

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

ENTRE-DEUX-MONDES :
ANTHROPOLOGIE ET LITTÉRATURE FRANCO-HAÏTIENNES, 1859-1915

A DISSERTATION SUBMITTED TO
THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE HUMANITIES
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES AND LITERATURES

BY
BASTIEN CRAIPAIN

CHICAGO, ILLINOIS

AUGUST 2020

TABLE DES MATIERES

Remerciements	iv
« Abstract »	v
Introduction	1
<i>Science et silence</i>	2
<i>Aux origines d'une anthropologie franco-haïtienne</i>	8
<i>Malaise dans la raciologie</i>	12
<i>Ainsi parla la critique</i>	19
<i>Plan de l'étude</i>	26
Chapitre 1	
Un médecin en campagne : Louis Joseph Janvier entre marronnage scientifique et créolisation littéraire	29
<i>D'un laboratoire à l'autre</i>	29
<i>Médecine romantique et marronnage scientifique</i>	36
<i>Pré-textualités anthropologiques</i>	48
<i>Vers une Société créolisée</i>	59
<i>Anthropologie du littéraire haïtien</i>	69
<i>Histoire, folklore et créolité littéraire</i>	85

Chapitre 2

Du droit à l'indiscipline : Anténor Firmin et la justice raciale entre sciences sociales

et littérature	91
<i>Contre-essai ou contresens ?</i>	91
<i>Une discipline en procès</i>	98
<i>De la littérature en anthropologie</i>	113
<i>De l'indiscipline d'une écriture à la réécriture d'une discipline</i>	125
<i>Race, langue et littérature, d'une Société à l'autre</i>	138
<i>Préface et entre-deux</i>	149

Chapitre 3

Pour un réalisme ethnographique : Frédéric Marcelin, la couleur locale

et la littérature nationale	157
<i>Autour d'une autoethnographie romanesque</i>	157
<i>À la (re)découverte du réel haïtien</i>	164
<i>Couleur locale et folklore paysan</i>	180
<i>Vodou, race et anthropologie</i>	195
<i>Vers la réhabilitation d'une religion</i>	207
<i>Une culture au miroir de l'objectif</i>	218
Coda	223
Bibliographie	226

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier les membres de mon jury, Alison James, François G. Richard et Marlene L. Daut, dont l'expertise, le soutien et la patience m'ont permis d'avancer, à mon rythme, de me retrouver chaque fois que je m'étais perdu, et, surtout, d'arriver au terme d'une réflexion infiniment plus riche. Ce travail aurait été impossible sans la générosité dont vous avez fait preuve à mon égard : merci à toi, Alison, pour avoir redonné un souffle à ce projet alors qu'il en était presque à bout ; merci à toi, François, pour avoir planté ici et là les graines d'une idée, puis d'une autre... ; et merci à toi, Marlene, pour m'avoir rappelé, encore et toujours, qu'il y avait bien là une histoire à raconter.

Je dois aussi beaucoup aux professeur.e.s du Département de langues et de littératures romanes de l'Université de Chicago qui, chacune.e à sa façon, ont contribué à la réalisation de ce projet, à commencer par Daniel Desormeaux, qui y a laissé une empreinte remarquable, mais aussi Daisy Delogu, Philippe Desan, Agnes Lugo-Ortiz, Robert Morrissey, Larry Norman, Thomas Pavel et Alice McLean. Je ne saurais oublier, bien sûr, le personnel du département, Jennifer, Deborah et Guillaume, qui m'ont assisté dans toutes ces démarches administratives qui compliquent souvent la vie.

Enfin, je tiens à remercier mes parents, Dany et Jean-Marie, ainsi que ma sœur, Fanny, qui m'ont toujours soutenu, au loin, sans toujours savoir où j'en étais ; ma tante, Françoise, qui m'a appris qu'un océan ça se traverse ; mes ami.e.s, qui ont fait de ces années d'études une expérience inoubliable ; et surtout, merci à toi, Isabela, pour avoir été là, à mes côtés, quand j'en avais le plus besoin.

« ABSTRACT »

Titled “Entre-deux-mondes : anthropologie et littérature franco-haïtiennes, 1859-1915,” this dissertation studies the critical contribution of Haitian social thought and literature to the field of French anthropology. Specifically, it looks at the works of a generation of Haitian intellectuals: Louis Joseph Janvier (1855-1911), Anténor Firmin (1850-1911), and Frédéric Marcelin (1848-1917)—all men of African descent who challenged the theories and discourses of biological racism and the “civilizing mission” championed by members of the prestigious Société d’anthropologie de Paris.

As members of the Société themselves, Janvier and Firmin experienced firsthand the racial prejudices of their (white) peers. In order to advance their antiracist and anticolonial agenda, they confronted their interlocutors with tangible evidence of the cognitive potential of African-descended people by promoting the literary achievements of their fellow countrymen in both Haiti and France. Marcelin, on the other hand, remained outside of the sphere of anthropology proper, choosing instead to depict Haitian mores and customs in a project of fictional autoethnography which marked the birth of the Realist novel in Haiti.

By mapping their transatlantic experiences and analyzing their scientific, political, and literary writings, I show how Janvier, Firmin, and Marcelin not only enacted an early decolonization of the language and ideas of anthropology, but also propounded a radical reinvention of its objects, practices, and purposes. Bluntly put, I argue that their use of literature as a source and medium of anthropological knowledge allowed them to push against institutional and epistemological boundaries to reconstruct the field as a space of racial vindication, national affirmation, and cultural celebration.

La parole de l'artiste antillais ne provient donc pas de l'obsession de chanter son être intime ; cet intime est inséparable de la communauté.

Mais cela que l'artiste exprime, révèle et soutient, dans son œuvre, les peuples n'ont pas cessé de le vivre dans le réel. Le problème est que cette vie collective a été contrainte dans la prise de conscience ; l'artiste devient un réactif. C'est pourquoi il est à lui-même un ethnologue, un historien, un linguiste, un peintre de fresques, un architecte. L'art ne connaît pas ici la division des genres. Ce travail volontaire prépare aux floraisons communes. S'il est approximatif, il permet la réflexion critique ; s'il réussit, il inspire.

– Édouard Glissant

INTRODUCTION

Les liens entre colonialisme, anthropologie et culture ne sont plus à démontrer¹. Du journal de bord de Christophe Colomb aux collections de musées d'« arts premiers » de Paris, Londres ou New York, en passant par l'histoire naturelle de Georges-Louis Buffon, de Wilhelm von Humboldt ou de Charles Darwin, la production d'un savoir consacré à « l'Homme » s'est longtemps faite corrélativement à des processus de domination, d'exploitation et d'expropriation à l'origine même du grand récit de la modernité occidentale². Ce que l'on sait moins, en revanche, c'est qu'Haïti et sa littérature ont joué un rôle crucial dans la remise en cause de cette complicité originelle. C'est pour remédier à ce silence que la présente étude se propose d'explorer l'entre-deux-mondes d'une anthropologie et d'une littérature franco-haïtiennes à cheval entre deux siècles, le XIXème et le XXème.

Issu d'une relation des êtres et des savoirs, cet entre-deux-mondes se veut nécessairement indécis, indéfini, incirconscrit. Il est à la fois l'instance d'une rencontre et l'espace sur lequel s'ouvre cette rencontre, à la fois un entre-deux auquel prennent part diverses pensées du monde et un monde qui pense l'entre-deux comme la condition même de sa diversité. Si nous avons bien pour but de donner à voir les instances historiques de cette rencontre, nous aspirons aussi à explorer les espaces épistémologiques sur lesquels elles débouchent. Car dans l'entre-deux-mondes franco-

¹ Voir, entre autres, Talal Asad, éd., *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press, 1973 ; Nicholas B. Dirks, éd., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992 ; Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993 ; Kamari Maxine Clarke et Deborah A. Thomas, éd., *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, 2006 ; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2010 ; ou Alice Conklin, *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*. Ithaca : Cornell University Press, 2013.

² Voir Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 1-46 ; et Jean Comaroff et John L. Comaroff, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*, Bolder/Londres, Paradigm Publishers, 2012, 1-7.

haïtien des XIXème et XXème siècles, la rencontre entre anthropologie et littérature s'ouvre sur un espace indéterminé où l'anthropologique et le littéraire s'entrecroisent et s'entrechoquent, se défient et se diffractent. C'est donc pour ne pas obstruer les horizons – imaginaires ou réels – de cet espace que nous nous garderons de délimiter au préalable le champ de l'*anthropologique* et du *littéraire* pour laisser au contraire les acteurs de cette histoire œuvrer à la redéfinition de ces objets-mondes.

Science et silence

Depuis l'avènement des études postcoloniales, la critique a pris acte d'une réaction des écrivains et intellectuels francophones à l'encontre de l'anthropologie. On a relevé, par exemple, cette remarque de Frantz Fanon qui se demandait si « les ethnologues, imbus de complexes de leur civilisation, ne se sont pas efforcés d'en retrouver la copie chez les peuples par eux étudiés »³. On a remarqué, aussi, cette diatribe d'Aimé Césaire qui s'insurgeait contre les « ethnographes métaphysiciens et dogonneux, [...] tous suppôts du capitalisme, tous tenants déclarés ou honteux du colonialisme pillard, tous responsables, tous haïssables, tous négriers, tous redevables désormais de l'agressivité révolutionnaire »⁴. Cependant, on s'est souvent contenté, jusqu'à très récemment, de voir dans les invectives de ces écrivains « colonisés » un discours incendiaire visant davantage à démanteler et à faire tomber tout l'édifice de la discipline qu'à en initier une possible reconstruction.

Ce n'est donc pas sans une certaine lucidité que Vincent Debaene a dénoncé ce « postulat implicite de nombreuses études postcoloniales de la littérature francophone » qui consiste à

³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 [1952], p. 149.

⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme, suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 [1955], p. 38.

« désign[er] l’ethnologie comme l’ennemi de l’écrivain noir révolutionnaire et l’une des cibles du combat anticolonial » pour la bonne et simple raison que « les premiers auteurs francophones issus des colonies n’[auraient] pu que se révolter contre une telle entreprise »⁵. Il est en partie vrai, en effet, que « la littérature (sous la forme de fictions, d’essais ou de recueils de poèmes) n’est pas vraiment, avant la fin des années 1930, une forme d’expression possible pour l’indigène francophone » et que la « première voie – et pour beaucoup d’auteurs, la seule qui soit ouverte – fut au contraire l’ethnographie »⁶. Le critique commet néanmoins une faute en excluant Haïti de cette histoire – ou, plutôt, en excluant le XIX^{ème} siècle haïtien de cette histoire, puisqu’il ne manque pas, du reste, de noter que même si « Haïti n’est pas une colonie française, [...] la présence de [Jacques] Roumain [à l’Institut d’ethnologie de Paris] est indicative de l’intérêt que la nouvelle discipline suscite chez les intellectuels antillais, comme le montre également le parcours de Suzanne Comhaire-Sylvain »⁷. En omettant le XIX^{ème} siècle haïtien, V. Debaene *oublie* non seulement qu’Haïti avait donné naissance à une littérature « indigène » dès les premières heures de l’Indépendance (1804), mais aussi qu’elle avait enfanté la première génération d’« intellectuels antillais » qui allait s’intéresser de près à l’anthropologie pour en fournir une critique durable et constructive⁸.

Ce n’est pas un hasard si, jusqu’à présent, la contribution des pionniers de l’anthropologie haïtienne s’est vue effacée dans la généalogie de la discipline. Michel-Rolph Trouillot a exposé avec force et élégance la façon dont les rapports de pouvoir déterminent l’apparition de silences

⁵ Vincent Debaene, « Les écrivains contre l’ethnologie ? Ethnographie, ethnologie et littérature d’Afrique et des Antilles, 1921-1948 », *The Romanic Review*, vol. 104, no. 3-4, 2013, p. 354.

⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁸ Sur l’Acte d’indépendance comme texte fondateur de la littérature haïtienne, voir Deborah Jenson, « Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory », in Julian Gaffield, éd., *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2016, p. 72–92.

dans la production de l'histoire. Il explique, à ce titre, que si la Révolution haïtienne (1791-1804) est longtemps demeurée un « non-événement » historique, ce n'est pas seulement parce qu'elle avait été ontologiquement « impensable » au moment de son déroulement, mais aussi parce qu'aucun des « trois thèmes auxquels elle était liée : le racisme, l'esclavage et le colonialisme [...] n'est devenu une préoccupation centrale de la tradition historiographique d'un pays occidental [*the three themes to which it was linked: racism, slavery and colonialism (...) none of these three themes has ever become a central concern of the historiographic tradition in a Western country*] »⁹. En France, ce constat est d'autant plus pertinent qu'une « aphasie coloniale » – pour reprendre l'expression d'Ann Laura Stoler – empêche encore nombre de chercheurs de voir la race et le racisme autrement que comme une « question » ou un « problème » typiquement et exclusivement « américains »¹⁰.

Haïti, qui fut l'un des lieux de naissance du « racisme scientifique » à l'époque de la Révolution¹¹, ne serait donc devenue un site de connaissance anthropologique qu'à partir du moment où l'écrivain et ethnologue Jacques Roumain, sous l'impulsion de Jean Price-Mars, fonda le Bureau d'ethnologie de Port-au-Prince en 1941¹². Puis, surtout, lorsque Melville J. Herskovits et Alfred Métraux – eux-mêmes assistés par Price-Mars – y effectuèrent leurs enquêtes sur le vodou dans les années 1930 et 1940, c'est-à-dire lorsque l'anthropologie, aux États-Unis comme en France, acheva de substituer le concept de culture à celui de race dans la constitution de son objet¹³.

⁹ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, p. 98.

¹⁰ Ann Laura Stoler, « Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France », *Public Culture*, vol. 23, no. 1, 2011, 121-156.

¹¹ Jeremy Popkin, *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 25.

¹² Sur les origines et la vie de cette institution, voir Rachele Charlier-Doucet, « Anthropologie, politique et engagement social », *Gradhiva*, no. 1, 2005, p. 109-125.

¹³ Voir Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York/London, A.A. Knopf, 1937 ; et Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

Alors que le mouvement pour une décolonisation de l'anthropologie inauguré dans les années 1970 aux États-Unis a donné lieu à une critique générative de la discipline et des silences sur lesquels elle s'est structurée¹⁴, il existe encore une tendance *très française* à opérer une rupture nette entre l'anthropologie (raciale) du XIX^e siècle et l'ethnologie (culturelle) du XX^e¹⁵. À en croire ce récit, il ne faudrait voir dans la création, tout au long du XIX^e siècle, de multiples sociétés savantes consacrées à l'étude de « l'Homme » – la Société des observateurs de l'homme (1799), la Société ethnologique de Paris (1839), la Société d'ethnographie de Paris (1859) et la Société d'anthropologie de Paris (1859) – guère plus qu'une série de faux départs à l'issue desquels les anthropologues se seraient perdus dans les impasses d'un projet racialisé et raciste, c'est-à-dire dans l'illusion d'une entreprise fondée sur l'observation anatomique et l'organisation hiérarchique de peuples *arbitrairement* divisés en races ou en espèces. L'anthropologie française, la « vraie », serait en fait née à partir des travaux de Marcel Mauss et des monographies publiées par les nombreux étudiants qui suivirent ses cours à l'École pratique des hautes études et à l'Institut d'ethnologie de Paris (dont il fut l'un des fondateurs en 1925), à commencer par Alfred Métraux, Michel Leiris et, bien sûr, Claude Lévi-Strauss¹⁶. Elle serait née, en somme, au moment même où elle commença à se chercher des « pères » chez les philosophes de la Renaissance et des Lumières¹⁷.

Un demi-siècle avant la (re)naissance de l'anthropologie française et un siècle avant que l'anthropologie américaine n'initie sa propre décolonisation, une autre génération d'intellectuels

¹⁴ Sur ce moment autocritique de l'anthropologie américaine, voir Jafari Sinclair Allen et Ryan Cecil Jobson, « The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties », *Current Anthropology*, vol. 57, no. 2, 2016, p. 129-148.

¹⁵ Jean Copans et Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Jean-Michel Place, 1994, p. 35-37.

¹⁶ Pour un aperçu de l'œuvre de Marcel Mauss, voir Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. xi-lii.

¹⁷ Voir Claude Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, Paris, Éditions EHESS, 2016 ; et Claude Lévi-Strauss, « J.-J. Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courier de l'UNESCO*, 16^e année, no. 3, mars 1963, p. 10-14.

s'était pourtant intéressée à la discipline pour offrir une critique antiraciste et anticoloniale de ses théories et de sa pratique. Au premier rang de cette génération figuraient Louis Joseph Janvier (1855-1911) et Anténor Firmin (1850-1911), deux personnalités incontournables de la pensée socio-scientifique et politique du XIX^{ème} siècle haïtien, qui devinrent tous deux membres de la Société d'anthropologie de Paris en 1882 et 1884, respectivement. Constamment rappelés à leur condition d'intellectuels racisés, ils investirent le champ de l'anthropologie française pour défendre une « race noire » dont ils se considéraient à la fois comme les représentants et les modèles. Bien décidés à dévoiler les fondements idéologiques et à dénoncer les implications politiques de ce que l'on appelait alors la « théorie de l'inégalité des races humaines », ils signèrent quantité d'articles et de volumes où la réfutation du racisme alla de pair avec la production d'un savoir anthropologique nouveau. Dans leurs écrits comme dans leurs interventions à la Société d'anthropologie, ces deux intellectuels dissidents n'eurent de cesse de repousser les limites du projet raciste et racialiste de la discipline en invoquant l'évolution politique, sociologique et culturelle du peuple « noir » d'Haïti. En cherchant un espace de revendications antiracistes et anticoloniales, Janvier et Firmin ont fini par transformer l'anthropologie en une véritable science *humaine et sociale*.

L'autre grande figure de cette première génération décolonisatrice, c'est l'homme politique et écrivain Frédéric Marcelin (1848-1917), reconnu de nos jours comme le « père » du roman réaliste en Haïti. À la veille du centenaire de l'Indépendance haïtienne, Marcelin publia une trilogie de romans mettant à nu les formes socioculturelles du réel haïtien afin d'inciter ses compatriotes à amorcer une régénération du pays alors en proie à une série de guerres civiles. Pour ce faire, il se réappropria la notion de « couleur locale » et en fit le vecteur d'une représentation de la *culture locale* – du folklore et des croyances spirituelles de la paysannerie – qui, jusqu'alors, avait été

dénigrée par une élite soucieuse de (ne) montrer au monde (que) les progrès de la « civilisation » en Haïti. Tout en se tenant délibérément à distance des institutions de l’anthropologie française, Marcelin s’est fait l’auteur d’un discours anthropologique à contre-courant des clichés racistes et anti-africanistes de la littérature de voyage et des anthropologues de l’époque. Au final, c’est grâce à cette revalorisation littéraire de la culture locale que s’opérera, dans la première moitié du XXème siècle, ce que Carlo Célius désignera comme le « tournant ethnologique » de la pensée haïtienne¹⁸.

Il est révélateur que Janvier, Firmin et – à rebours – Marcelin se soient tournés vers l’anthropologie pour défendre *leur race, leur nation et leur culture*. Avant eux, nombre d’hommes politiques et d’écrivains haïtiens avaient fait de l’histoire le mode de discursivité privilégié de leur combat contre les puissances esclavagistes et impériales de l’occident ; on pourrait citer, entre autres, les huit volumes de l’*Histoire d’Haïti* (1848-1849) de Thomas Madiou, les onze volumes d’*Études sur l’histoire d’Haïti* (1853-1865) de Beaubrun Ardouin, les *Essais sur l’histoire d’Haïti* (1865) de son jeune frère Céligny Ardouin, et même le premier roman haïtien, *Stella* (1859) d’Émeric Bergeaud, qui s’inscrit lui aussi dans cet effort historiographique visant à défendre Haïti contre ses détracteurs en narrant les hauts faits de son histoire¹⁹. Mais comme le rappelle David Scott, « [c]haque nouvelle génération reconstruit, à partir de son héritage et de sa propre expérience, le rapport aux événements formateurs du passé qui ont organisé l’imagination du futur et la façon d’y arriver [*Each succeeding generation constructs anew out of its inheritance and its own experience the relation to the formative events of the past that have organized the imagination*

¹⁸ Voir Carlo Avierl Célius, « Cheminement anthropologique en Haïti », *Gradhiva*, no. 1, 2005, p. 47-55.

¹⁹ Lesley S. Curtis et Christen Mucher, « Editors’ Introduction », in Émeric Bergeaud, *Stella*, trad. et éd. Lesley S. Curtis et Christen Mucher, New York/Londres, New York University Press, 2015, p. xxiv.

of the future and how to get there] »²⁰. Lorsque cette nouvelle génération d'intellectuels arrive à maturité, il n'est plus temps de chanter l'épopée révolutionnaire des ancêtres mais bien de répondre aux discours racistes d'une anthropologie qui, elle aussi, atteint un moment crucial de son développement.

Aux origines d'une anthropologie franco-haïtienne

Après sa création en 1859, la Société d'anthropologie de Paris est rapidement devenue l'institution phare d'une discipline originellement structurée – comme son programme l'indiquait – autour de « l'étude scientifique des races humaines »²¹. Le médecin et anatomiste Paul Broca, son fondateur, donna le ton pour les années à venir lorsqu'il présenta, à l'occasion de la première séance de la Société, ses « Recherches sur l'ethnologie de France » consacrées à la question du métissage et, surtout, à la capacité d'un couple mixte à engendrer un individu « hybride » qui à son tour fût fécond²². Après avoir soutenu la thèse polygéniste de l'École d'anthropologie américaine (qui réfutait la doctrine de l'unicité de l'espèce humaine dans le but de fournir une caution scientifique à l'esclavage), Broca entendait démontrer que la population française, bien qu'issue d'origines diverses, jouissait d'une « hybridité eugénésique » qui garantissait son infinie reproduction. Comme le dira Claude Blanckaert, son « apologie d'une race croisée prenait donc [...] un tour nationaliste et même pan-latiniste défensif » puisqu'il s'agissait plutôt de confirmer « par un retournement dialectique inattendu » que le « peuple de France réalisait un état fusionnel par le consensus des éléments raciaux, la complémentarité des tendances créatrices et des énergies »²³.

²⁰ David Scott, *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*, Durham/Londres, Duke University Press, p. 120.

²¹ « Vie de la Société », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, 1864, p. 3.

²² Paul Broca, « Recherches sur l'ethnologie de France », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 1, 1860, p. 6-15.

²³ Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 98.

Contrairement à ce que proclamaient les tenants d'une dégénérescence raciale annoncée entre autres par Arthur de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races* (1853-1855), Broca estimait donc que les français pouvaient « dormir tranquilles : la patrie n'[était] pas en danger »²⁴.

Poursuivant l'orientation raciste de sa science, Broca présenta deux ans plus tard à ses confrères une série d'études destinées à inscrire le paradigme anthropométrique et, plus précisément, craniométrique au centre de la discipline²⁵. Pour cet amoureux des nombres qui s'était jadis destiné à une carrière d'ingénieur, les différences d'aptitudes intellectuelles entre les individus et les races étaient des vérités naturelles n'attendant que d'être mesurées et interprétées grâce aux méthodes et aux instruments de l'anthropologie physique et de la craniologie. Dans son étude « Sur le volume et la forme du cerveau suivant les individus et suivant les races », il observa en effet que, « pour les races comme pour les individus, [...] il y a un rapport remarquable entre le développement de l'intelligence et le volume du cerveau », les savants pouvant donc espérer y « trouver quelques données relatives à la valeur intellectuelle des races humaines »²⁶. Prétendument incorruptible, la craniologie de Broca allait se porter garante d'une irréfutable supériorité intellectuelle de la « race blanche ». À tel point, même, que l'on serait tenté de décrire sa mission en des termes similaires à ceux employés par Lee D. Baker lorsqu'il attribue à l'École d'anthropologie américaine de Josiah Clark Nott, Samuel Morton et Louis Agassiz le rôle de « narrateur fiable dans l'histoire de la suprématie blanche [*reliable narrator in the story of white supremacy*] »²⁷.

²⁴ Paul Broca, *Sur la prétendue dégénérescence de la population française*, Paris, E. Martinet, 1867, p. 55.

²⁵ Voir, par exemple, Paul Broca, « Sur des crânes provenant d'un ancien cimetière de la Cité, antérieur au treizième siècle », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 2, 1861, p. 501-513.

²⁶ Paul Broca, *Sur le volume et la forme du cerveau suivant les individus et suivant les races*, Paris, Hennuyer, 1861, p. 1-2, 49-50.

²⁷ Lee D. Baker, *Anthropology and the Racial Politics of Culture*. Durham [NC]: Duke University Press, 2010, p. 3.

Après la mort de Broca en 1880, cette obsession pour les mesures anthropométriques finira par passer de mode²⁸. Cependant, le « problème des races humaines », comme on l'appelle alors, reste la préoccupation majeure des membres de la Société²⁹. C'est d'autant plus vrai que, jusqu'alors, l'institutionnalisation progressive de la discipline s'est faite parallèlement à un renouveau de l'effort colonial auquel les savants entendaient eux aussi participer. Grâce à une allocation du ministère de l'Instruction publique et à la générosité de quelques mécènes, Broca était en effet parvenu à ouvrir, en 1872, une Société pour l'enseignement des sciences anthropologiques (plus tard rebaptisée École d'anthropologie de Paris) au sein de laquelle Arthur Bordier, chef de clinique à la Faculté de médecine de Paris, allait hériter quelques années plus tard de la chaire de géographie médicale³⁰. Auteur entre autres de *La colonisation scientifique et les colonies françaises* (1884), Bordier sera l'apôtre d'une anthropologie dévouée à la réalisation de cette « mission civilisatrice » devenue mot d'ordre du « nouvel » impérialisme de la Troisième République (1870-1940)³¹. Et il ne sera pas le seul puisque la disparition de Broca – défenseur d'une science « pure », en marge des influences politiques – entraînera un changement radical dans les structures de la discipline qui, du statut de « science d'observation », passera à celui de « science appliquée »³².

Certes, l'image d'une anthropologie française triomphante parmi les « sciences coloniales » s'accorde assez mal avec le peu d'intérêt que l'État français a pu prêter à la discipline

²⁸ Claude Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : Des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) », in Claude Blanckaert, éd., *Les politiques de l'anthropologie : Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 95-172.

²⁹ Laurent Mucchielli, « Sociologie *versus* anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte 'fin de siècle' (1885-1914) », *Gradhiva*, no. 21, 1997, pp. 77-78.

³⁰ Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 1, no. 10, 2004, p. 133.

³¹ Sur les origines et le développement de l'idéologie de la « mission civilisatrice », voir Alice Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 1-37.

³² Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *op. cit.*, p. 147.

lors de la première phase de son institutionnalisation. Comme l'indique Emmanuelle Sibeud, « la Société d'anthropologie de Paris était sujette aux forces coloniales alors même qu'elle tentait de les contrôler et d'en bénéficier [*the Paris Anthropological Society was subject to colonial forces even as it tried to control and benefit from them*] »³³. Il n'en demeure pas moins, cependant, que les anthropologues continueront à croire en la valeur épistémologique de leur raciologie et à attester de son utilité politique en se cherchant de nouveaux « sauvages » à « civiliser ». Gérard Leclerc ne s'est donc pas trompé en définissant « l'idéologie du colonialisme » comme « un messianisme moralisant “scientifisant” », car en tant qu'« affaire de technique et de science », la mission civilisatrice est une « violence » qui se veut « “rationnelle”, c'est-à-dire légitime et nécessaire »³⁴.

Étant donné le discours raciste et les aspirations coloniales des anthropologues français, on peut comprendre ce qui a pu pousser toute une génération d'intellectuels haïtiens vers une sphère de la pensée en apparence aussi hostile. Loin de constituer un paradoxe, cette irruption dans le champ de l'anthropologie française révèle leur appartenance à un ordre ontologique moderne de *la vocation* auquel adhèrent alors tous les savants. Comme l'indique Judith Schlanger, cette idée née vers la fin du XVIII^e siècle et participant de l'utopie démocratique d'un monde aux individualités complémentaires traduit à l'époque « le rêve d'un univers où chacun se développe dans l'heureuse direction de son perfectionnement, et où le développement de chacun concourt au bien général et à l'enrichissement de tous »³⁵. Chez l'intellectuel haïtien, ce rêve se subordonne toutefois à une autre forme de vocation tout aussi politique que personnelle : celle de la défense d'Haïti et de la « race noire ». Il convient donc de se demander comment la poursuite de cette

³³ Emmanuelle Sibeud, « A Useless Colonial Science? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880–1960 », *Current Anthropology*, vol. 53, supplément 5, avril 2012, p. S85.

³⁴ Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Fayard, 1972, p. 34, 36.

³⁵ Judith Schlanger, *La vocation*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 12-13.

vocation politico-scientifique a fini par se réaliser dans la pratique anthropologique de Janvier, Firmin et Marcelin.

Face au modèle raciste et colonialiste de l'anthropologie française, quels types de contre-discours et de contre-récits ont-ils proposés ? Quels concepts et objets ont-ils mobilisés dans leurs efforts déployés pour décoloniser la théorie et la pratique de la discipline et imaginer une autre forme de connaissance de l'humain ? Enfin, quelle a été leur rôle dans le développement d'une anthropologie qui se reconstruira bientôt par-delà le paradigme racial de ses origines ? Ces questions, bien qu'indispensables à notre compréhension du développement de la pensée anthropologique moderne, en cachent bien sûr une autre qui touche, elle, à la façon dont la discipline s'est inventé un futur humaniste en oubliant les abus de son passé. Car comment réconcilier la dimension révolutionnaire de leur projet avec le silence qui enveloppe leur nom dans la généalogie du discours anthropologique francophone ? Certes, le phénomène d'« aphasie coloniale » qui caractérise la recherche en France a largement contribué à l'installation et au maintien de ce silence historiographique. Mais outre cette tendance à penser l'universalisme comme un antiracisme salvateur, quels sont les éléments de la pratique intellectuelle de Janvier, Firmin et Marcelin qui ont pu faire de leur discours une anthropologie « impensable » et donc « silencieuse » ?

Malaise dans la raciologie

Pour comprendre les raisons sous-jacentes de cet effacement systématique de Janvier, Firmin et Marcelin dans l'histoire de l'anthropologie en France, il convient d'apprécier la radicalité épistémologique de leur projet. Car s'il ne fait plus aucun doute que la difficulté de concevoir une anthropologie antiraciste et anticoloniale – à l'heure même où la discipline s'autorisait à

promouvoir et à faciliter la « mission civilisatrice » – a participé à l’installation et au maintien de ce silence, cette difficulté, à elle seule, ne suffit pas à expliquer pourquoi on continue encore à *oublier* leur présence dans la généalogie de la pensée et de la pratique anthropologiques françaises. En réalité, cet effacement résulte aussi de l’ouverture qu’ils ont inaugurée dans l’imaginaire socio-scientifique de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle en faisant de la littérature une partie intégrante de leur projet.

Avant même que les sciences sociales ne rejettent (à nouveau) le modèle littéraire de la connaissance au tournant du XX^{ème} siècle³⁶, Broca s’était prononcé sur la place du langage dans sa « science des races ». Dans un mémoire présenté à la Société d’anthropologie en 1862, il avait conclu son examen des rapports entre anthropologie et linguistique en déclarant que, certes, « les caractères fournis par la linguistique sont toujours utiles, quelquefois indispensable ; mais à eux seuls ils ne peuvent résoudre définitivement les questions d’anthropologie » car les « caractères anthropologiques de premier ordre sont les caractères physiques, parce que ce sont les plus permanents »³⁷. Selon lui, il suffisait de considérer « l’exemple si souvent évoqué des nègres d’Haïti », que des « circonstances exceptionnelles » avaient amenés à « parl[er] français », pour constater la faillibilité des « caractères linguistiques » au point de vue anthropologique³⁸. Comment réconcilier, autrement, l’« infériorité intellectuelle » physiquement quantifiable des peuples issus de la traite esclavagiste avec leur capacité à *maîtriser* la « parole de leurs maîtres »³⁹ ? La réponse était claire : il fallait tracer une opposition nette entre *fait de nature* et *fait de culture*.

³⁶ Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l’avènement de la sociologie*, trad. Henri Plard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1990.

³⁷ Paul Broca, « La linguistique et l’anthropologie », *Bulletins de la Société d’anthropologie de Paris*, vol. 3, 1862, p. 317-18.

³⁸ *Ibid.*, p. 292.

³⁹ *Ibid.*

Suite à la mort de Broca, la montée en force d'une « école de linguistique naturaliste » au sein de la Société d'anthropologie bouleversera ce postulat initial. Comme l'a montré Piet Desmet, le langage devient alors un objet privilégié de l'anthropologie raciale qui, sous l'impulsion d'Abel Hovelacque, « va même jusqu'à établir un lien direct entre la hiérarchie des langues et la hiérarchie des races »⁴⁰. Profitant de la brèche ouverte par cette revalorisation du fait linguistique, Janvier et Firmin poseront la littérature haïtienne comme une donnée tangible du potentiel intellectuel de la « race noire ». Et c'est cette administration d'une preuve littéraire de l'égalité raciale qui les amènera finalement à considérer la littérature comme un objet d'étude anthropologique à part entière.

A posteriori, Janvier et Firmin apparaîtront comme les pionniers d'un champ anthropologique en devenir, car une dizaine d'années après leur intervention paraîtra *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines* (1894) de Charles Letourneau – qui sera lui-même secrétaire de la Société d'anthropologie de 1886 à 1902⁴¹. Contre une discipline fondée sur une farouche opposition à la subjectivité stylisée des énoncés littéraires, Janvier et Firmin feront de la littérature d'Haïti (et d'ailleurs) un savoir et un mode d'expression destinés à reconstruire l'anthropologie comme un domaine de la connaissance indispensable à la reformulation d'un humanisme radical. Il en sera de même pour Marcelin qui, tout en gardant ses distances avec la discipline, mettra sa fiction au service d'une réappropriation du réel haïtien qui permettra, en définitive, de donner une nouvelle image de la sociabilité haïtienne et de sa culture barbarisée.

* * *

⁴⁰ Piet Desmet, « Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste : l'inégalité des langues permet-elle de conclure à l'inégalité des races ? », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 29, 2007, p. 54.

⁴¹ Wartelle, « La société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *op. cit.*, p. 145.

Janvier est à peine âgé de vingt-deux ans lorsqu'il débarque en France, à l'été 1877, pour y poursuivre ses études à la Faculté de médecine de Paris grâce à une bourse du gouvernement haïtien. Quatre ans plus tard, il publiera son premier ouvrage, *Phthisie pulmonaire. Causes – traitement préventif* (1881), qui n'est autre que sa thèse de doctorat consacrée à l'étiologie, à la prophylaxie et à la thérapeutique de la tuberculose. Dès lors, il se fait remarquer pour ses prises de positions contre les théories de la géographie médicale et de la pathologie raciale comparée selon lesquelles le « type africain » serait marqué par une susceptibilité *naturelle* à la maladie. L'année suivante, il surenchérit avec la publication d'un volume collectif intitulé *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* (1882) visant à dénoncer le discours raciste, impérialiste et antihaïtien de Léo Quesnel, chroniqueur à la *Revue politique et littéraire*. Soutenu dans son effort par le sénateur Victor Schœlcher, Janvier donne dans cet ouvrage une véritable leçon d'histoire et d'anthropologie au journaliste, et commence ainsi à se faire un nom dans le milieu socio-scientifique parisien. La même année, il fait une entrée remarquée dans la Société d'anthropologie de Paris où Léonce Manouvrier, dernier élève de Broca, souligne les avancées que la discipline pourra faire grâce au concours de ce jeune médecin « noir ». C'est là, devant les grands noms de l'anthropologie française, que Janvier présente entre autres son plaidoyer pour la reconnaissance de *L'Égalité des races* (1884). C'est là, aussi, qu'il exhorte les anthropologues à s'intéresser à la culture afro-caribéenne en portant leur regard au-delà des stéréotypes de la littérature de voyage dont il a fourni une critique acerbe dans *La République d'Haïti et ses visiteurs* (1883). C'est là, surtout, qu'il commence à formuler une théorie de la « créolisation » en vertu de laquelle Haïti serait l'exemple paradigmatique d'une « évolution » naturelle *et* culturelle de la diaspora noire aux Amériques.

À partir de cet instant, la littérature prend une place croissante dans son projet scientifique et il publie en 1884 une série d'études consacrées à « L'évolution littéraire en Haïti » dans laquelle il fait de la poésie haïtienne un objet de réflexion anthropologique à part entière. La même année, il publie aussi une nouvelle mêlant histoire orale et folklore paysan, *Le Vieux Piquet* (1884), qui ne fait que confirmer cette recherche d'un espace ouvert à l'exploration de nouveaux horizons formels et culturels. Alors investi par le gouvernement haïtien de fonctions diplomatiques à Paris puis à Londres, il publie une multitude de textes polémiques, politiques et juridiques – *Les Antinationaux, actes et principes* (1884), *Les Affaires d'Haïti* (1885), *Les Constitutions d'Haïti* (1886), etc. – dans lesquels il ne cesse de proclamer la souveraineté nationale du peuple haïtien qu'il sait progressivement menacée par l'impérialisme des États-Unis et des puissances européennes. Il n'abandonnera toutefois point son projet anthropologico-littéraire et signera même un roman, *Une Chercheuse* (1888), dont le discours anticolonial restera longtemps négligé par la critique⁴². En 1905, après vingt-huit ans passés en Europe, il rentre finalement en Haïti et tente brièvement de se faire élire à la mairie de Port-au-Prince. Sa campagne se terminera toutefois par un échec, et il se verra chargé d'une nouvelle mission diplomatique à Londres. Après un différend avec Duraciné Vaval, alors ministre en résidence, c'est à Paris, le 24 mars 1911, que s'achèvera finalement le parcours de sa vie.

L'entrée en scène de Firmin se fait justement dans le sillage de cette tentative d'ouverture du champ de l'anthropologie française engagée par Janvier. Avocat de profession, Firmin se destine à une carrière ministérielle avant de se voir contraint de quitter Haïti à la suite des troubles politiques qui secouent le pays en 1883. À Paris, il fait la rencontre de son compatriote et d'un autre médecin, Ernest Auburtin, qui l'invite d'emblée à présenter sa candidature à la Société

⁴² Pour une lecture subtile et convaincante du roman, voir Yves Chemla, « Louis-Joseph Janvier, Écrivain national », *Francofonia*, no. 49, automne 2005, p. 26-32.

d'anthropologie dont il est membre de longue date. Dès son entrée dans la Société l'année suivante, Firmin est confronté, comme Janvier, au paradoxe de sa position d'intellectuel noir siégeant au sein d'une assemblée dont les théories font de lui un être racisé, objectifié, déshumanisé. En l'espace d'un an à peine, il rédige un ouvrage monumental, *De l'égalité des races humaines* (1885), dans lequel il s'applique à déconstruire l'édifice idéologique de la doctrine de l'inégalité des races humaines qu'il qualifie lui-même d'« anti-philosophique » et de « pseudo-scientifique ». Dans le procès qu'il intente à la discipline, Firmin accorde lui aussi une place étonnante à la littérature : il s'en sert non seulement comme d'une preuve attestant du potentiel intellectuel de l'individu d'origine africaine, mais aussi comme d'un document culturel permettant de sonder les systèmes de pensée d'une société donnée. Outre la thèse antiraciste de son ouvrage, ce débordement du champ épistémologique de l'anthropologie concourra largement au discrédit général de son entreprise que nombre d'anthropologues verrons comme le fruit d'un esprit *indiscipliné*.

Après ce premier coup d'essai, Firmin se replonge quelques temps dans la vie politique de son pays et occupe au début des années 1890 diverses fonctions ministérielles. Il s'illustre ainsi auprès de ses concitoyens qui commencent à encenser la doctrine du « firminisme », notamment après son succès dans l'affaire du Môle Saint-Nicolas dont il est parvenu à empêcher l'annexion malgré la pression diplomatique et militaire des États-Unis. Multipliant les allers-retours entre Paris et Haïti, il se rapproche alors d'un autre cercle de savant, la Société de sociologie de Paris, dont il devient membre en 1901. Positiviste convaincu, il entend profiter de l'occasion pour poursuivre sa réflexion sur les rapports entre langue, race, littérature et culture. Mais là encore, il se voit rappelé à sa condition d'intellectuel racisé et, après un drame personnel, est contraint de retourner en Haïti où son retour concordera avec la démission du président Tirésias Simon Sam (1896-1902). Porté par les espoirs d'une partie de la population haïtienne, il se fera candidat à la

présidence avant que les menaces de ses opposants, dirigés par le général Pierre Nord Alexis (1902-1908), ne l'obligent à se réfugier sur l'île de Saint-Thomas. Durant ces années d'exil, Firmin rédigera deux autres ouvrages majeurs, *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti* (1905) et *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires* (1910). Malade, il s'éteindra le 19 septembre 1911 à Saint-Thomas après neuf années passées entre la Caraïbe et l'Europe.

Contrairement à Janvier et à Firmin, Marcelin se tiendra toute sa vie à l'écart des institutions de l'anthropologie française. Après avoir terminé ses études à la Faculté de droit de Port-au-Prince, ce fils de marchands affluents de la capitale avait débuté sa carrière dans le journalisme en fondant en 1867, à l'âge de dix-neuf ans à peine, l'hebdomadaire *Le Réveil, Courrier d'Haïti, journal politique, littéraire et commercial*. Nommé secrétaire de la Légation d'Haïti à Washington l'année suivante, il occupera ensuite le poste de député de Port-au-Prince en 1874, avant d'être lui aussi contraint à l'exil deux ans plus tard. À l'issue d'un bref séjour à Kingston et à Paris, il rentre en Haïti en 1876 où il commence à amasser une fortune considérable grâce, entre autres, à des contrats commerciaux signés avec l'État haïtien. Reprenant son poste de député de Port-au-Prince en 1882, il continue à faire fructifier son capital en devenant créancier du gouvernement, jusqu'à ce que des troubles éclatent dans la capitale et qu'il ne voie son domicile incendié et plusieurs de ses proches assassinés. Après un séjour à l'étranger qui l'amènera en France puis aux États-Unis, Marcelin sera investi sous la présidence de Florvil Hyppolite (1889-1896) de plusieurs fonctions ministérielles (Finances, Commerce, Relations extérieures) dont il démissionnera finalement en 1894. La même année, il se rend à Paris et décide de se consacrer entièrement à la littérature, publiant à la veille du centenaire de l'Indépendance haïtienne trois

romans qui transformeront à jamais l’imaginaire littéraire et anthropologique d’Haïti : *Thémistocle-Épaminondas Labasterre* (1901), *La Vengeance de Mama* (1902) et *Marilisse* (1903).

Ces ouvrages, qui s’inscrivent dans la continuité de son projet politique, témoignent d’une volonté de renouveler les pratiques du pouvoir en Haïti, où le peuple ne cesse de subir les aléas des guerres civiles. Pour ce faire, Marcelin aborde la fiction comme l’espace d’une représentation réaliste de la société haïtienne, en prenant soin d’en exposer les problèmes structurels – de la corruption au militarisme en passant par la sous-éducation des masses – afin de les corriger. Ce faisant, il initie un mouvement de redécouverte du réel haïtien qu’à la manière d’un anthropologue il documente et interprète à l’adresse d’un lectorat franco-haïtien qui ne les connaît que trop peu. C’est cette restitution d’une réalité jusqu’alors voilée et déformée – en particulier celle de la paysannerie – qui permettra d’opérer un tournant ethnologique au XX^{ème} siècle avec les travaux de Price-Mars.

Ainsi parla la critique

Janvier, Firmin et Marcelin occupent chacun une place marginale dans le champ des études littéraires francophones. Pour en comprendre la raison, il suffit de considérer la façon dont Jean-Marc Moura, dans un ouvrage destiné à poser les jalons d’une théorie postcoloniale des littératures francophones, tranche la question des décalages chronologiques en affirmant – dans une note *marginale* – que la littérature haïtienne, quoique « post-coloniale dès 1804 », ne deviendra « postcoloniale » qu’au XX^{ème} siècle, « puisque ni les essayistes haïtiens (Anténor Firmin, Louis-Joseph Janvier, Hannibal Price) ni les écrivains (Coriolan Ardouin ou même Oswald Durand) ne remettent vraiment en cause le dogme fondateur de l’expansion coloniale, la supériorité de la

civilisation européenne »⁴³. Il en irait de même, apparemment, pour les « romans nationaux » de Marcelin qui, au dire du critique, restent soumis à une « dépendance symbolique » du français et ne parviennent guère à échapper à la « prédominance d’une écriture du mimétisme » malgré la « volonté documentaire » et le « souci de l’engagement » dont ils témoignent⁴⁴.

Au cours des dix dernières années, nombre de chercheuses et de chercheurs se sont opposés à cette politique préfixale trahissant une vision manichéiste du fait colonial et de la postcolonialité⁴⁵. Mais les écrits de Janvier, Firmin et Marcelin font encore les frais de ce discrédit plus général de la littérature haïtienne du XIX^{ème} siècle. Et ce d’autant plus que leur statut d’intellectuel polygraphe et de penseur polymathe leur confère d’office une position problématique – car liminaire – vis-à-vis des sciences sociales et de la littérature. Il n’est donc pas étonnant que la critique soit restée plutôt discrète à leur sujet.

On compte toutefois quelques exceptions, à commencer par Laënnec Hurbon qui a grandement participé à la redécouverte de Firmin et de Janvier en faisant la lumière sur quelques-uns de leurs écrits. Dans la reconstruction qu’il opère de leur « projet d’une anthropologie (défensive) », le sociologue estime néanmoins que celle-ci a « en partie échoué pour deux raisons » : premièrement, « pour avoir voulu rester sur le terrain même de l’anthropologie naissante » sans remettre en question les présupposés de sa vision européocentrique, y compris l’« évolutionnisme social comme base d’explication scientifique » ou la « connexion entre le changement physique et le changement moral » ; deuxièmement, pour avoir « présent[é] l’intellectuel noir comme un échantillon de la race appelé à porter “la civilisation”, c’est-à-dire les

⁴³ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 5n.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62-63.

⁴⁵ Voir à ce sujet le numéro spécial de la revue *French Studies* sur le thème « Towards a Postcolonial Nineteenth Century », et notamment l’introduction des éditeurs invités, Charles Forsdick et Jennifer Yee, « Towards a Postcolonial Nineteenth Century : Introduction », *French Studies*, vol. 72, no. 2, 2018, p. 167-175.

Lumières aux masses noires » sans reconnaître que, d'emblée, cette entreprise « se transforme en tâche de rachat, de réhabilitation des masses, encore plongées dans l'obscurité des superstitions »⁴⁶. Si le verdict est aussi sévère, c'est parce que L. Hurbon néglige un point crucial de leur projet : la partie constructive de leur critique. Plutôt que de faire table rase du savoir et des méthodes de la discipline, Janvier et Firmin se sont appliqués à signaler ses oublis et ses contradictions en se servant du littéraire (haïtien) comme d'un instrument diagnostique. C'est ainsi qu'ils ont pu voir au-delà du schème raciste de l'anthropologie et proposer une refonte humaniste de son objet.

Aux États-Unis, la parution en langue anglaise de *De l'égalité des races humaines* a entraîné, ces vingt dernières années, un regain d'intérêt non négligeable pour l'anthropologie antiraciste de Firmin. Publiée en 2000 sous la direction de l'anthropologue Carolyn Fluehr-Lobban, cette traduction a permis de faire connaître à un public anglophone l'œuvre d'un auteur idéologiquement et biographiquement lié aux intellectuels afro-américains de son époque, qu'il s'agisse de Frederick Douglass, de Booker T. Washington ou de W.E.B. Du Bois. Outre son introduction au texte de Firmin, C. Fluehr-Lobban a signé la même année un article remarquable dans lequel Firmin est présenté comme un véritable « pionnier » de la discipline dont l'ouvrage serait l'un des premiers à « utiliser le terme *anthropologie* pour décrire ce qui, au XX^{ème} siècle, devint essentiellement son étendue et sa mission [*to use the term anthropology to describe what essentially became its twentieth-century scope and mission*] »⁴⁷. Le problème d'une telle analyse, cependant, ce n'est pas simplement qu'elle frise l'anachronisme en faisant de Firmin un

⁴⁶ Laënnec Hurbon, « Sur une anthropologie haïtienne au XIX^e siècle », in Britta Rupp-Eisenreich, éd., *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 284-85.

⁴⁷ Carolyn Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology », *American Anthropologist* 102.3, Septembre 2000, p. 452.

intellectuel « en avance sur son temps » et même un « boasien » avant la lettre, mais surtout qu'elle contribue à offusquer les conditions et horizons de possibilité de son projet anthropologique⁴⁸.

La parution, en 2005, d'un numéro spécial de *Gradhiva* sur le thème « Haïti et l'anthropologie » a largement contribué à redonner, des deux côtés de l'Atlantique, une certaine visibilité à l'ouvrage de Firmin et, plus généralement, au rôle des intellectuels et savants haïtiens dans le développement de la discipline anthropologique au XX^e siècle. Lues conjointement, les contributions de C. Fluehr-Lobban, Gérarde Magloire et Kevin A. Yelvington permettent en effet de reconstruire la généalogie d'une pensée anthropologique allant de *De l'égalité des races humaines* aux travaux culturalistes de Melville J. Herskovits et de Roger Bastide, en passant par le tournant ethnologique opéré par Price-Mars⁴⁹. Dans le sillage de cette réévaluation, certains anthropologues sont même allés jusqu'à promouvoir une relecture de Firmin non plus comme un simple précurseur de l'anthropologie boasienne mais comme un remède nécessaire à sa fétichisation du concept de culture⁵⁰. En dépit de leur importance fondamentale, ces travaux omettent toutefois un aspect central de la pratique intellectuelle de Firmin : son usage stratégique de la littérature.

Il faudra attendre la parution d'un numéro spécial de *L'Esprit Créateur* consacré à « Haïti par-delà les commémorations » pour voir la critique s'intéresser à la place de la littérature dans la pensée anthropologique de Firmin. Dans son article sur « Le facteur littéraire dans *De l'égalité des*

⁴⁸ Carolyn Fluehr-Lobban, « Firmin: A Boasian before Boas », *Anthropology News*, vol. 41, no. 9, décembre 2000, p. 16.

⁴⁹ Voir Carolyn Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin and Haiti's Contribution to Anthropology », *Gradhiva*, no. 1, 2005, p. 95-108; et Gérarde Magloire et Kevin A. Yelvington, « Haiti and the Anthropological imagination », *Gradhiva*, no. 1, 2005, p. 127-152.

⁵⁰ Voir, par exemple, Greg Beckett, « The abolition of all privilege: Race, equality, and freedom in the work of Anténor Firmin », *Critique of Anthropology*, vol. 27, no. 2, 2017, p. 174 ; et Allen et Jobson, « The Decolonizing Generation », *op. cit.*, p. 131-33. Sur les paradoxes de l'antiracisme scientifique de Boas et la résurgence du racisme scientifique, voir Mark Anderson, *From Boas to Black Power : Racism, Liberalism, and American Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 2019, p. 28-59.

racés humaines d'Anténor Firmin », Daniel Desormeaux note que la grande originalité de l'auteur tient au fait qu'il « reconnaît l'importance des œuvres littéraires dans la formation de sa pensée » et, par conséquent, qu'il « aborde la représentation raciale à la fois en anthropologue et en littéraire »⁵¹. C'est cette approche qui lui aurait permis de dénoncer les mécanismes fictionnels des préjugés et stéréotypes racistes de l'époque. Le critique oublie cependant de dire que cette liminalité anthropologico-littéraire nourrit aussi une attention particulière à la textualité de la pensée raciale. Car non seulement Firmin pose la question des rapports entre anthropologie et littérature dans son texte, mais il attribue aussi une valeur et une fonction concrètes à ces rapports dans la facture même de son texte. En d'autres termes, Firmin n'est pas un simple anthropologue « autodidacte »⁵² ; il est aussi l'incarnation d'une anthropologie résolument et expressément indisciplinée.

Dans ce même numéro spécial de *L'Esprit Créateur*, Marlene L. Daut s'est intéressée quant à elle au rôle de Janvier (et d'une autre grande figure de la pensée politique et de la littérature haïtiennes du XIX^e siècle, Dèmesvar Delorme) dans le développement d'une « théorie critique de la race comparée [*comparative critical race theory*] »⁵³. Invoquant les travaux de J. Michael Dash sur la pensée hémisphérique et transculturelle de Firmin⁵⁴, elle invite à repenser les efforts déployés par Janvier et Delorme pour constituer un « humanisme de l'Atlantique haïtien [*Haitian Atlantic humanism*] », c'est-à-dire un discours consistant à positionner Haïti au centre d'une lutte internationale et transatlantique contre l'esclavage et le racisme⁵⁵. Comme nous allons le voir, cette

⁵¹ Daniel Desormeaux, « Le facteur littéraire dans *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin », *L'Esprit Créateur*, vol. 56, no. 1, printemps 2016, p. 25.

⁵² *Ibid.*, p. 36-38.

⁵³ Marlene L. Daut, « Caribbean 'Race Men': Louis Joseph Janvier, Dèmesvar Delorme, and the Haitian Atlantic », *L'Esprit Créateur*, vol. 56, no 1, printemps 2016, p. 13.

⁵⁴ J. Michael Dash, « Nineteenth-century Haiti and the Archipelago of the Americas: Anténor Firmin's Letters from St. Thomas », *Research in African Literatures*, vol 33, no. 2, été 2004, p. 44-53.

⁵⁵ Marlene L. Daut, « Caribbean 'Race Men' », *op. cit.*, p. 12.

tradition fait aussi partie intégrante du projet pour une anthropologie humaniste de Firmin. Il convient donc de lire ces deux auteurs conjointement pour apprécier les différentes modalités de ce discours.

Malgré son statut de « père » du roman réaliste haïtien, Marcelin demeure une figure peu étudiée dans le champ de la littérature francophone. Parmi les rares critiques à s'être intéressés à son œuvre, on compte toutefois Léon-François Hoffmann dont les travaux sont pour beaucoup dans la (re)découverte de la littérature haïtienne dans les années 1980 et 1990 aux États-Unis⁵⁶. La monographie qu'il a consacrée à l'auteur – la seule qui existe à ce jour – est un ouvrage riche d'informations biographiques et d'interprétations thématiques de ses écrits fictionnels et politiques⁵⁷. Mais en contestant la valeur ethnographique des romans de Marcelin qui « n'avait rien d'un anthropologue » d'après lui, L.-F. Hoffmann a négligé l'importance de son effort de décolonisation de la couleur locale comme geste préliminaire à la reconstruction d'une culture locale à laquelle s'appliqueront les ethnologues haïtiens du XXème, Price-Mars en tête. De la même façon, Jean Jonassaint ne voit dans la tendance de Marcelin « à basculer continuellement le récit dans le commentaire [...] et le texte [...] vers l'encyclopédique, plus précisément l'ethnographique » qu'un fait narratologique dans la mesure où elle découle de la nécessité pour l'écrivain d'« établir des ponts entre les sémiotiques indigènes et allogènes »⁵⁸. C'est D. Desormeaux qui, au fond, semble accorder le plus d'importance au projet anthropologique de Marcelin lorsqu'il déclare dans l'introduction de sa récente édition critique de *Thémistocle* que le romancier avait l'« ambition de remplacer l'anthropologie par la fiction » et de faire de cette

⁵⁶ Voir, par exemple, Léon-François Hoffmann, *Le roman haïtien. Idéologie et structure*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1982 ; ou encore Léon-François Hoffmann, *Littérature d'Haïti*, Vanves, EDICEF, 1995.

⁵⁷ Léon-François Hoffmann, *Frédéric Marcelin. Un Haïtien se penche sur son pays*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2006

⁵⁸ Jean Jonassaint, *Des romans de tradition haïtienne. Sur un récit tragique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 129-130.

dernière une « une composante du questionnement sur l'Homme haïtien »⁵⁹. C'est ce projet de reconstruction de l'imaginaire anthropologique par le biais d'une poétique réaliste et régionaliste que nous dévoilerons grâce à un va-et-vient constant entre le savoir des anthropologues et la vision de l'écrivain.

Depuis les années 1980, la question des rapports entre anthropologie et littérature a nourri bien des débats au sein des sciences sociales et des études littéraires. De part et d'autre de l'Atlantique, on a assisté à la naissance d'une « crise de la représentation » tout aussi poétique que politique faisant suite à la fin des grands empires et à ce qu'on a désormais pris l'habitude d'appeler le « retour du terrain ». Caractérisée par une réflexion critique sur les tropes et autres dispositifs rhétoriques du discours socio-scientifique, cette crise a donné lieu à d'infinis retournements de la question de l'objectivité, de la réflexivité ou encore de l'autorité des énoncés anthropologiques. À grands coups de théorie postmoderne, on s'est attaché à déconstruire les textes ethnographiques pour comprendre la façon dont ceux-ci, à partir de notes prises sur le vif du terrain, en arrivaient au discours discipliné de la monographie savante.

Si le débat s'est apaisé depuis la parution du célèbre ouvrage de James Clifford et George E. Marcus qui inaugura cette période de crise aux États-Unis⁶⁰, la question d'une perméabilité des terrains littéraire et anthropologique reste une préoccupation importante des chercheurs⁶¹. La

⁵⁹ Daniel Desormeaux, « Introduction », in Frédéric Marcelin, *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, texte établi et présenté par Daniel Desormeaux, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2017, p. 36-36.

⁶⁰ Voir James Clifford et George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986; suivi de près par Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

⁶¹ Voir, entre autres, Vincent Debaene, *L'adieu au Voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010 ; Anke Birkenmaier, *The Specter of Race: Latin American Anthropology and Literature between the Wars*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2016 ; Tim Watson, *Culture Writing: Literature and Anthropology in the Midcentury Atlantic World*, New York, Oxford University Press, 2018 ; ou Justin Izzo, *Experiments with Empire: Anthropology and Fiction in the French Atlantic*, Durham/Londres, Duke University Press, 2019.

présente étude, qui doit beaucoup à ces travaux aux niveaux historique, théorique et méthodologique, se propose donc de faire la lumière sur l'un des silences qui perdurent dans cette conversation anthropologico-littéraire : celui de l'entre-deux-mondes franco-haïtien des XIXème et XXème siècles.

Plan de l'étude

Le premier chapitre, « Un médecin en campagne : Louis Joseph Janvier entre marronnage scientifique et créolisation littéraire », pose l'interpénétration des savoirs comme principe fondamental de l'anthropologie anticoloniale et antiraciste de Janvier. Il s'agira, dans un premier temps, de démontrer la façon dont son premier ouvrage, *Phtisie pulmonaire*, répond aux théories racistes de la pathologie comparée et aux visées impérialistes de la géographie médicale au moyen d'un contre-discours poétique incarné dans la figure du paysan haïtien et de son ancêtre le marron. Nous poursuivrons alors notre reconstruction de la campagne lancée par Janvier avec une lecture conjointe des *Détracteurs de la race noire* et de *La République d'Haïti et ses visiteurs*, deux textes visant à dénoncer les préjugés des voyageurs qui, par leurs récits fictionnels, facilitent la circulation de stéréotypes et renforcent les théories racistes des savants. Dans un troisième temps, nous nous replacerons plus spécialement dans le contexte de la Société d'anthropologie de Paris pour faire la lumière sur les efforts mis en œuvre par Janvier afin de transformer la discipline à partir de ses structures internes. Enfin, nous nous intéresserons à son étude sur « L'évolution littéraire en Haïti » et à sa nouvelle historique *Le Vieux Piquet* pour illustrer le mouvement de créolisation des sciences sociales qu'il a opéré en passant d'une exploration anthropologique du champ littéraire haïtien à une expérimentation sur les formes de l'histoire en Haïti.

Dans le deuxième chapitre, « Du droit à l'indiscipline : Anténor Firmin et la justice raciale entre sciences sociales et littérature », nous examinerons le principe d'*indiscipline* sur lequel reposent la pensée et la pratique anthropologiques de Firmin. Particulièrement visible dans *De l'égalité des races humaines*, cette stratégie visant à démonter l'appareil idéologique de la doctrine inégalitaire et à repousser les limites de la discipline en la confrontant à ses propres contradictions donnera lieu, comme nous le verrons tout d'abord, à un long procès des théories et méthodes de l'anthropologie raciale. Il s'agira ensuite de démontrer comment cette critique immanente de la discipline l'a poussé à confronter le savoir anthropologique à son *autre littéraire* pour remonter aux origines même du préjugé racial sur lequel se fonde l'édifice d'un racisme qui ne saurait être scientifique. Dans un troisième temps, nous porterons une attention toute particulière à la pratique d'écriture de Firmin dont le principe d'indiscipline permet, d'une part, de révéler la dimension fictionnelle de l'objectivité discursive des anthropologues, et, d'autre part, de proposer une reconstruction de la discipline à partir d'une revendication politique et poétique de sa subjectivité auctoriale. Face à l'obstination d'une anthropologie qui ne démord pas de ses préjugés, Firmin se tournera alors vers la sociologie en espérant y trouver un espace propice à sa réflexion sur le rôle de la langue et de la littérature dans l'étude de la « civilisation ». Nous reviendrons donc sur son expérience au sein de la Société de sociologie de Paris, ainsi que sur le texte méconnu de sa préface aux *Feuilles de chêne* (1901) du poète haïtien Paul Lochard, afin d'explorer les potentialités épistémologiques de la liminalité de son projet politico-scientifico-littéraire.

Le troisième et dernier chapitre de cette étude, « Pour un réalisme ethnographique : Frédéric Marcelin, la couleur locale et la littérature nationale », nous amène à considérer la naissance d'un discours anthropologique dans la littérature haïtienne. Dans un premier temps, il s'agira d'illustrer la façon dont le premier roman de Marcelin, *Thémistocle*, passe d'une critique

politique de l'histoire du présent à une exploration ethnographique de la communauté paysanne et de sa culture jusqu'alors négligées par les romanciers. Viendra alors le moment de s'attarder sur la reconfiguration théorique que Marcelin opère dans son usage de la notion de « couleur locale » pour démontrer comment celle-ci traduit en fait une tentative de décolonisation du regard sur les campagnes haïtiennes destinée à (faire) revivre l'expérience sensible d'une *culture locale* en marge des structures politiques de l'État. Après cette immersion dans l'univers paysan et son folklore, la représentation du vodou, alors considéré comme la marque indélébile d'une « barbarie » africaine, devient un enjeu majeur du discours autoethnographique du roman. Avant de suivre Marcelin sur le terrain d'une fiction allant à rebours des scènes de festins cannibales « rapportées » par les voyageurs, nous ferons donc un bref retour en arrière pour exposer la façon dont les croyances et pratiques spirituelles de la paysannerie se sont construites dans l'imaginaire franco-haïtien tout au long du XIX^{ème} siècle. Enfin, dans le dernier temps de l'analyse, nous procéderons à une lecture combinée de *Thémistocle* et de *Mama* pour y déceler les origines d'une réhabilitation du vodou qui, une génération plus tard, servira de ciment à la construction d'une culture nationale haïtienne et fournira un objet d'étude tout trouvé au milieu embryonnaire de l'anthropologie afro-américaniste.

CHAPITRE 1

Un médecin en campagne :

Louis Joseph Janvier entre marronnage scientifique et créolisation littéraire

D'un laboratoire à l'autre

Le 1er mars 1877, le président de la Société d'anthropologie de Paris, Félix-Henri de Ranse, portait à l'attention de ses confrères une lettre adressée à la Société par un certain Archimède Désert, récent lauréat de la Faculté de médecine de Paris¹ : « Sur le point de partir et devant avoir un service hospitalier à Port-au-Prince (Haïti) », le Dr. Désert y exprimait son désir de « se mettre à la disposition de la Société d'anthropologie pour les recherches qu'elle pourrait avoir à faire sur la race nègre » et demandait donc qu'on lui communiquât « quelques instructions à ce sujet »². Dans la foulée, on désigna une commission de rédaction réunissant, entre autres, Paul Broca, Paul Topinard, Louis-Alphonse Bertillon et Arthur Bordier, son rapporteur³. Et c'est ainsi qu'allait paraître l'année suivante, dans les *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, les « Instructions pour un médecin d'hôpital à Port-au-Prince (Haïti) » de Bordier, texte d'une

¹ On sait peu de chose à propos du Dr. Désert si ce n'est, premièrement, qu'il fit partie de cette première cohorte d'étudiants boursiers envoyés par le gouvernement haïtien à Paris pour y poursuivre leurs études de médecine ; deuxièmement, qu'il fut l'auteur d'une thèse de doctorat intitulée *Des dilatations lymphatiques* (1877) ; troisièmement, qu'il fut élu membre titulaire de la Société d'anthropologie le 5 avril 1877, soit un mois après la réception de cette lettre ; quatrièmement, qu'il fut chargé à son retour en Haïti d'enseigner la physiologie à l'École de médecine de Port-au-Prince ; et enfin, qu'il fut nommé en 1879 directeur de cette école par le président Lysius Salomon (1879-1888) (Catts Pressoir, *La médecine en Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie modèle, 1927, p. 81-85).

² « Correspondance », *Bulletins de la Sociétés d'anthropologie de Paris*, vol. 12, 2ème série, 1877, p. 138.

³ Ancien élève de Broca, Bordier était chef de clinique à la Faculté de médecine de Paris au moment de son élection à la Société en 1876. Deux ans plus tard, il fut nommé à la chaire de géographie médicale de la toute récente École d'anthropologie de Paris ; il l'occupera jusqu'en 1895, avant de quitter Paris pour prendre la direction de l'École de médecine de Grenoble (où il enseignait déjà l'histoire naturelle). En 1894, Bordier y a déjà créé la Société dauphinoise d'ethnologie et d'anthropologie, dont il sera le secrétaire général jusqu'à son décès en 1910. Pour plus d'informations sur Bordier et son œuvre, voir la bibliographie partielle et la notice nécrologique que le président de la Société dauphinoise lui consacre, A. Picaud, « Le Docteur Arthur Bordier », *Bulletin de la Société dauphinoise d'ethnologie et d'anthropologie*, vol. 17, no. 1-2, mars-juin 1910, Grenoble, Allier Frères, 1911, p. 11-20.

quarantaine de pages destiné à compléter les *Instructions générales pour les recherches anthropologiques* (1864) de Broca⁴.

À la différence de l'imposant manuel de Broca, les « Instructions » de Bordier visaient toutefois un lectorat de professionnels résolument plus ciblé : le corps des médecins affectés au traitement de patients « noirs » ou « mulâtres » dans les hôpitaux et dispensaires haïtiens. Selon Bordier, il se présentait là « une occasion unique » pour l'avancement de la connaissance anthropologique, car ces « nègres créoles, mais nègres de toute provenance africaine, [...] peuvent [...] êtres pris comme fournissant, sur chaque question qui intéresse la race nègre, un renseignement moyen » ; de plus, « [l]es renseignements qu'un médecin peut être à même de recueillir sont [...] d'un ordre tout spécial, et différents de ceux que les voyageurs, même ceux qui sont initiés à la science médicale, peuvent recueillir »⁵. Pour ce professeur de géographie médicale à l'École d'anthropologie de Paris, il s'agissait donc de combler en premier lieu de profondes lacunes dans le domaine de la pathologie comparée des races humaines, « branche si importante, et jusqu'ici la plus négligée pourtant, de l'anthropologie », en examinant les « immunités pathologiques », les « aptitudes pathologiques spéciales » ou encore le « *génie morbide* du nègre » et en renseignant « par la physiologie pathologique la physiologie normale d'une race dont l'anatomie (et encore l'anatomie grossière) a jusqu'ici préoccupé exclusivement les anthropologistes »⁶.

S'inspirant des travaux de Jean-Cristian-Marc Boudin, inventeur oublié de la géographie médicale, Bordier part du principe que la diversité des comportements et réactions pathologiques

⁴ Les *Instructions* de Broca, dont une nouvelle édition revue et augmentée allait voir le jour en 1879, devaient fournir un cadre théorique et méthodologique à la collecte de données anthropologiques *sur le terrain*. Inutile de dire, cependant, que ce *terrain* restait tributaire des exigences racialistes de « l'anthropologie de cabinet » parisienne. Pour un historique de la publication et de la diffusion de cet ouvrage, voir Paul Broca, *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*, 2ème édition, Paris, G. Masson, 1879, p. v-viii.

⁵ Arthur Bordier, « Instructions pour un médecin d'hôpital à Port-au-Prince (Haïti) », *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 2, 2ème série, 3ème fascicule, Paris, G. Masson, 1882, p. 209.

⁶ *Ibid.*, p. 209-10.

chez l'être humain atteste de l'existence de « caractères » anatomiques et physiologiques propres à chaque race⁷. Mais davantage qu'à la hiérarchisation de ces caractères, c'est à leur identification et à leur observation qu'il prétend s'intéresser. Aussi s'empresse-t-il d'affirmer que « dans l'études des différences anatomiques, physiologiques ou pathologiques de la race nègre, nous ne cherchons pas à voir et nous n'admettons des caractères qu'on nomme trop souvent d'*infériorité* ou de *supériorité*. Nous cherchons des *caractères* ; voilà tout »⁸. Il suffirait d'ailleurs d'observer le parcours du Dr. Désert, poursuit-il, « qui appartient lui-même à la race nègre », pour reconnaître définitivement « que l'élévation de l'esprit appartient à toutes les races »⁹. Une lecture même superficielle des « Instructions » n'est pourtant pas sans révéler la tendance manifeste de leur auteur à présenter le corps noir comme l'incarnation d'une étape *intermédiaire* dans l'évolution anatomique et physiologique du genre humain. De toute évidence, la « question raciale » reste au centre du projet scientifique de Bordier, et il n'hésitera guère à le souligner dans son cours de géographie médicale (dispensé le 26 mars 1879 à l'École d'anthropologie) en insistant sur la contribution future de cette discipline « à la solution difficile du problème des races humaines »¹⁰. Peu importe la façon dont il entend aborder cette question, la géographie médicale participe donc de ce vaste projet épistémologique et politique consistant à faire du « nègre » un objet de connaissance et de pouvoir¹¹. Et ce n'est pas un hasard si son développement dans la deuxième

⁷ Chirurgien militaire de formation, Boudin est l'auteur d'un *Essai de géographie médicale ou étude sur les lois qui président à la distribution géographique des maladies ainsi qu'à leurs rapports topographiques entre elles* (1843) et, plus tard, d'un important *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques* (1857). Il deviendra lui aussi membre titulaire de la Société d'anthropologie quelques mois après sa création, avant d'en être nommé président en 1862. Sur le développement de la géographie médicale, voir Mirko Drazen Grmek, « Géographie médicale et histoires des civilisations », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 18ème année, no. 6, 1963, p. 1071-97 ; et Henri Picheral, « Géographie médicale, géographie des maladies, géographie de la santé », *Espace géographique*, vol. 11, no. 3, 1982, p. 161-75.

⁸ Bordier, « Instructions », *op. cit.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*, p. 210-11.

¹⁰ Arthur Bordier, « Cours de géographie médicale », *La Gazette médicale de Paris*, 50ème année, 6ème série, vol. 1, no. 15, 12 avril 1879, p. 190.

¹¹ Comme le rappelle l'historien Warwick Anderson, « jusqu'au tout début du XXème siècle, la médecine était tout autant un discours d'implantation coloniale qu'un moyen de connaître et de maîtriser la maladie [*until the early*

moitié du XIX^{ème} siècle avait coïncidé avec le déferlement d'une nouvelle vague d'expansion coloniale sur les régions tropicales du globe¹².

Loin d'obscurcir les liens entre colonialisme et science, Bordier ira jusqu'à les présenter comme les deux facettes d'un seul et même effort. Dans *La géographie médicale* (1884), il pose par exemple les bases de cette interdépendance sous la forme d'un double questionnement : d'une part, « comment nous comporter avec les races indigènes, si nous ne connaissons pas non seulement leurs mœurs et leurs coutumes, leur génie intellectuel, mais aussi leur tempérament, leurs aptitudes pathologiques, leur génie morbide ? » ; d'autre part, « [c]omment diriger nos compatriotes [...] sur telle colonie ou sur telle partie d'une colonie si nous n'avons étudié au préalable l'action du climat général de la colonie et du climat spécial de ses principales régions sur nos compatriotes en général [...] ? »¹³. Et l'auteur de surenchérir dans un autre ouvrage, *La colonisation scientifique et les colonies françaises* (1884), avec une critique ouvertement lancée aux administrateurs et fonctionnaires coloniaux qui, déplore-t-il, « pensent pouvoir coloniser un pays tout différent du leur, sans tenir compte des enseignements de la climatologie médicale, de

twentieth century, medicine was as much a discourse of settlement as it was a means of knowing and mastering disease] » (Warwick Anderson, *The Cultivation of Whiteness: Science, Health, and Racial Destiny in Australia*, Melbourne, Melbourne University Press, 2002, p. 4). Sur le rôle de la médecine dans l'entreprise coloniale, voir aussi Megan Vaughan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991 ; ou Warwick Anderson, « Disease, Race, and Empire », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 70, no. 1, printemps 1996, p. 62-67.

¹² En France, comme le rappelle l'historien Eric T. Jennings, « l'enthousiasme suscité par cette vague d'expansion coloniale fut tempéré par de profondes craintes. [...] [C]ette seconde vague coloniale, entièrement dirigée vers le monde tropical, allait être contrôlée et surveillée par des légions d'hygiénistes et de spécialistes en médecine tropicale [...]. Les difficultés liées à l'acclimatation étaient reconnues, mais les impératifs politiques, la soi-disant mission civilisatrice de la France, et son besoin de s'affirmer en dehors de l'Europe après 1870, l'emportèrent sur ces obstacles. En ce sens, les inquiétudes soulevées par Thibault et Boudin ne firent qu'accroître la médicalisation de l'entreprise coloniale française [*the enthusiasm elicited by this wave of colonial expansion was tempered by profound fears. (...) (T)his second colonial wave, entirely directed at the tropical world, would be controlled and monitored by legions of hygienists and specialists of tropical medicine (...). The difficulties of achieving acclimatization were acknowledged, but political imperatives, France's so-called civilizing mission, and its necessity to assert itself outside of Europe after 1870, outweighed those obstacles. In this sense, the concerns raised by Thibault and Boudin only served to heighten the medicalization of the French colonial enterprise*] » (Eric T. Jennings, *Curing the Colonizers: Hydrotherapy, Climatology, and French Colonial Spas*, Durham/Londres, Duke University Press, 2006, p. 36).

¹³ Arthur Bordier, *La géographie médicale*, Paris, C. Reinwald, 1884, p. ix.

l'anthropologie et de l'ethnologie » et qui « croient n'avoir qu'à gouverner et à diriger, alors qu'ils devraient se borner à faciliter les échanges et à acclimater les uns aux autres et tous au pays nouveau », puisque l'« acclimatation, celle des animaux et des plantes, [...] celle des colons à la colonie, enfin celle des indigènes à la civilisation nouvelle qu'on leur apporte, c'est là presque toute la science de la colonisation »¹⁴. Pour Bordier, on l'aura compris, la politique coloniale ne peut être que scientifique, et c'est la raison pour laquelle il compte sur le concours de ces médecins en position d'observer *sur le terrain* l'évolution anatomique, physiologique et pathologique des « colons » et des « indigènes » sous les effets d'une « acclimatation » à la fois naturelle et culturelle¹⁵.

En Haïti, ces observations s'avèrent d'autant plus décisives que le pays fait figure de potentiel *laboratoire à ciel ouvert* en cette fin de XIX^{ème} siècle. Dans le domaine de l'« anthropologie pathologique de la race noire », on estime en effet qu'Haïti était susceptible de fournir un espace de recherche et d'expérimentation que nul autre territoire (colonisé ou indépendant) ne serait alors en mesure d'offrir. Tel que Bordier le souligne dans ses « Instructions » : « Il se poursuit là une expérience qui offre toutes les garanties scientifiques » du fait qu'elle se déroule en dehors des « conditions vicieuses [que] créait jadis ou crée encore trop

¹⁴ Arthur Bordier, *La colonisation scientifique et les colonies françaises*, Paris, C. Reinwald, 1884, p. xiv-xv.

¹⁵ Pour l'historien Michael A. Osborne, il existe une tension évidente entre la « race » des anthropologues parisiens, Broca en tête, et celle des médecins de marine qui, « en vertu de leur familiarité avec les populations africaines, asiatiques et caribéennes, disposaient de points de vue privilégiés sur la race et le colonialisme. L'anthropologie physique et le racisme fondés sur les prémisses d'une nature inaltérable, malgré leur importance aux yeux des chercheurs parisiens, avaient bien peu de valeur lorsqu'il s'agissait d'étudier les fièvres et de conserver la santé des Européens sous les tropiques. Un nombre considérable de médecin de marine continuèrent à étudier l'homme dans un cadre pluraliste et non-réducteur [...]. Les opinions de Broca et de Gobineau n'étaient pas très utiles pour l'hygiène navale [...] qui au contraire se concentraient sur le tempérament, la constitution et les facteurs locaux [*in virtue of their familiarity with African, Asian, and Caribbean populations had privileged views of race and colonialism. Physical anthropology and a racism founded on the premise of biologically inalterable natures, however valuable to Parisian academics, had precious little value for the study of fevers and the maintenance of European health in the tropics. Significant numbers of naval physicians pursued the study of man within a pluralistic and nonreductive framework (...). Broca and Gobineau's views were not particularly useful for naval hygiene (...) which instead counseled attention to temperament, constitution, and place-based factors*] » (Michael A. Osborne, *The Emergence of Tropical Medicine in France*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, p. 109).

souvent l’esclavage, ou l’état qui lui a succédé, dans les colonies »¹⁶. En vertu de son passé révolutionnaire et de sa présente indépendance, Haïti est donc convoitée pour sa capacité à confirmer une hypothèse qui ne fait guère l’unanimité parmi les membres de la Société d’anthropologie : celle du potentiel d’acclimatation de la « race noire »¹⁷ – question d’une importance cruciale puisqu’il en va, pour ainsi dire, du bon déroulement de la « mission civilisatrice » déployée sur le continent africain¹⁸. De par son exceptionnalité, la République « noire » d’Haïti détiendrait donc, paradoxalement, les clés des deux grandes questions de la science coloniale de l’époque, à savoir : celles de l’*acclimatation* et de la *civilisation*¹⁹.

Il n’est pas étonnant, au vu de pareilles circonstances, qu’une poignée d’intellectuels et de savants haïtiens se soient emparés de ces questions pour investir le champ de l’anthropologie parisienne et enfin répondre aux attaques lancées depuis près d’un siècle contre *leur* peuple et *leur* patrie.

Alors que le Dr. Désert adressait à la Société d’anthropologie une lettre annonçant son départ pour Haïti en 1877, son compatriote Louis Joseph Janvier (1855-1911) se préparait, lui, à faire le voyage en sens inverse. Lauréat d’une bourse octroyée par le gouvernement haïtien, il quitta Port-au-Prince à l’été 1877 pour poursuivre ses études à la Faculté de médecine de Paris, dont il ressortirait quatre ans plus tard après avoir soutenu une thèse de doctorat sous la direction

¹⁶ Bordier, « Instructions », *op. cit.*, p. 235.

¹⁷ En 1864, Boudin était intervenu à la Société pour répondre aux attaques lancées par Bertillon contre sa théorie du « non-cosmopolitisme » de certaines races humaines : « En résumé, M. Bertillon n’a pas produit le moindre fait qui autorise à admettre son hypothèse de l’acclimatation du blanc et du nègre aux Antilles, et nous somme autorisé à conclure, aujourd’hui, comme en 1860 : “L’acclimatation aux Antilles n’est pas démontré” » (Jean-Cristian-Marc Boudin, « Sur le prétendu acclimatation du nègre blanc et du nègre aux Antilles », *Bulletins de la Société d’anthropologie de Paris*, 1ère série, vol. 5, no. 5, août-décembre 1864, p. 838).

¹⁸ Voir Alice Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1890-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

¹⁹ Sur l’exceptionnalisme haïtien, voir Michel-Rolph Trouillot, « The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean, and the World », *Cimarrón: New Perspectives on the Caribbean*, vol. 2, no. 3, 1990, p. 3-12.

du Dr. Michel Peter²⁰. Contrairement à ce qu'a pu en dire la critique, ce premier contact avec le milieu de la médecine parisienne joua un rôle primordial dans l'élaboration, la formulation et la réalisation du projet intellectuel de Janvier²¹. Avant de devenir une personnalité incontournable de la pensée politique haïtienne du XIX^{ème} siècle, Janvier fut en effet un savant dont la pratique intellectuelle résultait de longues années passées à étudier l'humain dans sa dimension physique *et* sociale, naturelle *et* culturelle. Il est donc difficile, sinon même impossible, d'appréhender les divers aspects (politiques ou esthétiques) de sa pensée sans s'intéresser tout d'abord aux fondations scientifiques et méthodologiques qui renseigneront l'ensemble de son œuvre – y compris la matière de son unique roman, *Une chercheuse* (1888), dans lequel Duraciné Vaval notera un « abus de mots archaïques et de mots techniques » doublé d'un étalage excessif de « connaissances en physiologie »²².

Comme ce chapitre se propose de le démontrer, la perméabilité – voire la complémentarité – des savoirs scientifique et littéraire est un aspect fondamental de l'entreprise antiraciste de Janvier. Ce va-et-vient constant entre science et littérature traverse l'ensemble de son œuvre, à commencer par sa thèse de doctorat consacrée à l'étude de la tuberculose où, tel que nous allons le voir, le discours scientifique du médecin s'accompagne d'un contre-discours poétique visant à protéger Haïti des ambitions coloniales de la géographie médicale à travers la figure du marron devenu paysan. Dès lors, nous verrons que les exigences de cette campagne anticoloniale et

²⁰ Archives nationales (France), « Thèse. Procès-verbal », AJ/16/6859.

²¹ Pradel Pompilus, par exemple, estime qu'il est « vraisemblable qu'après sa thèse sur la phtisie pulmonaire il se soit peu intéressé à la médecine » ; si Janvier « continue encore à citer un naturaliste comme Darwin », poursuit-il, « ses auteurs de prédilection sont des anthropologues et des ethnographes comme de Quatrefages, Alfred Maury, Topinard, etc. » (Pradel Pompilus, éd., *Louis Joseph Janvier par lui-même : le patriote et champion de la négritude*, Port-au-Prince, Imprimerie des Antilles, 1976, p. 15). Une telle dichotomie a de quoi étonner, car au niveau épistémologique comme au niveau institutionnel, la médecine demeure virtuellement indissociable de la discipline anthropologique telle qu'elle se conçoit et se pratique à cette époque.

²² Duraciné Vaval, *Histoire de la littérature haïtienne ou « l'âme noire »*, Port-au-Prince, Auguste Héreaux, 1933, p. 146.

antiraciste l'ont obligé à prendre position, publiquement, contre la vulgarisation de théories raciales depuis longtemps colportées par des écrivains voyageurs venus chercher en Haïti la confirmation de leurs préjugés²³. À travers une lecture successive des *Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* (1882) et de *La République d'Haïti et ses visiteurs* (1883), il s'agira donc d'examiner la façon dont Janvier a pu se servir de ce discours viatique comme d'un prétexte à l'élaboration d'une anthropologie *en marge* et *à rebours* de sa pratique institutionnelle, c'est-à-dire celle qui demeure confinée dans les travaux de la Société d'anthropologie de Paris. Dans un troisième temps, nous reviendrons alors sur son expérience *au sein* de cette prestigieuse société savante où il tenta de remédier aux obsessions et contradictions de la discipline en posant Haïti comme l'exemple paradigmatique d'une évolution visible à travers le prisme de la créolisation. Enfin, nous nous pencherons sur la façon dont, face à l'obstination des savants occidentaux, il s'est peu à peu tourné vers la littérature haïtienne non seulement pour affirmer l'existence d'une culture haïtienne à part entière, mais aussi pour ouvrir les chantiers de l'anthropologie à de nouveaux horizons.

Médecine romantique et marronnage scientifique

Pour comprendre le lien entre science et littérature dans l'entreprise antiraciste de Janvier, il convient tout d'abord de revenir sur l'épisode de sa formation médicale en prêtant une attention toute particulière à son premier ouvrage, *Phtisie pulmonaire. Causes – traitement préventif* (1881). C'est d'autant plus important que la publication de cette thèse s'inscrit dans le cadre d'un discours transatlantique de pathologisation du corps noir qui, aux États-Unis notamment, se manifeste sous

²³ Marlene L. Daut verra dans les énoncés de cette campagne une préfiguration de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une « théorie critique de la race comparée [*comparative critical race theory*] » (Marlene L. Daut, « Caribbean 'Race Men': Louis Joseph Janvier, Demesvar Delorme, and the Haitian Atlantic », *L'Esprit Créateur*, vol. 56, no. 1, printemps 2016, p. 13).

la forme d'un débat sur la corrélation entre tuberculose et race, le taux de mortalité y étant trois fois plus élevé chez les Afro-Américains que chez les blancs²⁴. Mais avant de présenter Janvier (à la lumière de ses travaux futurs) comme l'auteur d'une thèse réfutant toute prédisposition du corps noir – celui de l'Africain comme de l'Afro-descendant – à cette maladie mortelle, il n'est sans doute pas inutile de s'interroger sur la façon dont il est arrivé à une telle conclusion et, surtout, comment il a pu transformer cette conclusion en un argument visant à contrer les desseins colonialistes de la science.

Une chose est sûre, ce n'est pas un hasard si, à son arrivée à Paris, Janvier choisit de s'intéresser à l'étiologie et à la prophylaxie de la phtisie pulmonaire. Comptant à cette époque parmi les premières causes de mortalité en France, elle y hante les corps et les esprits depuis déjà près d'un siècle²⁵. Mal « romantique » par excellence, elle est d'abord considérée comme une maladie héréditaire (paradoxalement liée aux passions individuelles) avant d'être associée plus systématiquement aux miasmes de certains quartiers (des grandes et moyennes villes françaises) et de devenir en fin de compte un véritable fléau social (synonyme de pauvreté, d'insalubrité et de comportements excessifs)²⁶. Malgré une menace toujours plus pesante, il faudra attendre les années 1890 pour que les autorités sanitaires françaises reconnaissent la contagiosité de la maladie et mettent sur pied un véritable plan de « lutte contre la tuberculose »²⁷. C'est dire si, au moment où Janvier compose le texte de sa thèse, le débat fait rage parmi les médecins et hygiénistes français

²⁴ Voir à ce propos l'article de Marion M. Torchia, « The Tuberculosis Movement and the Race Question », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 49, no. 2, été 1975, p. 152-68.

²⁵ Voir Arlette Mouret, « La légende des 150 000 décès par an », *Annales de démographie historique*, 1996, p. 61-84.

²⁶ Pour un exposé historique de l'évolution de la maladie dans l'imaginaire social, littéraire et scientifique, voir Stéphane Henry, *Vaincre la tuberculose (1879-1939) : La Normandie en proie à la Peste blanche*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2013, p. 25-57.

²⁷ Cette prise de conscience tardive fait suite aux expériences du médecin militaire Jean-Antoine Villemin, qui conclut dès 1865 à la transmissibilité de la maladie, puis à la découverte du médecin allemand Robert Koch, qui isole le bacille tuberculeux en 1882 (David Barnes, *The Making of a Social Disease: Tuberculosis in Nineteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 13).

en ce qui concerne les causes et traitements préventifs de la maladie. Ce débat, Janvier y est d'autant plus exposé que Peter, son mentor à la Faculté de médecine, avait été le premier à s'opposer à l'éventuelle contagiosité de la maladie et à dénoncer les dérives antisociales d'une pareille hypothèse²⁸. On comprend mieux, dès lors, comment Janvier a pu se faire le porte-parole d'une médecine à contre-courant de la théorie microbienne et proposer une étiologie obsolète de la maladie²⁹.

Pris dans la dynamique évolutive de théories et de pratiques médicales concurrentes et contradictoires, Janvier avance à tâtons dans son inventaire des causes externes (climats, alimentation, professions, etc.), internes (âge, sexe, constitution, etc.) et pathologiques (diathèses, affections générales et maladies locales) de la tuberculose. De même, lorsqu'il aborde la partie thérapeutique et prophylactique de son étude, c'est encore ce principe de précaution qui détermine l'économie de son propos. Yves Chemla ne s'est donc pas trompé en évoquant – ne serait-ce que passagèrement – les « présumés hygiénistes » du discours de Janvier³⁰. Comme l'a démontré le sociologue Bruno Latour, s'il est un trait qui caractérise la rhétorique hygiéniste française et la différencie du reste de la littérature médicale de l'époque, c'est celui d'une « accumulation de conseils, de précautions, de recettes, d'avis, de statistiques, de remèdes, de règlement, d'anecdotes, d'études de cas »³¹. Les travaux du médecin français Apollinaire Bouchardat, auteur de l'imposant

²⁸ *Ibid.*, p. 81. Selon David Barnes, la thèse de la « contagion était vue moins comme une nouvelle idée révolutionnaire que comme une relique du passé, une vulgaire superstition conservée par des masses mal informées. De nombreux docteurs fidèles aux perspectives optimistes du positivisme considéraient la contagion comme un préjugé qui inspirait la peur parmi la populace, dressait les citoyens les uns contre les autres et stigmatisait les malades en faisant d'eux des ennemis des sains [*contagion was seen less as a revolutionary new idea than as a relic of the past, a vulgar superstition kept alive by the uninformed masses. Many doctors committed to the optimistic outlook of positivism viewed contagion as a prejudice that inspired fear among the populace, pitted citizen against citizen, and stigmatized the sick as enemies of the healthy*] » (*ibid.*, p. 41).

²⁹ À propos de la querelle entre Peter et Pasteur, voir Bruno Latour, *Les microbes. Guerre et Paix, suivi de Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié, 1984, p. 35-36

³⁰ Yves Chemla, « Louis-Joseph Janvier, Écrivain national », *Francofonie*, no. 49, automne 2005, p. 10.

³¹ Latour, *Les microbes, op. cit.*, p. 25.

Traité d'hygiène publique et privée basée sur l'étiologie (1881), fourniraient d'ailleurs un exemple type de cette rhétorique cumulative. Or, justement, Bouchardat figure en tête des savants auxquels Janvier avoue avoir fait de « larges emprunts » dans ses recherches³². Il est donc tout naturel que son étude reprenne les grands traits de ce style hygiéniste hérité d'une conception multi-causale de la maladie. Ceci dit, on aurait tort de réduire ce texte à un simple travail de mimétisme – comme on l'a souvent fait, du reste, à propos de la pensée et de la littérature haïtiennes du XIX^e siècle en général.

Parallèlement à ce discours médical se déploie en effet un discours poétique visant à déstabiliser, sinon même à désarçonner, l'empire de la science occidentale sur ses « sujets » colonisés et racisés. Au centre de cet autre discours figure tout d'abord le paysage haïtien – ou plutôt, l'exceptionnalité du paysage phtisique haïtien. Au détour d'une réflexion sur la répartition de la tuberculose dans le monde, et plus particulièrement aux Antilles, Janvier en vient alors à contredire la géographie médicale de Boudin, pour qui l'« étude de la phthisie [*sic*] dans les pays chauds est loin de dénoter une diminution de fréquence de cette affectation », celle-ci étant « incomparablement plus fréquente dans les îles du golfe du Mexique, que dans les portions de la zone torride appartenant à l'ancien continent »³³. Plus encore, Janvier dénonce les remarques d'Auguste-Frédéric Dutrouleau, ancien médecin de la marine française stationné en Martinique et en Guadeloupe, au dire duquel la tuberculose serait « plutôt favorisée que contrariée » par le climat des Antilles où on la « rencontre[rait] dans toutes les classes, quoique la classe de couleur en soit plus affectée »³⁴. Au premier comme au second – et surtout au second – Janvier rétorque qu'en

³² Louis Joseph Janvier, *Phthisie pulmonaire. Causes – traitement préventif*, Paris, A. Parent, 1881, p. xviii.

³³ Jean-Cristian-Marc Boudin, *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques*, vol. 2, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1857, p. 629.

³⁴ Auguste-Frédéric Dutrouleau, « Antilles », in Amédée Dechambre, éd., *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, vol. 5, Paris, Victor Masson et fils, 1866, p. 339.

« Haïti, [...] île montagneuse par excellence, assez grande et assez élevée pour que ses côtes seulement soient balayées par les vents de la mer, la phtisie est très rare dans les campagnes »³⁵. De manière générale, elle serait quasiment inexistante dans le pays, « excepté deux ou trois grandes villes » où elle entraînerait « une mortalité qui d'ailleurs ne dépasse pas les 5 ou 6 pour 100 »³⁶.

Certes, cette répartition géographique de la maladie en dit autant – sinon plus – sur les influences littéraires de Janvier que sur la réalité épidémiologique du pays³⁷. Mais ce qui importe ici, c'est surtout la façon dont Janvier transpose cette dichotomie entre villes et campagnes sur le territoire haïtien pour la mettre au service de son projet politico-scientifique. Le tableau qu'il dresse de la capitale haïtienne, « où la vie de bureau, des grands comptoirs, des grandes administrations, retient les hommes captifs tout le jour, où l'on a toutes les facilités et toutes les séductions d'une vie de trop peu d'exercices physiques et le soir peut-être quelque peu libertine », offre une critique acerbe de la modernité (post)coloniale³⁸, le contraste apparaissant très nettement entre l'atmosphère captive et les mœurs dépravées du milieu urbain d'un côté, et l'horizon ouvert et l'air pur des campagnes haïtiennes de l'autre³⁹. Cette opposition est d'autant plus flagrante qu'elle s'opère à travers une rupture marquée entre le discours du savant et le récit

³⁵ Janvier, *Phtisie pulmonaire, op. cit.*, p. 30.

³⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁷ La littérature du XIX^{ème} siècle est de bout en bout traversée par la figure du poitrinaire qui hante les rues des grandes citées européennes. Chez les romantiques, c'est l'être fragile qui succombe à des passions dont la ville et ses tentations ne font qu'attiser le feu ; chez les réalistes, c'est l'ouvrière qui travaille jusqu'à son dernier souffle dans les ateliers parisiens pour s'éteindre dans un taudis surpeuplé des faubourgs. Pour un bref aperçu de cette évolution de la maladie dans la littérature française du XIX^{ème} siècle, voir Pierre Bourgeois, « La Phtisie romantique », *Histoire des sciences médicales*, vol. 21, no. 3, 1987, p. 235-244.

³⁸ Janvier, *Phtisie pulmonaire, op. cit.*, p. 31.

³⁹ Doris Garraway nous aide ici à saisir les implications de cette critique dans sa refonte du concept de libertinage « non pas simplement comme la déviance morale de sujets coloniaux particuliers mais plutôt comme une économie libidinale sous-tendant des rapports de pouvoir fondés sur l'exploitation entre blancs, non-blancs libres et esclaves dans les colonies [*not merely as the moral deviance of particular colonial subjects but rather as a libidinal economy undergirding exploitative power relations between whites, free nonwhites, and slaves in the colonies*] » (Doris Garraway, *The Libertine Colony : Creolization in the Early French Caribbean*, Durham/Londres, Duke University Press, 2005, p. 26).

autobiographique de l'auteur. Sans suture, Janvier évoque en effet le souvenir de son expérience « dans les mornes de l'Anse-à-Veau (janvier 1876) », où il avait pris l'habitude de « [s]e baigner dès l'aurore dans une rivière aux eaux délicieusement froides et fortifiantes », de « monter à cheval, ou chasser, ou pêcher tout le long du jour », de « se coucher à neuf heures du soir, éreinté » pour « se réveiller à cinq heures du matin – et recommencer »⁴⁰. D'où ce constat : « la montagne c'est le paradis »⁴¹.

Janvier est loin d'être le seul à encenser l'hygiène de la vie montagnarde à cette époque. En l'absence d'un remède miracle contre la tuberculose, les médecins – à commencer par Peter – n'ont eu de cesse de prescrire des séjours en altitude où l'oxygène raréfié devait favoriser une gymnastique pulmonaire salubre⁴². Ce serait toutefois ignorer les particularités du discours de Janvier que de conclure à un simple plaidoyer hygiéniste et aérothérapeutique. Tout se passe en effet comme s'il était happé, ici, par ce qu'il décrit comme la « poésie de l'existence dans les montagnes » d'Haïti⁴³. Rappelé au souvenir de son séjour à Anse-à-Veau, il semble se laisser tenter par une ascension vers les sommets de sa chère patrie, et, dans une note de bas de page trop visible pour n'être que marginale, il déclare :

Pardon de parler de moi. Je connais le nom de Pascal.

J'ai toujours aimé les paysans et envié leur genre de vie. J'adore la montagne. Est-ce atavisme moral ? Peut-être bien !

Je garde un profond et durable souvenir de reconnaissance aux montagnards et aux montagnes de la Vallée de l'Asile de l'Anse à Veau. [...] Ils me sont amis les uns et les autres, les hommes et les choses, et je les aime comme si j'étais né parmi eux et au milieu d'elles.

⁴⁰ Janvier, *Phtisie pulmonaire*, *op. cit.*, p. 260.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² En l'absence d'un remède miracle, les médecins auront recours à l'aérothérapie jusqu'à la fabrication d'un vaccin au début du XX^e siècle (Sabine Barles, *La ville délétère : médecins et ingénieurs dans l'espace urbain, XVIII^e - XIX^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 1999, p. 329). Voir aussi Daniela Vaj, « La géographie médicale et l'immunité phtisique des altitudes : aux sources d'une hypothèse thérapeutique », *Revue de géographie alpine*, vol. 93, no. 1, 2005, p. 21-33.

⁴³ Janvier, *Phtisie pulmonaire*, *op. cit.*, p. 260.

J'étais arrivé dans ces montagnes si maigre et si chétif qu'il m'était presque impossible de me tenir à cheval ; lorsque j'en descendis, seulement vingt jours plus tard, à la ville de l'Anse à Veau, j'avais tellement grossi que je ne pouvais plus entrer dans mes habits de ville. Ils craquaient de partout.

Je remercie ici mon excellent ami le D^r Philoxène Zéphyr qui m'avait amené avec lui de Port-au-Prince à l'Anse à Veau.

Les montagnes de l'Anse à Veau ont été mon chemin de Damas. Depuis que je les ai quittées j'ai été converti à l'hygiène. Au moment où j'écris ces lignes, – Paris, mai 1881, je crève de sang et de santé. Il y a cinq ans, je n'avais guère de santé et j'avais encore moins de sang que de santé⁴⁴.

Les lecteurs de Jules Michelet – que Janvier ne cesse de citer dans l'ensemble de son œuvre, y compris dans cette étude – ne manqueront pas de reconnaître l'influence de l'historien romantique sur l'imaginaire du jeune médecin. À n'en pas douter, l'auteur de *La Montagne* (1868) y fut pour beaucoup dans cet hommage quasi-mystique aux mornes haïtiens et à leurs habitants⁴⁵. Mais il ne fut pas le seul, puisqu'on retrouve aussi les échos romantiques de la poésie d'Oswald Durand, célèbre chantre de la nature haïtienne, dont Janvier célébrera le patriotisme littéraire quelques années plus tard⁴⁶. Avant de s'attarder sur le rôle de ce romantisme bucolique dans le discours scientifique de Janvier, il faut toutefois comprendre comment celui-ci s'inscrit dans le contexte d'un discours environnemental et climatologique aux dimensions géopolitiques autrement plus vastes.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ D'après le philosophe François Dagognet, le « romantisme de Jules Michelet, partiellement responsable de cette religion de la montagne et de son pouvoir dans la guérison, sous-entend cette mythologie aérothérapique, le goût vivifiant de l'élévation, mais il le mêle à un empirisme de sage et le cache sous des débordements poétiques. Michelet, le poète de l'amour, du sang et de la circulation, de la pulsation et de la vie, s'attache à vouloir guérir aussi bien que l'enfant malingre la jeune chlorotique, les maladies de langueur, l'anémie et l'asthénie, et, en même temps, son époque, son temps de défaillance et de dispersion. Il valorise la montagne et la comble de forces médicatrices imaginaires, la charge d'un potentiel de santé dont, sorcier moderne, il prône l'emploi » (François Dagognet, « La cure d'air : essai sur l'histoire d'une idée en thérapeutique médicale », *Thalès*, vol. 10, 1959, p. 81).

⁴⁶ Dans son poème intitulé « Si ! », Durand revendique justement l'*haïtianité* de sa matière poétique : « Mais, je ne connais que nos mornes / Où se penchent les bananiers ; / Nos cieux, nos horizons sans bornes, / Nos bois, nos zéphyr printaniers » (Oswald Durand, *Rires et pleurs*, vol. 2, Paris, Éditions Crété, 1896, p. 10). Sur le romantisme de Durand, voir Martha K. Cobb, « French Romanticism in a Haitian Setting: the Poetry of of Oswarld Durand », *CLA Journal*, vol. 16, no. 3, mars 1973, p. 302-11.

Passée cette dichotomie médico-littéraire entre villes et campagnes, l'air pur des mornes haïtiens est directement lié au discours anticolonial et antiraciste de Janvier. Car si la théorie microbienne ne faisait pas encore l'unanimité chez les savants français à l'époque de la parution de *Phtisie pulmonaire*, son adoption rapide par la médecine coloniale allait, elle, donner lieu à de nouveaux développements dans l'évolution du discours sur les pathologies tropicales⁴⁷. Jusque dans les années 1870, on considérait encore les régions chaudes du globe comme des espaces infestés de miasmes où les européens étaient en proie à des phénomènes de putréfaction physique et de dégénération morale. Mais déjà, à partir des années 1880, les médecins stationnés dans ces régions commencèrent à faire le lien entre la spécificité du climat tropical et la présence de certaines maladies contagieuses. À mesure que les microbes vinrent remplacer les miasmes dans l'imaginaire médical, les valeurs morales autrefois associées aux seconds finirent par se transférer aux populations porteuses des premiers, et le projet d'« assainissement » de la nation française initié dans les années 1880 et 1890 s'exporta vers les colonies sous la forme d'un acte symbolique de « nettoyage » de l'Empire⁴⁸. Le texte de Janvier, quoiqu'il anticipe quelque peu le moment de cette « pasteurisation » des tropiques, est tout entier marqué par ce contexte médico-colonial⁴⁹. Et c'est en ce sens que l'esthétique bucolique de la vie dans les mornes haïtiens participe de son discours politico-scientifique.

Outre le résidu textuel d'une nostalgie typique de l'auteur expatrié, cette idéalisation du paysage haïtien et des habitants campés dans ses reliefs traduit un geste de célébration dont la visée est certainement, dans un premier temps, de panser et de guérir les plaies d'une histoire marquée

⁴⁷ Pratik Chakrabarti, *Medicine and Empire, 1600-1960*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, p. 146.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁹ Voir Aro Velmet, *Pasteur's Empire: Bacteriology and Politics in France, Its Colonies, and the World*, New York, Oxford University Press, 2020.

par la violence coloniale et l'exploitation raciale. Comme Y. Chemla l'a très justement remarqué : « Il paraît alors essentiel, pour Janvier, de constituer une représentation d'Haïti qui soit positive et poétique, comme si dans les mornes où sont réfugiés les paysans, il demeurerait quelque chose du Paradis transformé en enfer par Colomb et ses continuateurs »⁵⁰. Mais il y a plus, en réalité, car à travers la figuration d'un corps noir débordant de santé et d'un paysage aux vertus naturellement curatives, Janvier dépasse cette dimension *thérapeutique* de l'écriture pour s'engager, au moyen d'une forme de *poétique prophylactique*, à réfuter les théories de la géographie médicale et à prévenir le retour éventuel d'un colonialisme en blouse blanche. En marge de son discours médical, il offre donc un récit national visant à protéger l'indépendance d'Haïti et à lutter pour l'autonomie de sa population.

Pour mener l'action de ce récit et sonner le lambi de la résistance, l'auteur a dans la figure du paysan montagnard un protagoniste tout trouvé. Héritier symbolique et réel de la rébellion marronne, ce personnage devient le héros d'une nouvelle épopée⁵¹. Il incarne les forces de tout un peuple luttant contre les assauts d'un occident qui s'acharne à voir en lui les réminiscences de la « barbarie africaine »⁵². Élevé au rang de figure archétypale, il est à la fois le passé, le présent et l'avenir du pays. C'est sans doute pour cette raison, d'ailleurs, que tel que le décrit Janvier, cet être résilié – voire invincible – évolue dans un espace dénué de toute temporalité, si ce n'est le rythme cyclique de ses activités quotidiennes :

Le montagnard haïtien, toujours vif et gai, alerte et dispos, fort et intelligent, travaillant à sa guise, – assez mais pas trop, – libre, maître de son champ, bien nourri et bien soigné, content de peu d'ailleurs, est rarement atteint de maladies chroniques. Connaissant peu les causes morales déprimantes, toujours au grand air,

⁵⁰ Chemla, « Louis-Joseph Janvier, écrivain national », *op. cit.*, p. 9.

⁵¹ Sur les liens entre marronnage et paysannerie en Haïti, voir Johnhenry Gonzalez, *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti*, New Haven, Yale University Press, 2019.

⁵² Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1987, p. 94-95.

aimant la danse, l'équitation, la chasse et la pêche, y excellant, vivant large et bien enfin, il ne meurt presque jamais de la phtisie⁵³.

Lorsque l'on sait l'engagement futur de Janvier en faveur de la cause paysanne, cette glorification de la figure du montagnard prend tout son sens politique⁵⁴. Ici, cependant, ce discours répond davantage à une volonté de renverser l'image d'une nation arriérée dont le peuple serait le fruit d'une modernité monstrueuse, le résultat d'une expérience postcoloniale sans lendemain⁵⁵. Comme si ce portrait en silhouette ne suffisait guère, Janvier ajoute alors dans une nouvelle note que :

Le paysan, en Haïti, lorsqu'il laboure sa terre ou qu'il soigne son champ, est vêtu d'un pantalon ou d'une chemise d'un tissu léger ; quelque fois même il travaille le torse nu au grand soleil : c'est là une habitude des plus hygiéniques, car la sueur s'évapore ainsi à mesure qu'elle se produit et débarrasse l'économie des excréments qui la gênent. De plus, jamais le laboureur haïtien ne rentre chez lui, ses travaux terminés, sans s'être préalablement baigné dans l'une de ces tant belles et tant fraîches rivières qui descendent impétueusement de nos mornes chevelus, sillonnant nos campagnes comme autant de gigantesques couleuvres vertes à écailles d'argent⁵⁶.

De toute évidence, ce discours hygiéniste sert en premier lieu à infirmer la thèse d'une nation minée par la misère économique et sociale. Refusant les théories de la pathologie raciale, Janvier est bien de ceux qui attribuent les causes de la phtisie non seulement à l'hérédité, mais aussi et

⁵³ Janvier, *Phtisie pulmonaire, op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ Elle anticipe un discours de régénération nationale qui ne pourra passer, selon l'auteur, par autre chose qu'une réforme agraire et, donc, une redistribution des terres aux paysans. Trois ans plus tard, Janvier écrira : « La grande réforme, la primordiale, celle qui doit servir de base et de pivot, celle sans laquelle aucune autre ne peut être sérieusement réalisée [...]. La terre au paysan, c'est la clef de voûte de l'édifice de reconstruction [...]. C'est l'évolution capitale. Toutes les autres suivront » (Louis Joseph Janvier, *L'Égalité des races*, Paris, C. Rougier, 1884, p. 11).

⁵⁵ Il existe encore, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, de nombreux exemples de cette figuration de l'Haïtien en monstre (anti)moderne, amateur de sorcellerie et de chair humaine, à commencer par l'ouvrage de Gustave d'Alaux, *L'empereur Soulouque et son empire* (1856), ou encore celui d'Edgar La Selve, *Le pays des nègres* (1881), dont il sera question dans la prochaine section de ce chapitre.

⁵⁶ Janvier, *Phtisie pulmonaire, op. cit.*, p. 30-31.

surtout à la pauvreté. Ceci l'amènera à conclure que si cette maladie est très rare sur le sol haïtien, c'est « surtout parce que Haïti est un pays neuf, un pays où la misère est inconnue »⁵⁷. Par-delà l'argumentaire hygiéniste, il y a toutefois dans cette image de « mornes chevelus » traversés par de « gigantesques couleuvres vertes à écailles d'argent » un élément de l'esthétique baroque et féérique dont l'écrivain haïtien Jacques Stephen Alexis énoncera les principes dans une célèbre conférence donnée au Premier Congrès des écrivains, artistes et intellectuels noirs en 1956⁵⁸. Certes Janvier n'est pas Alexis, ni son texte une formulation avant la lettre du « réalisme merveilleux des Haïtiens », mais en joignant le scientifique au littéraire, le politique au sensible, le romantique au merveilleux, sa poétique prophylactique participe aussi à cette autre réécriture du récit national.

C'est encore lorsque Janvier décrit les femmes de ces montagnes que cette poétique prend des accents plus allégoriquement patriotiques. Bien sûr, il s'agit en premier lieu de répondre à une vieille hypothèse selon laquelle la mode européenne du corset expliquerait la plus grande susceptibilité des femmes à la phtisie pulmonaire⁵⁹. Mais là encore, le poète semble s'emparer de la plume déposée par le médecin pour chanter la beauté hypnotique de ces « paysannes haïtiennes [qui] vont légèrement drapées dans des vêtements très amples » et dont les « formes splendides et plantureuses » le rappellent à ces silhouettes que le médecin irlandais « [William] Mac-Cormac admirait, avec enthousiasme, chez les Indiennes à lignes sculpturales qui habitent les bords des

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸ Jacques Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence africaine*, 2ème série, no. 8-9-10, juin-novembre 1956, p. 245-271. D'après Yolaine Parisot, dans le « réel merveilleux » des Haïtiens et son réalisme, le naturel et le surnaturel se superposent et se mêlent comme pour rappeler au lecteur que le « syncrétisme culturel de la plantation dessina l'haïtianité » ; son expression merveilleuse ne serait alors que l'illustration d'une « Histoire aux figures légendaires », une « [t]ransposition de l'imaginaire collectif », une aspiration à un même « rêve de progrès social » (Yolaine Parisot, *Regards littéraires haïtiens. Cristallisations de la fiction monde*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 130-31).

⁵⁹ Barnes, *The Making of a Social Disease*, *op. cit.*, p. 40.

grands lacs de l'Amérique du Nord »⁶⁰. Difficile en effet de ne pas voir dans cette représentation un écho à l'ode érotico-romantique de Durand, « Nos payses », où le poète croque les traits de ces paysannes haïtiennes, qu'il dit préférer à ceux de « la blanche aux yeux bleus », avant de s'exclamer : « Rien n'est beau comme nos payses, / Au front bruni par le soleil ! »⁶¹. Difficile aussi de ne pas voir – *a posteriori* – dans cette exaltation du corps féminin la figure ancestrale de cette « femme-jardin », selon l'expression de René Depestre, dont les courbes se confondent avec les reliefs majestueux du paysage haïtien⁶². Comme le note Corine Tachtiris, ce type de discours où la femme est présentée comme l'essence même de la nation haïtienne se retrouvera, plus tard, dans les écrits de plusieurs générations d'écrivains et poètes haïtiens⁶³. Sans faire de Janvier un précurseur de cet érotisme insulaire, on remarque néanmoins que lui aussi a eu recours à cette image de la « terre-mère » pour donner corps à son imaginaire poétique et présenter Haïti comme une nation *en marche* vers les sommets de la « civilisation ».

* * *

On l'aura compris, *Phtisie pulmonaire* est bien plus qu'une thèse de doctorat consacrée à l'étiologie et aux traitements préventifs et thérapeutiques de la tuberculose. C'est un livre écrit *par* un Haïtien, *pour* les Haïtiens, dont la légitimité repose aussi – sinon entièrement – sur la potentialité didactique de son propos. Si Janvier dédie son ouvrage à ses « chers compatriotes », c'est en effet pour exhorter ne serait-ce que l'un d'entre eux à « se conserver non seulement pour

⁶⁰ Janvier, *Phtisie pulmonaire*, *op. cit.*, p. 113.

⁶¹ Durand, *Rires et pleurs*, *op. cit.*, p. 20.

⁶² René Depestre, *Alléluia pour une femme-jardin*, Paris, Gallimard, 1981.

⁶³ Corine Tachtiris, « Of Male Exiles and Female Nations: "Sexual Errancy" in Haitian Immigrant Literature », *Callaloo*, vol. 35, no. 2, printemps 2012, p. 444.

lui-même, non seulement pour sa famille, mais avant tout pour la patrie »⁶⁴. Lorsqu'il cite La Bruyère dans sa préface et invoque le sacerdoce de l'auteur « qui n'écrit que pour satisfaire à un devoir », il fait donc plus qu'invoquer l'autorité du moraliste pour « humblement prier le lecteur bienveillant de bien vouloir [lui] pardonner les incorrections et les redites »⁶⁵. En réalité, il se positionne comme un savant-écrivain dont la mission est non seulement de réfuter les thèses de la géographie médicale en offrant une autre image d'Haïti et de sa population, mais aussi de lutter sur le plan politique pour le maintien de la souveraineté du peuple haïtien. Peu importe, donc, que Janvier choisisse de ne pas exercer la médecine après l'obtention de son diplôme, comme certains critiques s'attachent à le relever⁶⁶. Car, en fin de compte, ce sont les connaissances acquises au cours de ces années de formation médicale qui lui permettront de poursuivre l'exécution de cette mission.

Pré-textualités anthropologiques

En 1882, Janvier prend part à une polémique journalistique qui, du jour au lendemain, le propulse sur le devant de la scène intellectuelle parisienne. En janvier de la même année, Léo Quesnel, chroniqueur à la *Revue politique et littéraire*⁶⁷, avait profité de la parution d'un récit de voyage

⁶⁴ Janvier, *Phthisie pulmonaire*, *op. cit.*, p. xv-xvi.

⁶⁵ *Ibid.*, p. xxi.

⁶⁶ Y. Chemla souligne par exemple que Janvier « n'exercera jamais le métier de médecin » et que sa thèse est « surtout un discours de combat contre le racisme comme discours scientifique alors courant, y compris parmi les membres de la société d'anthropologie de Paris » (Yves Chemla, « Louis-Joseph Janvier, Écrivain national », *op. cit.*, p. 9-10). Là encore, on ne peut qu'être surpris par ce commentaire reléguant la formation médicale de Janvier au second plan ; d'autant plus, d'ailleurs, que la critique offre une lecture tout à fait convaincante de l'ensemble de son œuvre.

⁶⁷ L'hebdomadaire, fondé à Paris en 1863 par Eugène Yung, avait pour mission de publier les principaux cours dispensés au Collège de France et en Sorbonne. À partir des années 1870, cependant, le succès de la revue poussa son directeur à en élargir le contenu en incluant notamment une chronique politique, un bulletin des sociétés savantes, un article recensant les derniers ouvrages parus en France, un bulletin géographique mensuel et, de temps à autres, une brève esquisse de l'horizon diplomatique de l'époque. Au dire de Th. Bentzon, la *Revue* « offrait une courte et saisissante image de l'actualité, et on pouvait y rencontrer tous les noms influents des grandes revues ou presque [*it offered a short and striking picture of contemporary events, and almost all the names prominent in the great reviews were to be found on this familiar sheet*] » (Th. Bentzon, « The Great Reviews of the World: No. II. – The French Reviews », *The Critic*, vol. 40, no. 2, février 1902, p. 132).

d'Edgar La Selve, *Le pays des nègres : voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue* (1881), pour remettre en question la souveraineté du peuple haïtien au motif que celui-ci, après quatre-vingts ans d'indépendance, demeurerait prétendument incapable de s'élever au rang des nations « civilisées » de l'occident⁶⁸. Sans surprise, l'article de Quesnel entraîna la colère des haïtiens résidant dans la capitale. Dès le lendemain, Janvier adressa une lettre de réclamation au directeur de la *Revue bleue*, comme on l'appelait alors, et, en l'espace de trois semaines, pas moins de six articles allaient paraître dans les feuilles de la presse parisienne : deux de Janvier dans *L'Union Républicaine* et *Le Sauveteur*, un de Clément Denis dans *Le Rappel*, un de Justin Dévot dans *L'Événement* et un autre de Jules Auguste dans *La Justice*. Loin de se rétracter, Quesnel surenchérit pourtant quelques semaines plus tard avec un article qui poussa d'emblée Janvier et ses jeunes compatriotes à conjuguer leurs efforts dans un ouvrage collectif réunissant les textes de la première vague de contestation – augmentés de deux « études » de Janvier et d'Auguste, une « réplique » de Dévot, un « article » de l'avocat haïtien Arthur Bowler et, en guise de préface, deux « lettres » de soutien : l'une du célèbre abolitionniste et sénateur français Victor Schœlcher, et l'autre du médecin, écrivain et révolutionnaire portoricain Ramón Emeterio Betances. C'est dire, donc, si l'affaire avait fait grand bruit.

Intitulé *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti ; réponse à M. Léo Quesnel* (1882), ce recueil de lettres et d'essais fait partie des grands textes de la tradition « vindicationniste noire » théorisée, entre autres, par l'anthropologue David Scott⁶⁹. Dans sa

⁶⁸ Déjà auteur d'un ouvrage sur l'histoire de la littérature haïtienne, La Selve dressait dans ce récit de voyage un tableau de la société haïtienne marqué par les stéréotypes et clichés racistes. Pour une brève analyse de l'œuvre de La Selve, voir Yves Chemla, « Edgar La Selve et Haïti », in Sylvie Bouffartigue, *Présences haïtiennes*, Cergy-Pontoise, Université de Cergy-Pontoise, Centre de recherche textes et francophonies et Civilisations et identités culturelles comparées, 2006, p. 25-39.

⁶⁹ D. Scott définit ce « vindicationnisme » comme « à la fois une pratique consistant à fournir des preuves pour réfuter une déclaration désagréable ou incorrecte et une pratique de *réclamation* et, en effet, de *rédemption* vis-à-vis de ce qui a été refusé. C'est pourquoi l'indignation morale – de fait, l'affront – est le plus souvent le ton du discours vindicationniste noir [*at once a practice of providing evidence to refute a disagreeable or incorrect claim and a practice*

première contribution (qui n'est autre que la lettre de réclamation qu'il avait adressée au directeur de la *Revue bleue* au lendemain de la parution de l'article de Quesnel), Janvier exige en effet un droit de réponse permettant à ses compatriotes de « se laver des calomnies [...] dont ils ont trop longtemps souffert sans protester et sans se plaindre jamais »⁷⁰. Ce serait là ignorer la longue généalogie d'un discours antiraciste né dans le mouvement même de la révolte des esclavisés de Saint-Domingue, notamment avec le « jacobinisme noir » de Toussaint Louverture⁷¹. Mais il faut dire que, parmi la myriade de « détracteurs », Quesnel s'était quelque peu démarqué en invoquant l'autorité de La Selve pour vulgariser une doctrine scientifique clamant l'infériorité naturelle des peuples noirs :

Si la théorie de l'inégalité des races avait besoin d'être confirmée, elle le serait par l'inanité des efforts que font depuis un siècle les nègres d'Haïti pour constituer une société. Sans doute on aimerait à penser que tous les hommes naissent égaux, que tous s'élèveront par degrés au plus haut point du perfectionnement de la race ; mais le fait brutal est là, et il démontre que la force de développement qui réside « potentiellement », comme parlait l'école, [dans] tout être humain ne peut se faire jour que par l'absorption de certains types dans certains autres. Il est probable que les choses ne se sont pas, dans les temps préhistoriques, passés autrement ; et « ce qui a lieu dans le temps », disaient encore les scolastiques, « a lieu dans l'éternité » ; en d'autres termes, la loi de nature est immuable⁷².

La réponse de Janvier sera sans détour. Au fatalisme doctrinaire de la « scolastique, tissu de préjugés et de vieilles erreurs, [...] philosophie d'une époque où la science était encore muette », il opposera alors l'évolutionnisme de Charles Darwin dont les hypothèses, déclare-t-il, « sont pour

of reclamation, and, indeed, of redemption of what has been denied. This is why moral indignation—indeed, outrage—is most often the tone of black vindicationist discourse » (David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 83).

⁷⁰ Louis Joseph Janvier, *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*, Paris, Marpon et Flammarion, 1882, p. 16-17.

⁷¹ Voir C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2ème éd., New York, Vintage Books, [1963] 1989 ; et Nick Nesbitt, *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory From Toussaint to Glissant*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 29-65.

⁷² Léo Quesnel, « Anciennes colonies françaises : Haïti », *La Revue politique et littéraire*, 3ème série, vol. 3, no. 3, 21 janvier 1882, p. 84.

recevoir pleine confirmation en Haïti »⁷³. En dépit de son adhésion au positivisme d'Auguste Comte, Janvier a donc su reconnaître dans la théorie darwinienne l'avancée majeure que représente une conception du monde en vertu de laquelle l'état d'« avancement » d'un peuple serait évalué à l'aune des conditions matérielles auxquelles il a dû faire face à travers l'histoire. Plus encore, il a su reconnaître le potentiel libérateur que recèle la « découverte » d'un monde en perpétuelle évolution et a compris, en somme, que la révolution évolutionniste a ouvert la voie à ce qu'Elizabeth A. Grosz appellera « un dynamisme de la vie [*dynamism of life*] » sur lequel reposent aussi bien l'« existence culturelle [*cultural existence*] » que la « résistance culturelle [*cultural resistance*] »⁷⁴.

Pour Janvier, cette vision dynamique du réel et d'un temps en éternel devenir ne sert pas seulement de contre-argument au schéma fixiste de la théorie des inégalités ; elle forme aussi la base d'un monogénisme radical où résiderait la preuve d'une commune distribution au sein de l'espèce humaine du potentiel de perfectibilité évoqué par Quesnel. Il suffirait en effet d'observer les caractéristiques physiques de la population haïtienne pour constater, déclare-t-il,

l'amélioration du type noir dans cette île, amélioration qui est telle que l'éminent Broca, le plus savant des anthropologistes français, disait encore, il y a à peine deux ans, à l'hôpital Necker, devant tous ses élèves, qu'il reconnaissait un Haïtien, à première vue, autant à son regard qui est franc, fier et plein d'éclairs, qu'à son front large et bombé et à son maintien assuré, signes certains, continuait-il, d'une grande capacité de la boîte crânienne et d'un esprit à la fois ferme et intelligent⁷⁵.

Prêt à tout pour discréditer Quesnel, Janvier n'hésite pas à s'appuyer sur les conclusions d'une anthropologie physique obsédée par les mensurations du corps noir sans même remettre en

⁷³ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, op. cit., p. 17-18.

⁷⁴ Elizabeth A. Grosz, *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 19.

⁷⁵ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, op. cit., p. 18.

question les implications – ni les applications – racistes de ses méthodes⁷⁶. Dans son « Étude » rédigée en réponse au deuxième article du chroniqueur, il profitera cependant que ce dernier se soit servi de notions plus spécialement socio-scientifiques pour orienter l'anthropologie vers d'autres questions :

M. Quesnel, vaincu sur le terrain de l'histoire, s'est réfugié sur celui de l'anthropologie et de la physiologie sociale pures. Je vais le suivre sur ce terrain scientifique. Je le fais avec d'autant plus de plaisir, que cela me permettra d'exposer, en même temps, en partie, l'histoire du développement du peuple haïtien et, par ainsi, de dissiper les nuages et les légendes qui obscurcissent encore le cerveau de ceux qui ne connaissent pas, dans leurs détails intimes, l'histoire de la société haïtienne et la vie actuelle de cette jeune et intéressante nation⁷⁷.

Dans son deuxième article, Quesnel s'était essayé à la démonstration d'une thèse – bien connue depuis Hegel – selon laquelle les peuples africains ou d'origine africaine, prétendument dépourvus de profondeur historique, auraient été condamnés à vivre dans l'inertie de mœurs « barbares » s'ils n'avaient été en contact avec les « lumières » de la « civilisation » européenne⁷⁸. Invoquant une notion que Janvier se fera un plaisir de disséquer par la suite, Quesnel avait alors défendu la

⁷⁶ Selon l'historien Claude Blanckaert, le décès de Broca en 1880 marquera un tournant dans l'histoire de l'anthropologie française : « L'anthropométrie connaît son premier état de crise. On lui reproche d'abord son inutile sophistication. Peu de chercheurs, même de formation médicale, sont capables d'en apprendre les règles ou d'en maîtriser l'outil. Cela détourne nombre de collaborateurs potentiels ou alors leurs recherches, trop improvisées, sont d'un médiocre usage. Les élèves directs de Broca, et Paul Topinard menant la fronde, vont bientôt en condamner l'excès et la sécheresse d'exposition. En second lieu, l'anthropométrie n'a pas tenu ses promesses physiologiques. Elle connut son heure de gloire dans les années 1860, alors que la hiérarchie des types humains blancs, jaunes et noirs n'était pas questionnée et qu'on semblait admettre, sans autre examen, la proportionnalité du rapport entre intelligence et développement cérébral. Les chiffres prouvèrent rapidement la fragilité des déductions et l'ineptie du dogme hiérarchique » (Claude Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie : Des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) », in Claude Blanckaert, éd., *Les politiques de l'anthropologie : Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 125).

⁷⁷ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, op. cit., p. 32.

⁷⁸ Pour un bref examen du traitement de l'Afrique dans la *Philosophie de l'histoire* d'Hegel, voir Ronald Kuykendall, « Hegel and Africa: An evaluation of the treatment of Africa in the *Philosophy of History* », *Journal of Black Studies*, vol. 23, no. 4, juin 1993, p. 571-581

nécessité en Haïti d'une « fusion avec la race blanche : fusion d'idées, fusion de cœur, fusion de sang »⁷⁹.

Ce projet fusionnel n'était pas nouveau. Déjà, dans les années 1830, l'homme de couleur martiniquais Cyrille-Auguste Bisette en avait fait son cheval de bataille dans la lutte contre l'esclavage et le préjugé de couleur, estimant qu'il était seul en mesure d'apporter « l'union et la fraternité des deux races aux colonies »⁸⁰. Chez Bisette, cependant, il s'agissait davantage d'une fusion d'idées et de cœur – pour reprendre la terminologie employée par Quesnel – que d'une fusion de sang où les caractères distinctifs de chaque race finiraient par disparaître sous les effets d'un métissage prolongé⁸¹.

Se considérant lui-même comme un héritier des Lumières et de la Révolution française, Janvier sera tout à fait favorable à la dimension culturelle et politique de ce projet. Ce qu'il ne pourra se résoudre à accepter, en revanche, c'est le volet biologique du programme envisagé par Quesnel. Celui-ci lui paraîtra d'autant plus inadmissible qu'il faisait écho au violent processus de métissage par lequel était passée Haïti au temps du régime esclavagiste et en vertu duquel il ne restait plus sur l'île, selon lui, « une seule goutte de sang chamitique pur »⁸². Quesnel pouvait donc s'étonner que des auteurs aux « fortes convictions darwiniennes se révoltent à l'idée de sélection par absorption »⁸³ ; à vrai dire, les implications d'un tel projet masquaient difficilement les ambitions impérialistes des puissances occidentales. En Haïti, comme le rappelle Laurent Dubois, « le passé colonial opérait comme une métaphore, un spectre du travail forcé et du contrôle externe

⁷⁹ Léo Quesnel, « Les Haïtiens à Paris », *La Revue politique et littéraire*, 3ème série, vol. 3, no. 5, 4 février 1882, p. 157.

⁸⁰ Cyrille-Auguste Bisette, « De la fusion des races aux colonies et des causes qui la retardent », *Revue des colonies*, décembre 1834, p. 7. Sur Bisette, voir Lawrence C. Jennings, « Cyrille Bisette, Radical Black French Abolitionist », *French History*, vol. 9, no. 1, 1995, p. 48-66.

⁸¹ Chris Bongie, *Islands and Exiles: The Creole Identities of Post/Colonial Literature*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 274-75.

⁸² Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, *op. cit.*, p. 34.

⁸³ Quesnel, « Les Haïtiens à Paris », *op. cit.*, p. 158.

[*the colonial past served as a metaphor, a specter of forced labor and external control*] »⁸⁴. On avait donc appris à se méfier des influences étrangères qui, en cette fin de XIX^{ème} siècle, ne cessaient de croître, sur le plan économique comme politique. De fait, l'histoire allait bientôt justifier de telles craintes puisque, trois décennies plus tard, débiterait la période longtemps redoutée de l'Occupation américaine d'Haïti (1915-1934)⁸⁵.

Pour prévenir un tel scénario tout en permettant à la nation haïtienne de rester ouverte sur le monde, Janvier proposera une immigration réalisée au compte-goutte. De cette façon, affirme-t-il, « l'élément blanc a le temps de se fondre dans l'élément noir et d'épouser les intérêts de la nationalité haïtienne, en un mot, l'absorption se fait au profit de la race indigène d'Haïti »⁸⁶. Cette formule, bien que communément employée pour désigner les populations autochtones des colonies, entre ici en résonance avec le souvenir singulier de cette « Armée indigène » qui, sous le commandement de Jean-Jacques Dessalines, expulsa les colons français de Saint-Domingue et redonna son nom taino à la « terre montagneuse » d'Haïti⁸⁷. Tout se passe en effet comme si le recours au symbolisme indigène d'une histoire nationale aux dimensions épiques et glorieuses devait permettre de conjurer la menace pesant actuellement sur l'avenir politique du pays. D'un

⁸⁴ Laurent Dubois, *Haiti : the Aftershocks of History*, New York, Picador, 2012, p. 163.

⁸⁵ Sur ce chapitre de l'histoire haïtienne, voir Mary A. Renda, *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001.

⁸⁶ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, op. cit., p. 35.

⁸⁷ L. Dubois explique qu'« [a]près être entré en rébellion, fin 1802, Dessalines avait brièvement adopté l'expression "Armée des Incas" pour désigner ses troupes, qui se dénommaient parfois elles-mêmes "Fils du Soleil", même si cette terminologie finit par laisser la place aux termes moins poétiques d'"armée indigène". Les anciens esclaves qui composaient l'armée, et l'essentiel de la population de la nouvelle nation n'étaient bien sûr pas plus natifs de l'île que ne l'étaient les colonisateurs dont la déclaration demandait l'expulsion. Mais l'usage fait par Dessalines de ces symboles dérivés des peuples primitifs témoigne de sa volonté d'affirmer une revendication légitime sur une terre dont la plupart des habitants étaient des exilés ayant été déportés d'Afrique contre leur volonté. Une telle revendication était également basée sur la résistance à la brutalité du colonialisme, une brutalité qu'avaient en commun les anciens esclaves avec ceux qui furent anéantis par les Espagnols plusieurs siècles avant leur arrivée. Le choix du nom de Haïti imprègne donc la Déclaration d'indépendance d'une signification historique beaucoup plus vaste. Haïti allait devenir le symbole de la négation non seulement du colonialisme français, mais également de toute l'histoire des empires européens dans les Amériques. La nouvelle nation se proposait de canaliser les siècles de souffrance de tous ceux que l'action officielle des colonisateurs avait relégués dans les marges au sein d'une nouvelle communauté politique qui garantissait une liberté éternelle à ses membres » (Laurent Dubois, *Les vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne*, trad. Thomas Van Ruymbeke, Paris, Les Perséides, 2005, p. 401.).

autre côté, l'association entre « nationalité haïtienne » et « race indigène » paraît trahir une volonté anthropologique au sens le plus large et le plus profond du terme. En nous rappelant à l'iconoclasme d'un Dessalines qui, dans la Constitution de 1805, avait dérangé – voire bouleversé – l'ordre racial du monde moderne en déclarant « noire » toute personne disposant de la citoyenneté haïtienne, peu importe sa couleur ou ses origines, Janvier semble résolu à présenter la « négritude » du peuple haïtien comme une catégorie radicalement ouverte et fondamentalement politique⁸⁸.

C'est dans ce sens, peut-être, qu'il s'agit de lire sa proclamation selon laquelle Haïti serait le terrain d'une « expérience anthropologique » sans précédent ni équivalent⁸⁹. Dans la « lutte » darwinienne que Janvier observe entre forces ataviques d'une part et conditions climatologiques de l'autre, il s'intéresse surtout aux phénomènes par lesquels les différents « types ethniques » parmi les esclavisés de Saint-Domingue se sont fondus en un seul et même « type haïtien », dont la « beauté plastique » serait d'ailleurs la marque d'une indéniable évolution intellectuelle et politique⁹⁰. Point fort de son texte, cette conception unitaire du « la race noire » illustre parfaitement sa conception politisée de l'anthropologie et de la science en générale⁹¹. Car en plus de servir à la réconciliation d'une Haïti divisée par les catégories et sous-catégorie socio-raciales (« noir », « mulâtre », « griffe », etc.), elle traduit une position panafricaniste qui se manifestera

⁸⁸ Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham/London, Duke University Press, 2004, p. 233. Sur l'autorité contestée de la Constitution de 1805, voir Deborah Jenson, « Dessalines's American Proclamations of the Haitian Independence », *Journal of Haitian Studies*, vol. 15, no. 1-2, 2009, p. 72-102.

⁸⁹ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁹¹ C'est justement ce que L. Hurbon note en expliquant que « l'élite haïtienne de la fin du XIX^e siècle se croit alors investie de la haute mission d'être l'avant-garde du Tiers-Monde en gestation : elle se prendra bientôt pour la race noire toute [*sic*] entière dont elle se dira la défense et l'illustration auprès de l'Occident. L'anthropologie qu'elle produit sera politique, donc chargée d'immenses conséquences » (Hurbon, *Le barbare imaginaire*, *op. cit.*, p. 53-54).

plus concrètement dans sa lutte contre le préjugé de couleur et sa défense des civilisations antillaise et africaine.

* * *

En 1883, Janvier publie *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882). Réponse à M. Victor Cochinat (de la Petite Presse) et à quelques autres écrivains*, ouvrage de plus de six cents pages qu'il présentera lui-même comme la suite – ou la version augmentée – de ses textes publiés un an plus tôt dans *Les Détracteurs de la race noire*. Réitérant les termes de son vindicationisme dans l'avant-propos de cet imposant volume, il déclare : « Il y a quatre-vingts ans qu'Haïti est assise sur la sellette. L'accusée n'a jamais pu répondre qu'à de rares et courts intervalles. Presque toujours on n'entendait pas sa voix. Elle demande la parole »⁹². Une fois encore, il s'agissait donc de répondre aux coups portés par un journaliste français, en l'occurrence Victor Cochinat (1819-1886), dont la « Chronique à 2,000 lieues. De Paris à Haïti » était parue dans les pages de la *Petite presse* quelques mois avant la publication des articles de Quesnel⁹³. À la différence de ce dernier, cependant, Cochinat n'était pas un « détracteur de la race noire et de la République d'Haïti » comme les autres.

Originaire de la Martinique, Cochinat était connu de ses contemporains comme le « plus parisien des mulâtres »⁹⁴. Ancien secrétaire d'Alexandre Dumas (auquel, disait-on, il ressemblait

⁹² Louis Joseph Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882). Réponse à M. Victor Cochinat (de la Petite Presse) et à quelques autres écrivains*, Paris, Marpon et Flammarion, 1883, p. i.

⁹³ Mêlant exotisme, humour et ignominie, cette chronique de voyage s'étale sur une trentaine de livraisons publiées du 8 septembre au 31 décembre 1881.

⁹⁴ À la nouvelle de son départ pour Haïti, on publia dans *Le Voleur* un billet dont le ton humoristique – et profondément raciste – confirme la notoriété du journaliste à cette époque : « Deux événements qui sollicitent à un degré à peu près égal l'attention des Parisiens : l'arrivée de la comète et le départ de Cochinat. Dame, savez-vous que c'est quelqu'un que Cochinat et que son absence fait un vide ? [...] Mais qu'a donc fait Paris à Cochinat pour qu'il le lâche ainsi, comme une maîtresse dont les charmes ne vous disent plus rien ? Ah ! voilà... c'est que le rêve secret de Cochinat, en

étrangement), il était devenu, selon Lise Schreier, un véritable « pilier de la bohème parisienne entre 1850 et 1880 », trois décennies durant lesquelles il publia nombre de textes « dans diverses feuilles parisiennes comme *La lanterne*, *La petite presse*, *Le foyer des artistes*, *Le Parlement*, *Le Diogène*, *La gazette de Paris*, *Le tintamarre* ou encore *Le petit journal* », se faisant ainsi « une place dans le Paris littéraire et artistique de son temps en se pliant à divers codes de sociabilité », y compris la « fréquentation assidue des brasseries et autres lieux de convivialité de la capitale »⁹⁵.

Mais davantage que la célébrité et la reconnaissance – d’ailleurs problématiques – de Cochinat, c’est l’ironie de son regard sur le peuple « noir » d’Haïti qui provoquera la colère de Janvier. Dans la chronique du voyageur martiniquais, il ne verra pas seulement les propos hostiles d’un journaliste soucieux de distraire ses lecteurs en représentant la réalité haïtienne sous ses traits les plus grotesques, mais surtout le résidu textuel de ce que Franz Fanon dénoncera bientôt comme l’aliénation du sujet colonisé et racisé⁹⁶. Pour Janvier, en effet, Cochinat n’est ni plus ni moins qu’un « renégat de sa race »⁹⁷. C’est-à-dire un homme de couleur prêt à renier ses origines africaines pour se faire une place au sein de la société parisienne – société qui, au demeurant, ne cessera de lui jeter à la figure le reflet de sa propre différence⁹⁸. En s’attaquant à Haïti, Cochinat

arrivant dans la capitale de la France, était de conquérir un teint blanc, un teint pétri de lis et de roses – si j’ose m’exprimer ainsi. Il s’était figuré qu’en venant à Paris, [...] il finirait par transformer son teint d’ébène en un teint de neige. Or, c’est le contraire qui est arrivé. Plus Cochinat s’entêtait à rester ici, et plus noire chaque jour devenait sa peau, si bien qu’elle menaçait de tourner au cirage. Ça le vexait, à la fin ; ça le faisait trop remarquer ; si bien qu’il s’est décidé à regagner Haïti, où il pourra à son tour, se moquer des blancs avec “bons petits nègres à li,” et aussi manger des noix de coco et danser la bamboula. [...] Mais voici qui coupe court à toutes les hypothèses et à tous les faux bruits mis en circulation [...]. Le départ de Cochinat n’est qu’un “déplacement.” Lui, nous quitter, lui, le plus parisien des mulâtres ! » (A. de B., « Par-ci par-là », *Le Voleur*, no. 1253, 8 juillet 1881, p. 428).

⁹⁵ Lise Schreier, « “Le plus parisien de tous les nègres” : Victor Cochinat et l’expérience de la couleur », *L’Esprit créateur*, vol. 59, no. 2, été 2019, p. 88, 90-91, 95. Il est à regretter que, dans ce bel article, L. Schreier se contente d’une note discrète, sans explication aucune, sur l’ouvrage de Janvier et ses intentions. Car, plus que le résultat d’une simple « altercation » – c’est le terme qu’elle utilise – entre les deux auteurs, *La République d’Haïti et ses visiteurs* constitue précisément une mise en cause de cette « ironie » caractéristique de Cochinat, qui, comme elle le précise, « ne se fait [...] jamais le porte-parole d’aucun groupe constitué de gens de couleur » (*ibid.*, p. 93, 101n).

⁹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 [1952].

⁹⁷ Janvier, *La République d’Haïti et ses visiteurs*, *op. cit.*, p. 48. Pour quelques éléments biographiques sur Cochinat, voir Ernest Alfred Vizetelly, *My Adventure in the Commune, Paris 1871*, New York, Duffield & Company, 1914, p. 191-97.

⁹⁸ Voir l’analyse des caricatures de Cochinat dans Schreier, « “Le plus parisien de tous les nègres” », *op. cit.*

avait donc fourni à Janvier un prétexte tout trouvé pour aborder le problème historique du préjugé de couleur.

Entre *Les détracteurs de la race noire* et *La République d'Haïti et ses visiteurs*, le ton et l'attitude de Janvier ont changé. Certes, il n'hésite pas à proclamer que les « questions d'épidermes sont pour être ridiculisées et répudiées absolument comme les questions de castes » et que « [b]ientôt il n'y aura plus qu'un seul préjugé en Haïti : le préjugé de l'intelligence »⁹⁹. Mais, d'emblée, son insistance sur la question laisse entendre que ce futur sans distinctions de couleurs est loin d'être assuré et que, contrairement à ce qu'il avait pu dire un an plus tôt, il existe encore à cette époque une aristocratie de la peau en Haïti¹⁰⁰. De fait, après avoir consacré trois chapitres de ce nouvel ouvrage (soit plus de cent pages au total) à la « question de couleur », il finira par conclure que, loin d'être épuisée, cette question requiert un diagnostic plus profond : « Je suis médecin. Comme tel j'ai pour mission de guérir toute plaie, qu'elle soit morale ou physique. Le préjugé de couleur est [...] une aberration de l'intelligence, un sacrilège contre la personne de l'homme, un ulcère moral ; c'est une des formes de l'aliénation mentale ; c'est une folie héréditaire »¹⁰¹. Lui-même victime du racisme, Janvier se proposera d'en exposer au grand jour les mécanismes socio-psychologiques.

Pour ce faire, il promettra à ses lecteurs de s'intéresser tout spécialement à la « *Sociologie haïtienne* » dans une prochaine étude de « *biologie sociale* » inspirée des théories de « l'école évolutionniste des Darwin, des Lubbock, des Bain et des Herbert Spencer » ainsi que des « idées reçues et préconisées par les différentes fractions des écoles positivistes et matérialistes qui

⁹⁹ Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs*, *op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁰ Pour une analyse approfondie des mécanismes de la reproduction du préjugé de couleur en Haïti, voir Michel-Rolph Trouillot, *Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, New York, Monthly Review Press, 1990, p. 109-138.

¹⁰¹ Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs*, *op. cit.*, p. 390-91

fleurissent en ce moment en France »¹⁰². Au final, c'est ce projet qui le conduira là où s'opère cette rencontre entre évolutionnisme, positivisme et matérialisme, à savoir : la Société d'anthropologie de Paris.

Vers une Société créolisée

Le 7 décembre 1882, soit deux mois avant la parution de *La République d'Haïti et ses visiteurs*, Janvier est élu membre titulaire de la Société d'anthropologie de Paris¹⁰³. Avant son intronisation, il a fait don à la bibliothèque de la Société de ses deux ouvrages, *Phtisie pulmonaire* et *Les détracteurs de la race noire*, que Léonce Manouvrier se charge de présenter à ses confrères au moment d'introduire sa candidature¹⁰⁴. S'agissant du premier, il évoque la présence de « [p]lusieurs chapitres [...] relatifs à la géographie médicale » dont un, en particulier, où « l'auteur s'attache à démontrer la fausseté de l'opinion d'après laquelle la race noire serait, en vertu de sa constitution, particulièrement sujette à la phtisie » ; quant au second, il est persuadé qu'il « intéressera [...] un grand nombre de membres de la Société » car il « contient une série de lettres et d'articles rédigés par plusieurs auteurs et destinés à réfuter diverses assertions relatives à la race noire »¹⁰⁵. Témoignant d'une certaine sympathie pour celui qui avait été son condisciple à la Faculté de médecine de Paris, les remarques de Manouvrier attestent néanmoins de la position

¹⁰² *Ibid.*, p. 392-93.

¹⁰³ « Élections », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, 3ème série, 1882, p. 792.

¹⁰⁴ Étoile montante de l'anthropologie française, Manouvrier est, à cette époque, préparateur titulaire au Laboratoire d'anthropologie de l'École pratique des Hautes-Études et professeur libre à l'École d'anthropologie de Paris où il enseigne notamment un cours sur « les caractères du crâne et leur interprétation » (*L'École d'anthropologie de Paris, 1876-1906*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 45-46). Ce jour-là, il est le premier à signer, avec Mathias Duval et Georges Hervé, le formulaire d'admission de Janvier (« Propositions et Admissions, 1878-1888 », Fonds de la Société d'anthropologie de Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, SAP 40 [7]). Par la suite, Manouvrier se rapprochera de la faction matérialiste de la Société, constituée principalement de Gabriel Mortillet, Charles Letourneau, Abel Hovelacque et André Lefèvre (Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie », *op. cit.*, p. 103). Nous reviendrons sur cette figure centrale et néanmoins oubliée de l'anthropologie française dans l'introduction du deuxième chapitre de la présente étude.

¹⁰⁵ « Ouvrages offerts », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, 3ème série, 1882, p. 742.

difficile dans laquelle se trouve Janvier au moment d'intégrer les rangs de la Société. Il ne lui faut pas seulement s'y positionner en fonction de dissensions internes au groupe¹⁰⁶, mais encore s'y établir en tant qu'individu « originaire d'Haïti » et de « race noire », comme Manouvrier ne manque pas de le relever, c'est-à-dire en tant qu'*objet* du regard et du discours de ses « confrères »¹⁰⁷.

Loin de reculer devant de pareils obstacles, Janvier profitera de cette position pour exposer les obsessions et contradictions de la discipline anthropologique. Pour commencer, il fera don à la Société, le 18 janvier 1883, de sa récente étude, *La République d'Haïti et ses visiteurs*, en se chargeant cette fois-ci d'en présenter le contenu à son auditoire. Traçant les grandes lignes de l'ouvrage, il reviendra sur ces questions qu'il n'avait « qu'effleurées » dans *Les détracteurs de la race noire* :

J'ai longuement montré quelle néfaste influence avait été exercée en Amérique par l'inepte *préjugé de couleur*, et j'ai caractérisé le mouvement philosophique et politique qui s'est produit et qui s'opère pour le faire disparaître au plus tôt, aussi bien en Haïti que dans les colonies françaises du golfe du Mexique et dans les Etats du Sud de la Confédération étoilée. [...]

En un mot, encore que j'aie été obligé de ne lui point donner une forme didactique et dogmatique, et malgré quelques violences de style indispensables et voulues, le livre qui a pour titre : *la République d'Haïti et ses visiteurs*, n'en est pas moins une apologie de la race éthiopienne, en même temps qu'une œuvre de sociologie comparée, qui peut être consultée avec fruit par tous ceux qui veulent étudier sérieusement et impartialement la civilisation antiléenne [*sic*] en contact avec la civilisation occidentale, par tous ceux qui veulent se rendre un compte exact de la sélection, de la transformation psychologique que le cerveau du noir peut

¹⁰⁶ Jean-Claude Wartelle explique que, depuis la disparition de Broca en 1880 et la reprise du secrétariat général de la Société par son disciple Paul Topinard, « un antagonisme de zizanies s'installait dans l'édifice anthropologique privé de son modérateur. Les partisans de la tradition Broca s'opposaient aux *matérialistes scientifiques*. Ces deux courants se choisirent chacun une bannière emblématique. Deux séries de *conférences annuelles* furent en effet organisées : les matérialistes suscitérent la *conférence transformiste* (première le 10 mai 1883), les fidèles du Maître disparu répliquèrent par la *conférence Broca*, dont la première fut un éloge du fondateur de la *SAP* prononcé par [Eugène] Dally (27 novembre 1884). Face à ces querelles, Topinard était loin d'avoir la puissance, le prestige et les talents d'arbitrage de son ancien maître » (Jean-Claude Wartelle, « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 1, no. 10, 2004, p. 138-39).

¹⁰⁷ « Ouvrages offerts », 1882, *op. cit.*, p. 742.

subir, cela au même titre que celui des individus appartenant aux autres familles humaines¹⁰⁸.

Ce livre affiche donc deux objectifs clairs : d'une part, faire l'éloge de la « race éthiopienne » d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique noir ; d'autre part, proposer un correctif aux récits stéréotypés des voyageurs pour donner à voir la « civilisation antiléenne » autrement. En exhortant les anthropologues à porter un regard nouveau – à la fois scientifique et politique – sur la société haïtienne, Janvier espère donc participer à l'acceptation d'un nouveau paradigme : celui de l'égalité des races¹⁰⁹.

C'est dans ce but que, le 17 avril 1884, il fera don à la Société de son article intitulé « M. Renan et l'égalité des races : Bretons et Nègres », paru l'année précédente dans la revue parisienne *La Jeune France*. En guise d'introduction, Janvier explique qu'il s'agit là d'une somme d'« opinions contraires à celles que professe [Ernst] Renan sur quelques points de philosophie de l'histoire qui touchent au domaine de l'anthropologie »¹¹⁰. Après avoir assisté en personne à la célèbre conférence que Renan avait donnée à la Sorbonne en 1882, « Qu'est-ce qu'une nation ? », Janvier s'était pourtant empressé d'élever le philologue et historien au rang de « ces illustres penseurs, [...] ces philosophes d'élite » dont la « parole est un baume spirituel et moral qui chasse de l'âme toute amertume et toute haine »¹¹¹. Autant dire, donc, qu'il n'avait pas encore pris

¹⁰⁸ Louis Joseph Janvier, « La république d'Haïti et ses visiteurs », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 6, 3ème série, 1883, p. 63-64.

¹⁰⁹ La bataille sera loin d'être gagnée, même si son influence se fera notamment sentir sur la pensée de Manouvrier. Un mois plus tard, celui-ci rétorquera au polygéniste Eugène Dally – selon lequel, « [c]hez les nègres [...] le niveau général, insignifiant, s'est parfois relevé sous l'influence d'hommes qui touchaient au génie tout en conservant les traits moraux de leur race, les Toussaint-Louverture, les Dessalines, etc. » – que « telle race peut être plus avancée que telle autre sous un rapport et moins avancée sous tel autre, ce qui n'empêche pas que, dans l'ensemble de l'organisme et surtout dans le crâne et dans le cerveau, on trouve des races incontestablement inférieures et d'autres non moins incontestablement supérieures. Il en est de même pour les individus dans chaque race. Il y en a de supérieurs et d'inférieurs, puisque l'évolution d'une race ne progresse pas en bloc et il n'est pas étonnant qu'une race inférieure dans son ensemble fournisse un certain nombre d'individus plus intelligents que la moyenne d'une race supérieure » (« Discussion », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 6, 3ème série, 1883, p. 172-74).

¹¹⁰ « Ouvrages offerts », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 7, 3ème série, 1884, p. 283.

connaissance de ce passage des *Dialogues et fragments philosophiques* (1876) dans lequel Renan déclarait non seulement que les « races ne sont pas égales », mais encore et surtout que le « nègre [...] est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le blanc »¹¹². Étant données l'ambiguïté de la raciologie renanienne, il n'est pas étonnant que Janvier se soit laissé séduire par la rhétorique nationaliste du dernier Renan¹¹³. Cependant, comme le démontre son article, cette fascination n'avait été que passagère, et il était bien décidé à en fournir la preuve à ses confrères en leur annonçant, sans détour, que « quoi qu'en dise M. Renan, toutes les races sont égales » et que « s'il y a eu des événements déplorables qui ont pu retarder l'éclosion et la croissance intellectuelles de l'une d'elles, tandis qu'ils favorisaient le rapide essor d'une autre, il est aussi des conséquences inéluctables qui président à l'évolution graduelle des nations, à leur ascension vers la civilisation »¹¹⁴. Au vu de l'absence de commentaire dans le procès-verbal, force est de déduire que les membres de la Société firent peu cas de cette *proclamation* inconditionnelle de l'égalité des races humaines. Au final, plusieurs mois passeront sans que Janvier ne prenne la parole en assemblée, et il faudra attendre le 17 juillet 1884, jour de l'élection de son compatriote Anténor Firmin parmi les membres titulaires de la Société, pour qu'il intervienne à nouveau dans la discussion¹¹⁵.

Ce jour-là, Janvier participe au débat sur les rapports entre métissage et acclimatation qui fait suite à une communication d'Armand de Quatrefages, éminent naturaliste connu entre autres

¹¹¹ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, *op. cit.*, p. 78.

¹¹² Ernst Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Paris, Calmann Lévy, 1876, p. xvi-xvii.

¹¹³ Au fil des années, Renan est passé d'une conception physique à une conception linguistique de la race, avant de finir par en imaginer la disparition progressive. Pour une analyse de la raciologie renanienne, voir Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 195-211.

¹¹⁴ « Ouvrages offerts », 1884, *op. cit.*, p. 284. Il s'agit là de la conclusion de son article. Pour lire le texte dans son intégralité, voir Louis Joseph Janvier, « M. Renan et l'égalité des races », *La Jeune France*, vol. 6, 1er août 1883, p. 209-216 ; ou Louis Joseph Janvier, *L'Égalité des races*, *op. cit.*, 1844.

¹¹⁵ « Propositions et Admissions, 1878-1888 », SAP 40 (7), Fonds de la Société d'anthropologie de Paris, Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle.

pour sa défense de la doctrine de l'unité de l'espèce humaine¹¹⁶. Intrigué par une série de renseignements recueillis sur les « Nègres marrons » de Guyane, Quatrefages présente à ses confrères la lettre d'un certain Paul Lévy, et plus particulièrement sa recommandation en faveur d'une étude de la « *créolisation*, qui n'a jamais été [...] abordée comme elle devrait l'être, et sans l'étude de laquelle toutes les études sur le métissage des races humaines [lui] paraissent devoir être frappées de stérilité »¹¹⁷. Attiré par le néologisme du voyageur, Quatrefages déclare dans la foulée que :

Le mot de *créolisation*, employé par M. Lévy pour désigner l'ensemble des modifications de tout genre qu'entraîne pour l'Européen sa transplantation dans une contrée éloignée, me semble heureusement imaginé et de nature à être adopté.

[...] [L]e changement de milieu entraîne pour le Blanc d'Europe aussi bien que pour le Noir d'Afrique des modifications de diverses natures qui transforment plusieurs de leurs caractères ethniques. C'est ce que j'ai exprimé depuis longtemps, en disant que chaque race de l'ancien continent, de l'Europe en particulier, était représentée aux colonies par une *race dérivée*.

[...] Nous assistons au début de la formation des races nouvelles, et ce qui s'accomplit sous nos yeux dans le présent fait comprendre ce qui a dû s'accomplir dans le passé¹¹⁸.

Ainsi conçue, la créolisation désignerait un phénomène d'acclimatation dont Quatrefages s'attache à certifier la factualité depuis déjà plusieurs années. Pour ce monogéniste convaincu, l'observation de ce processus doit permettre de prouver aux anthropologues non seulement que les races humaines sont « cosmopolites » et donc capables de s'adapter aux conditions d'un nouvel environnement, mais encore qu'elles constituent le résultat de variations encourues au sein d'une seule et même espèce¹¹⁹. Pour Lévy, cependant, l'étude de la créolisation – en plus de fournir une

¹¹⁶ Voir Armand de Quatrefages, *L'espèce humaine*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1877.

¹¹⁷ Armand de Quatrefages, « Observations à propos d'un passage d'une lettre de M. Paul Lévy, relatif à l'action exercée par le milieu américain sur les races de l'ancien continent », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 7, 3ème série, 1884, Paris, G. Masson, p. 580-81.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 581.

¹¹⁹ Pour une brève explication des liens entre créolité, acclimatation et monogénisme/polygénisme, voir Jennings, *Curing the Colonizers*, *op. cit.*, p. 8-14.

analyse de l'influence du milieu et du climat – doit prendre en considération et même se concentrer sur un autre facteur particulier : le métissage. C'est justement ce qui amènera Janvier à élaborer une longue réflexion sur la valeur épistémologique de ce nouveau concept.

S'il montre un intérêt particulier pour la communication de Quatrefages, c'est parce que ce phénomène de créolisation lui apparaît d'emblée comme la traduction théorique d'un long processus naturel en vertu duquel la société haïtienne s'est transformée par le passé et continue présentement à évoluer. Il s'agit, autrement dit, d'une réalité à la fois historique et immédiate dont le peuple haïtien fournirait un témoignage vivant et donc irréfutable. Ceci dit, si Janvier s'intéresse autant au phénomène de créolisation, c'est aussi parce que sa reconnaissance doit permettre de souligner l'aspect socioculturel de cette transformation jusqu'alors négligé par les anthropologues. Il faut ici *écouter* l'intégralité (ou presque) de sa prise de parole pour en apprécier réellement l'originalité :

Je ne veux ajouter qu'un mot à toutes ces choses si profondes et si justes que l'éminent M. de Quatrefages vient de dire sur la *créolisation*.

On pourrait soutenir que, en Haïti, la race noire s'est transformée autant sous l'influence du milieu climatologique que sous celles des mélanges ethniques et du travail intellectuel.

[...] Le climat des îles est toujours plus uniforme et moins chaud que celui des points des continents situés par les mêmes latitudes.

Les montagnes de la Grande-Antille étant relativement fort élevées et de plus très boisées, la température y est généralement agréable et douce. [...]

Depuis que les Haïtiens sont devenus indépendants, depuis seulement quatre-vingts ans, l'instruction publique a singulièrement progressé dans ce pays et, par suite, a opéré des changements notables dans la physionomie générale de la population.

On sait que les occupations intellectuelles, en changeant en quelque sorte la forme primitive du crâne, modifient aussi l'aspect du visage. [...]

Il faut aussi qu'on tienne compte des mélanges du sang noir avec celui des peuples de race blanche qui ont successivement colonisé Haïti. Ces mélanges se font à l'infini, de telle sorte que, sous telle peau entièrement noire, il circule du sang indien, du sang espagnol, du sang anglais ou du sang français. [...]

C'est surtout en Haïti qu'on peut observer la créolisation de la race noire. Au point de vue physique, chaque jour elle tend à former un groupe humain particulier,

original ; au point de vue intellectuel et moral, elle se rapproche rapidement des nations qui font partie de ce que le philosophe Pierre Lafitte appelle « le groupe occidental »¹²⁰.

Comme le remarque l'anthropologue Jean-Luc Bonniol dans sa généalogie du concept, cet échange marque « sans doute l'une des premières apparitions du terme *créolisation* dans la sphère savante » ; même si, ajoute-t-il, son usage « était certainement dans l'air du temps, tant Louis-Joseph Janvier rattrape facilement la balle au bond »¹²¹. À ce titre, il n'est pas surprenant qu'il reste empreint d'une signification biologisante, désignant un phénomène tributaire des effets et influences du climat et du métissage (au sens physiologique du terme). Mais déjà, dans les derniers instants de son intervention, Janvier paraît anticiper la pensée postcoloniale du poète martiniquais Édouard Glissant qui, un siècle plus tard, « cite[ra] la Caraïbe comme un des lieux du monde où la relation le plus visiblement se donne, une des zones d'éclat où elle paraît se renforcer »¹²².

Évidemment, Glissant rejettera la vision universaliste d'un occident (pré)disposé en point de fuite de ce mouvement de créolisation – qu'il appelle encore à cette époque « relation ». À rebours de la téléologie occidentaliste d'un Comte ou d'un Lafitte¹²³, la créolisation glissantienne « exige que les éléments hétérogènes mis en relation “s'intervalorisent”, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de dégradation ou de diminution de l'être, soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, dans ce contact et dans ce mélange » ; de plus, il y a chez l'écrivain martiniquais une opposition claire entre créolisation et métissage, puisque la première demeure selon lui « imprévisible alors que l'on pourrait calculer les effets du métissage » ; en bref, pour Glissant, « la créolisation, c'est le

¹²⁰ « Discussion », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 7, 3^{ème} série, 1884, p. 582-84.

¹²¹ Jean-Luc Bonniol, « Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept », *L'Homme*, no. 207-208, 2013, p. 240.

¹²² Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 46.

¹²³ Sur les liens entre positivisme et « occident », voir Georgios Varouxakis, « The Godfather of “Occidentality” : Auguste Comte and the Idea of “the West” », *Modern Intellectual History*, vol. 16, no. 2, 2019, p. 411-41.

métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité »¹²⁴. Ceci dit, longtemps avant ces errances postmodernes dans un « Tout-Monde » globalement créolisé, un autre penseur s'était efforcé de donner un nom à ce régime d'imprévisibilité régissant les formes naturelles et culturelles du vivant.

Une fois encore, c'est par Darwin qu'il faut passer pour comprendre la pensée créolisante de Janvier (ou de Glissant). Comme l'a récemment démontré Nihad M. Farooq, le principe d'imprévisibilité à la base même de la théorie de l'évolution fait du récit darwinien des origines le prototype même du discours contemporain sur la créolisation. Se défendant de tout anachronisme, la critique déclare en effet que la « créolisation n'est pas simplement un parallèle culturel utile à la science darwinienne mais fut aussi fondamentale dans la façon dont Darwin vint à concevoir les processus de l'évolution et de l'adaptation [*Creolization is not just a useful cultural parallel to Darwinian science but was also fundamental to Darwin's understanding of how evolution and adaptation occurs*] »¹²⁵. Comme en témoigne son intervention à la Société, Janvier a bien compris l'importance des facteurs culturels dans la « sélection naturelle particulière » qui s'opère alors en Haïti, notamment « sous l'influence du travail cérébral » ou sous « la décisive influence de la politique, de la lutte pour le pouvoir »¹²⁶. En reprenant à son compte la théorie darwinienne pour – littéralement – la créoliser au moment même où les adeptes du darwinisme social œuvrent à une réification des hiérarchies socio-raciales, Janvier se pose donc en véritable précurseur de la cohorte d'intellectuels noirs qui, au XX^{ème} siècle, participeront à ce que N. Farooq désigne comme une entreprise de « créolisation des sciences humaines [*creolization of human sciences*] »¹²⁷. Et c'est

¹²⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 18-19. Pour une récente interprétation du concept de créolisation et de sa place dans la pensée de Glissant, voir Alain Ménil, *Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Paris, De l'incidence, 2011.

¹²⁵ Nihad M. Farooq, *Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas, 1830-1940*, New York, New York University Press, 2016, p. 106.

¹²⁶ « Discussion », 1884, *op. cit.*, p. 583-84.

¹²⁷ Farooq, *Undisciplined*, *op. cit.*, p. 9.

en ces termes, aussi, qu'il faut comprendre l'irruption – c'est-à-dire l'apparition *imprévisible* – du facteur littéraire dans la pensée et la pratique anthropologiques de Janvier.

Car, une fois encore, les membres de la Société ne manifesteront que peu d'intérêt pour son invitation à considérer la créolisation – et donc l'évolution – comme un processus à la fois naturel *et* culturel. Au contraire, le zoologue et vétérinaire André Sanson en profitera pour relancer une vieille polémique sur la définition de l'espèce et de la race entamée avec la parution de son ouvrage (ironiquement) intitulé *Science sans préjugés* (1865)¹²⁸. Manouvrier, que nous verrons pourtant prendre position contre le racisme scientifique dans le prochain chapitre de cette étude, se contentera quant à lui de confirmer l'hypothèse d'une influence du milieu et de l'activité sur la constitution et la modification du squelette dans chaque race, confortant ainsi son statut d'héritier d'une anthropométrie demeurée orpheline depuis la disparition de Broca quatre ans plus tôt. Face à un tel silence, Janvier n'aura donc d'autre choix que de chercher ailleurs un espace qui lui permette d'approfondir sa réflexion sur les sources et mécanismes culturelles de la créolisation en Haïti.

* * *

¹²⁸ Dans ce livre, Sanson s'en était pris aux partisans de l'influence du climat sur la modification de l'espèce et des races : « Le débat se poursuit entre monogénistes et polygénistes. [...] Si l'on osait une bonne fois, dans une réunion scientifique telle que l'est la Société d'anthropologie, aborder carrément de front ce sujet, il serait curieux de voir comment des hommes de la valeur de MM. De Quatrefages, Pruner-Bey et autres pourraient soutenir que les fils de l'Arche sont, *seuls*, parvenus à peupler le globe, mais les difficultés de la question demeurent dans l'ombre ; on procède par réticence et on s'en tient à discourir sur l'influence des milieux en général. [...] Il semble que ceux qui n'admettent point la possibilité, pour les races blanches, de passer au noir [...] nient l'influence des milieux sur la constitution et les caractères des races. Il n'en est rien ; ils demandent seulement qu'il soit prouvé par des faits précis et incontestables que cette transformation s'est quelquefois accomplie et a été observée » (André Sanson, *Science sans préjugés, exposé critique des faits et questions scientifiques du temps*, Première série, Paris, Henri Plon, 1865 p. 259).

Pour parvenir à démontrer scientifiquement les effets du processus de créolisation en Haïti, Janvier devra sortir des sentiers battus, et se pencher plus particulièrement sur un élément de la culture haïtienne jusqu'alors délaissé par les anthropologues : sa littérature. Tel qu'il l'envisage, le continent littéraire haïtien s'ouvre sur un nouvel horizon de possibilités permettant de comprendre et d'apprécier les spécificités d'une expérience nationale que voyageurs, journalistes, ethnographes et anthropologues n'ont cessé de dissimuler derrière les discours tendancieux de leurs récits « authentiques » et de leur théories « scientifiques ». C'est dire si l'exploration de ce continent marquera une étape cruciale dans le cheminement de la pensée scientifique et politique de Janvier.

Il faut se souvenir que, déjà, dans *Les détracteurs de la race noire*, il avait vanté les mérites de ces « poètes haïtiens de 23 ans, faisant éditer leurs poésies à Paris », et dont Quesnel ignorait l'existence alors même qu'ils attestaient à eux seuls du potentiel intellectuel de la « race éthiopienne »¹²⁹. De même, dans *La République d'Haïti et ses visiteurs*, Janvier avait accusé Cochinat de n'avoir « qu'une notion fort imparfaite » de cette « jeune littérature si féconde, si originale, si puissante et si variée pourtant », en ne manquant pas de donner au passage une leçon d'histoire littéraire à celui qui « n'a[vait] certainement point lu les *Primevères* de Charles Villevaleix, les *Rires et Pleurs* d'Oswald Durand, les *Bambous* de Battier, *Les Chants du Soir* de Paul Lochard, les *Rimes Haïtiennes* d'Emmanuel Édouard » et qui néanmoins « prétend[ait] connaître Haïti et les Haïtiens »¹³⁰. Son propos était clair : « Une société, une époque, se jugent surtout d'après les livres qui sont sortis d'elles. Ceux qui ont lu les ouvrages d'esprit de mes compatriotes ne manquent point de demeurer frappés de la vigueur et de la douceur du génie

¹²⁹ Janvier, *Les Détracteurs de la race noire*, op. cit., p. 23.

¹³⁰ Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs*, op. cit., p. 567.

haïtien »¹³¹. Outre l'exposition de ce « génie haïtien », l'observation du fait littéraire et de son évolution historique en Haïti doit surtout fournir les clés d'une transformation radicale de la connaissance et de la pratique anthropologiques. Comme nous allons le voir à présent, elle permettra à Janvier d'ouvrir un champ disciplinaire jusqu'alors limité par des contraintes idéologiques, méthodologiques et institutionnelles.

Anthropologie du littéraire haïtien

En 1884, Janvier publie dans la *Revue universelle internationale* une étude sur la littérature haïtienne déjà promise, un an plus tôt, dans son article « M. Renan et l'égalité des races »¹³². Intitulé « L'évolution littéraire en Haïti », ce texte devait offrir un panorama historique de la naissance et du développement de la littérature haïtienne à travers l'analyse et la reconstruction de « trois phases distinctes » : « La première [...] de 1804 à 1843 ; la seconde de 1843 à 1870 ; la troisième de 1870 à aujourd'hui »¹³³. Tout porte à croire, cependant, que Janvier n'eut point le temps (ou l'opportunité) de dépasser la première phase de cette histoire, puisque la dernière livraison de son étude, datée au 1er août 1884, s'achèvera sur le renversement du président Jean-Pierre Boyer en 1843 et le décès prématuré du poète et nouvelliste Ignace Nau en 1845. Cette interruption, dont la cause demeure à ce jour inexpliquée, est d'autant plus surprenante que les directeurs de la *Revue*, Jules Lermina et Ladislas Mickiewicz, qui s'étaient donnée pour « but de généraliser le goût des littératures étrangères et de populariser en tous lieux les chefs-d'œuvre », allaient poursuivre la publication de leur périodique l'année suivante avec neuf numéros

¹³¹ *Ibid.*, p. 568.

¹³² Dans sa réponse à Renan, Janvier avait déclaré : « Il est né une littérature haïtienne, fille de la française, et sur laquelle je compte attirer, prochainement, l'attention des lecteurs de la *Jeune France* » (Janvier, « M. Renan et l'égalité des races », *op. cit.*, p. 213)

¹³³ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti. Les poètes et les auteurs dramatiques (suite) », *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 4, 15 mai 1884, p. 128.

supplémentaires¹³⁴. En l'absence d'une version complète du texte de Janvier, on se contentera donc de la première phase de cette histoire pour se faire une idée de ce qu'il entendait par « évolution littéraire ».

Pour ce faire, il convient tout d'abord de souligner la résonance proleptique qui s'opère entre le texte de Janvier et *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines* (1894) de Charles Letourneau. Anticipant d'une décennie la parution de cet imposant ouvrage, l'étude de Janvier témoigne *a posteriori* de sa participation à la construction d'un champ d'investigation socio-scientifique alors en devenir. Letourneau, après en avoir appelé à une ouverture de l'anthropologie à la sphère bien gardée de l'histoire littéraire, conclura en effet sa préface en affirmant que la littérature, « rapprochée des phases sociales, qui l'inspirent et la dominent, [...] éclaire la psychologie des peuples et des races ; son étude devient un puissant moyen d'investigation sociologique »¹³⁵. Il reprochera aux critiques et historiens de la littérature d'avoir négligé ces liens sous-jacents entre conditions matérielles et formes esthétiques : « Cette nécessaire corrélation, finira-t-il par déplorer, n'a jamais suffisamment frappé les auteurs d'histoires des littératures, parce qu'ils ne daignent pas s'occuper des races inférieures »¹³⁶. Inutile de dire que Janvier, lui, avait abordé cette question d'un point de vue diamétralement opposé, puisque son but était justement d'infirmer l'idée d'une « infériorité de la race noire » en exposant au grand jour l'évolution de l'une de ses littératures : celle d'Haïti. Et c'est en vertu même de cet objectif qu'il avait entamé une rupture profonde avec le schéma fixiste, déterministe et raciste de l'histoire littéraire.

¹³⁴ *Revue universelle internationale*, 1^{ère} année, no. 1, 1^{er} avril 1884, p. 1.

¹³⁵ Charles Letourneau, *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines*, Paris, L. Battaille et Cie, 1894, p. vii.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 22.

Vingt ans plus tôt, Hyppolite Taine avait souligné le rôle crucial de la littérature dans la pratique de l'écriture de l'histoire, discipline qu'il considérait aussi bien comme un art que comme une science¹³⁷. Dans l'introduction de sa classique *Histoire de la littérature anglaise* (1866), il avait exhorté les historiens à accorder au texte littéraire une nouvelle fonction épistémologique afin que celui-ci servît à l'approfondissement de leurs investigations, car lorsque le « document [littéraire] est riche et qu'on sait l'interpréter, on y trouve la psychologie d'une âme, souvent celle d'un siècle, et parfois celle d'une race »¹³⁸. Chez Taine, on le sait, la race joue un rôle indispensable dans l'entendement des processus et événements historiques ; avec le milieu et le moment, elle constitue l'une des trois grandes « causes » de l'Histoire, c'est-à-dire l'un des trois facteurs responsables de son déroulement dynamique. Mais tout comme il existait à ses yeux une hiérarchie préétablie des races humaines, il existait *a priori* une hiérarchie des littératures selon laquelle certaines d'entre elles ne méritaient guère d'être examinées, sinon même d'être considérées comme telles.

À rebours du déterminisme historique de Taine, Janvier affichera haut et fort – à commencer par le titre de son étude – son allégeance théorique à la pensée évolutionniste de Darwin¹³⁹. Avant même que Ferdinand Brunetière n'émette l'hypothèse de lois darwiniennes présidant à l'évolutions des arts, il se propose en effet de remonter aux *origines* de la littérature haïtienne en abordant sa matière littéraire comme un organisme vivant, à la fois tributaire et

¹³⁷ Antoine Compagnon, *La Troisième République des lettres, de Flaubert à Proust*, Paris, Seuil, 1983, p. 24.

¹³⁸ Hyppolite Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, vol. 1, 2^{ème} édition, Paris, Hachette et Cie, 1866, p. xlvi.

¹³⁹ Selon Nathalie Richard, Taine avait refusé la théorie darwinienne en raison de sa vision déterministe de l'histoire : « Le modèle de la science, telle [*sic*] qu'il le voyait s'incarner dans les sciences naturelles, impliquait en effet la prédictibilité. Une histoire véritablement positive, devenue science des lois générales du devenir humain, ne pouvait s'appuyer que sur le déterminisme. Aussi Renan ou Taine, pas plus que la majorité de leurs contemporains, ne pouvaient-ils intégrer la dimension non prédictive de la théorie darwinienne de l'évolution, dans laquelle l'apparition des variations sur lesquelles jouait la sélection naturelle était attribuée au hasard, faute de connaissances suffisantes des causes qui les produisaient, et où de ce fait la direction prise par l'évolution ne pouvait pas être prédite » (Nathalie Richard, « Analogies naturalistes : Taine et Renan », *Espaces Temps*, no. 84-86, 2004, p. 89).

responsable des transformations du milieu naturel et social dans lequel elle est né et a évolué¹⁴⁰. Il est possible, à cet égard, qu'il se soit inspiré de la linguistique naturaliste des anthropologues Abel Hovelacque et André Lefèvre, ce dernier étant lui-même cité aux côtés d'« Auguste Comte, Pierre Lafitte, [Émile] Littré, [et Charles] Letourneau » dans *La République d'Haïti et ses visiteurs*¹⁴¹. Toujours est-il que ce qui intéresse Janvier, c'est étudier et reconstruire les conditions de l'évolution de la littérature haïtienne et de toucher ainsi à ce qui deviendra l'une des problématiques fondamentales de l'anthropologie moderne : celle des rapports entre nature et culture – ou plutôt, pour reprendre la terminologie de l'époque, entre « race » et « civilisation ». La littérature haïtienne, précipité culturel d'une histoire où se seraient mêlés le sang et les idées de peuples divers, lui fournit alors un instrument privilégié pour examiner pareille question.

Ce n'est pas un hasard si Janvier commence son étude en s'intéressant aux processus de (trans)formation de la « civilisation franco-africaine »¹⁴². C'est là un passage d'autant plus obligé que la juxtaposition de ces termes ne va pas de soi. En effet, il n'est plus question d'exiger la reconnaissance d'une aptitude civilisationnelle de l'« Africain », mais bien de présenter ce dernier comme le co-fondateur d'une civilisation à *part entière*. Par ce geste de nominalisation décoloniale, Janvier invoque sans le dire ce processus de créolisation à l'origine de nouvelles formes socioculturelles qu'il commentera bientôt – comme on a pu le voir plus haut – devant les

¹⁴⁰ Dans ses leçons professées à l'École normale supérieure en novembre et décembre 1889, Brunetière se demandera « s'il se rencontre, dans l'histoire de la littérature et de l'art, quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle, en histoire naturelle, des noms de *concurrence vitale*, de *persistance du plus apte*, ou généralement de *sélection naturelle* » (Ferdinand Brunetière, *L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature. Leçons professées à l'École normale supérieure*, vol. 1, Paris, Hachette et Cie, 1890, p. 22).

¹⁴¹ Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs*, *op. cit.*, p. 393. Sur les travaux de la linguistique naturaliste, voir Piet Desmet, « Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste : de l'inégalité des langues à l'inégalité des races », in Claude Blanckaert, éd., *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 55-93.

¹⁴² Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti. Les poètes et les auteurs dramatiques », *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 2, 15 avril 1884, p. 57.

membres de la Société d'anthropologie¹⁴³. La civilisation haïtienne apparaît dès lors comme le produit d'un double métissage : métissage ethnique et racial d'une part ; métissage linguistique et culturel de l'autre. Car, selon lui, la « phrase française, avec [...] les idées fières et généreuses qu'elle a semées par le monde les portant à ses ailes, ne pouvait manquer d'exercer une décisive influence sur le cerveau du noir d'Haïti »¹⁴⁴. Pour Janvier, c'est donc de son attachement prolongé à la civilisation française que la nation haïtienne tient une grande partie de sa culture savante. Là encore, la référence à Michelet et à son mot sympathique sur la « belle expérience » haïtienne, où les esclaves « sont sortis tout à coup [...] de la philosophie même, des droits de l'homme », illustre la force des liens que Janvier entretient avec l'universalisme de la tradition philosophique et littéraire française¹⁴⁵. Depuis sa thèse sur la *Phthisie pulmonaire*, il n'a cessé de se poser en héritier d'un humanisme « inauguré », pour ainsi dire, par les philosophes-anthropologues de la Renaissance et des Lumières¹⁴⁶. Ceci dit, il est un autre humanisme à la construction duquel Janvier entend participer : c'est cet « humanisme de l'Atlantique noir », selon la formule de Marlene L. Daut, dont les origines remonteraient aux écrits de l'homme politique et publiciste haïtien Jean Louis, Baron de Vastey¹⁴⁷. Loin de se borner à une généalogie *franco-française* de cette

¹⁴³ Sur le nominalisme dans les sciences et la mise en circulation du terme à l'époque de la « découverte » de la Caraïbe par Christophe Colomb, voir Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 82-84.

¹⁴⁴ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 2, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴⁵ Jules Michelet, *Histoire du XIX^e siècle*, vol. 3, Paris, Michel Lévy Frères, 1875, p. 299-300.

¹⁴⁶ Comme Louis Van Delft l'a admirablement démontré dans son étude sur les rapports entre *Littérature et anthropologie* au XVII^e siècle, « [l]es écrivains de l'âge classique tiennent, plus que tous autres, continûment un "discours sur l'homme". L'étude d'un tel discours, tel est précisément l'objet premier de l'anthropologie. Il ne s'agit pas seulement de deux domaines contigus : les deux disciplines sont organiquement solidaires. "Du moins jusqu'au milieu de notre XX^e siècle, note avec raison Etiemble, l'anthropologie toujours seconde et fonde l'humanisme" » (Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 2). Sur l'anthropologie à l'époque des Lumières, voir Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, F. Maspéro, 1971.

¹⁴⁷ M. Daut définit cet humanisme comme « une entreprise intellectuelle initiée au XIX^e siècle des deux côtés de l'Atlantique visant principalement à prouver que les noirs étaient égaux aux blancs qui les réduisaient en esclavages [an intellectual endeavor begun in the eighteenth century on both sides of the Atlantic with the principal aim to prove that black people were equal to the white people that were enslaving them] » (Marlene L. Daut, *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2017, p. xviii).

civilisation métissée, Janvier passe donc à l'autre élément responsable de sa formation : l'élément « africain ».

Après un bref aperçu historique des événements menant jusqu'à la Révolution haïtienne, puis un rapide survol de l'île au point de vue topographique et climatologique, Janvier commence alors à brosser le portrait de cet autre acteur de l'expérience haïtienne : l'« homme noir transporté d'Afrique »¹⁴⁸. Seul maître de sa destinée, ce personnage est d'emblée présenté comme l'archétype du génie autodidacte d'Haïti, c'est-à-dire l'incarnation d'un peuple qui a su se libérer de la plus abjecte des conditions pour se constituer en nation libre et autonome et se positionner fièrement parmi l'ensemble des États modernes. Une fois de plus, on retrouve ce langage d'une culture qui prend le pas sur la nature et, dans un mouvement de transformation vitale caractéristique d'une évolution en devenir perpétuel, entraîne toute une série de modifications physiologiques et corporelles :

par toute la terre, le noir a été bien plus victime des conditions sociales où il fut toujours placé que des conditions du milieu ambiant, d'habitat dans lesquelles il s'est développé. L'Haïtien, devenu libre, a pu cultiver son cerveau : or, la culture intellectuelle détermine une véritable transformation de tout le physique. C'est un fait dont on peut vérifier la véracité chaque jour davantage chez les hommes de la race africaine qui sont originaires des îles et du continent américains, chez ceux qui habitent les régions de l'Afrique où les guerres ne sont pas permanentes, dans tous les points du mystérieux continent où l'esclavage est à peu près aboli et où la culture européenne commence à pénétrer.

La beauté, la régularité du visage sont des signes de la liberté. La liberté du noir devait amener forcément en Haïti le résultat sociologique dont il vient d'être question¹⁴⁹.

Cette corrélation entre liberté et beauté plastique n'est pas nouvelle. Depuis sa thèse de doctorat, en passant par *Les détracteurs de la race noire* et *La République d'Haïti et ses visiteurs*, Janvier

¹⁴⁸ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 2, *op. cit.* 15 avril 1884, p. 59.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

n'a eu de cesse de réitérer, en en inversant les termes, la validité de cette théorie alors mobilisée pour justifier la thèse d'une inégalité des races humaines. Plus original, en revanche, est le fait qu'il évoque ici l'évolution de la diaspora noire pour étendre ce principe au continent africain dont il a largement négligé les populations jusqu'à présent – et ce malgré une intention clairement affichée de défendre la « race noire » dans son ensemble. C'est ainsi qu'il en vient à évoquer les peuples du « mystérieux continent » pour les convier au mouvement universel de la civilisation – même si, là encore, ce processus semble tributaire d'un contact prolongé avec la « culture européenne ».

Au risque de se répéter, Janvier souligne alors la particularité de la sélection naturelle en Haïti où, en raison d'un long processus historique de créolisation, une population « de sang très mélangé » aurait fini par naître et se développer¹⁵⁰. On s'en souvient, l'observation de ce mélange avait constitué l'un de ses principaux arguments contre l'existence présumée d'une « race mulâtre », idée qu'il avait dénoncée comme une aberration scientifique en raison de ses présupposés eugénistes et de son instrumentalisation politique¹⁵¹. Désireux de réconcilier les

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Réitérant des attaques déjà lancées dans *La République d'Haïti et ses visiteurs*, Janvier conclut sa première livraison de « L'évolution littéraire en Haïti » en fustigeant les tenants de ce concept : « C'est absolument à tort, à tous points de vue, notamment au point de vue anthropologique et politique, que des écrivains superficiels, au rang desquels il faut ranger Gustave d'Alaux et Alexandre Bonneau, ont donné une importance qu'elle n'a pas et ne saurait avoir en Haïti à ce qu'ils appellent pompeusement et bien à tort la *race mulâtre*. Pour les anthropologistes, il n'existe pas de race mulâtre. Le mulâtre est un hybride de deux races et rien ne prouve que, s'il est un produit mitigé dépourvu de culture intellectuelle, un homme puisse être supérieur cérébralement à un autre qui appartiendrait à une race pure si celui-ci a reçu une excellente éducation » (*Ibid.*). Ici, en réalité, Janvier s'en prend avant tout au voyageur et écrivain français Victor Meignan, qui dans un récit de voyage avait parlé de « race mulâtresse » : « cette race, créée par les hommes, ne peut durer qu'un temps comme tout ce qui vient des hommes. Livrée à elle-même, elle est fatalement destinée à disparaître et à redevenir noire ! La colonie [martinique] sera donc bientôt peuplée exclusivement de nègres si l'on ne favorise pas l'immigration des blancs » (Victor Meignan, *Aux Antilles*, Paris, E. Plon et Cie, 1878, p. 49-50). Toutefois, cette critique s'adresse aussi à ses prédécesseurs, Gustave d'Alaux (nom de plume du diplomate français Maxime Raybaud) et Alexandre Bonneau, qui avaient dénigré la culture des « noirs » d'Haïti pour mieux mettre en avant celle des « gens de couleur ». Le premier, dans une série d'articles bien connus avait avancé que seule la « littérature jaune », c'est-à-dire la littérature « mulâtre », pouvait « redemander aux sources encore ouvertes de la tradition orale des fugitives saillies de l'imagination et de l'improvisation gallo-mandingues (Gustave d'Alaux, « Les mœurs et la littérature nègres », *Revue des deux mondes*, vol. 14, 22ème année, 1852, p. 794). Et le second de surenchérir : « les noirs, race passive entre toutes, ont besoins d'être continuellement stimulés. Abandonnés à eux-mêmes, ils resteraient éternellement stationnaires ; n'en voyons-nous pas la preuve dans leur insouciance pour

différentes factions de la société haïtienne, il avait au contraire postulé dans *Les Détracteurs de la race noire* l'existence d'un « type haïtien » témoin et garant d'une unité à la fois raciale et nationale. C'est dans ce même objectif qu'il relèguera au second plan de son étude ce « mélange de sang entre la race blanche venue d'Europe, la race noire venue d'Afrique et la race rouge primitive d'Haïti », dont il juge l'importance « microscopique » comparée à l'influence de « la culture cérébrale haïtienne »¹⁵². Plutôt que de s'attarder sur les conséquences d'un tel mélange, il choisira de se concentrer sur les sources de cette culture intellectuelle constituant le patrimoine commun du peuple haïtien.

Ce déni du métissage (physiologique) et de la « question d'épiderme » qui en découle ira de pair avec une célébration historique de « l'homme pensant et agissant »¹⁵³. À cet égard, le portrait que Janvier brosse du roi Henry Christophe (1811-1820) est un modèle du genre. Non seulement il le peint comme un illustre vétéran de la Révolution haïtienne qui aurait combattu pour libérer son peuple et le mener sur le devant de la scène historique mondiale, mais il le montre aussi comme le chef de file d'une lutte contre les forces intellectuelles de la suprématie blanche reposant sur une promotion du rayonnement politique et culturel d'Haïti à l'étranger. On sait la fascination qu'engendrera la figure tutélaire de ce monarque noir chez les écrivains et poètes caribéens au XX^{ème} siècle¹⁵⁴. On sait moins, en revanche, qu'en son temps déjà, la « fierté raciale [*racial pride*] » de Christophe, comme l'explique Michel-Rolph Trouillot, avait conduit le Baron de

l'instruction, dans leur indifférence profonde pour les travaux intellectuels et les hautes spéculations scientifiques ou économiques ? Nous avons donné un aperçu rapide de la littérature haïtienne ; cette littérature appartient exclusivement aux hommes de couleur ; le génie du noir est encore irrévélé » (Alexandre Bonneau, *Haïti, ses progrès – son avenir*, Paris, E. Dentu, 1862, p. 99). Du discours littéraire à l'instrumentalisation politique, il n'y avait qu'un pas, car comme Bonneau l'avait lui-même déclaré : « les mulâtres sont, quant à présent, les conducteurs nécessaires de la société haïtienne ; ils représentent le progrès au milieu d'elle ; ils sont l'incarnation du génie européen infusé dans le sang des population africaines » (*ibid.*, p. 99-100).

¹⁵² Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 2, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵³ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 4, *op. cit.*, p. 127.

¹⁵⁴ Citons, entre autres, *El reino de este mundo* (1949) du Cubain Alejo Carpentier, *Henri Christophe* (1949) du Saint-Lucien Derek Walcott ou encore *La Tragédie du roi Christophe* (1963) du Martiniquais Aimé Césaire.

Vastey, son conseiller, à « évoquer l'achèvement, en 1813, [du palais] de Sans Souci et de l'Église royale de Milot en des termes grandioses qui anticipaient de plus d'un siècle l'afrocentrisme [*the 1813 completion of Sans Souci and the adjacent Royal Church of Milot in grandiose terms that anticipated Afrocentrism by more than a century*] »¹⁵⁵. De même, on ignore souvent que les efforts mis œuvre sous son règne pour instaurer un culte des arts et des lettres – notamment grâce à l'inauguration d'une Imprimerie royale dans les années 1810 – contribuèrent à réhabiliter l'élément afro-américain de la civilisation créole d'Haïti ; en effet, au dire de Ralph T. Esterquest, Christophe « rêvait d'une littérature et d'une culture haïtiennes enracinées dans leur sol tropical. Il dédaignait l'Haïti qui portait son regard sur Paris pour y puiser une inspiration culturelle et prit des mesures pour assurer la naissance d'une civilisation indigène lettrée [*dreamed of a Haitian literature and a Haitian culture with its roots in its own tropical soil. He spurned the Haiti that looked to Paris for its cultural inspiration and took measures to insure an indigenous literate civilization*] »¹⁵⁶. Enfin, on a tendance à oublier que, parmi les premiers chefs d'État haïtiens, Christophe fut le seul à promouvoir une vision égalitariste de l'instruction publique, à l'inverse des présidents Alexandre Pétion (1807-1818) et Jean-Pierre Boyer (1811-1843) qui consolidèrent tous deux les bases d'un système élitiste interdisant aux enfants issus des couches les plus modestes de la population tout accès à l'éducation¹⁵⁷. C'est pour toutes ces raisons, en somme, que Janvier s'attache à faire du roi Christophe l'initiateur d'un « mouvement civilisateur » en Haïti¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon, 1995, p. 36.

¹⁵⁶ Ralph T. Esterquest, « L'Imprimerie Royale d'Haïti (1817-1819). A Little Known Royal Press of the Western Hemisphere », *The Papers of the Bibliographical Society of America*, vol. 4, no. 2, 1940, p. 173.

¹⁵⁷ Dans son étude comparée des politiques d'instruction des présidents Pétion et Boyer, Linsey Sainte-Claire affirme que les « restrictions militaire et civique déjà explicitement exprimées sous Pétion à propos de la possibilité d'instruction au niveau secondaire furent en effet reprises et accentuées sous le règne Boyer. Elles touchèrent pour la première fois les écoles primaires. [...] L'impossibilité pour la masse populaire d'aller à l'école primaire la privait automatiquement de l'opportunité d'acquérir le moindre savoir, aussi minimal soit-il (lecture et écriture) et donc d'accéder à l'école secondaire » (Linsey Sainte-Claire, « Régénération et élitisme scolaire sous Alexandre Pétion et Jean-Pierre Boyer (1816-1843) », *L'Esprit Créateur*, vol. 56, no.1, printemps 2016, p. 119-120).

¹⁵⁸ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 4, *op. cit.* p. 127-28.

Arrivé à la dernière étape de son analyse des origines et conditions d'existence de la littérature haïtienne, Janvier aborde enfin la question des rapports de domination et de concurrence qui régissent les structures du champ littéraire haïtien¹⁵⁹. Outre les politiques de sous-éducation de la classe dirigeante et les difficultés économiques qui faisaient que, jadis, « un écrivain haïtien, à moins qu'il ne fût subventionné par l'État, se ruinait s'il voulait faire imprimer ses œuvres », Janvier déplore la persistance d'un « vieux préjugé, universel autrefois, en vertu duquel il était admis qu'aucun Haïtien ne serait jamais capable de mener à bonne fin un long et sérieux travail artistique ou littéraire » ; au final, c'est ce préjugé (de couleur et de classe) qui engendrerait, « même dans la classe aisée de la société haïtienne, l'indifférence pour les œuvres nées de cerveaux haïtiens »¹⁶⁰. Optimiste, Janvier note cependant un recul de ce désaveu généralisé de la *chose culturelle haïtienne*. On commencerait en effet à comprendre, se réjouit-il, « qu'un livre est une chose sacrée et que celui qui néglige d'en acquérir un, lorsqu'il le peut, afin de le lire, et surtout de le relire, commet un véritable crime contre la pensée humaine, contre lui-même, contre sa descendance et contre sa patrie »¹⁶¹. Objet fétichisé de la modernité occidentale, le livre constitue une technologie fondamentale du maintien de l'ordre racial mondial ; il suffit de lire la circulaire lancée en préparation de la première « Conférence du livre » tenue à Anvers en 1890 pour voir à quel point on s'intéresse, justement à cette époque, aux « perfectionnements » dont « le plus puissant des moteurs du progrès [...] a besoin pour accomplir, promptement et sûrement, sa mission civilisatrice »¹⁶². Janvier, qui aspire à une autre construction de la civilisation, conçoit et présente le livre haïtien comme un instrument contre-hégémonique et contre-culturel. C'est-à-dire, donc,

¹⁵⁹ Sur la notion de « champ littéraire », voir Pierre Bourdieu, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 89, septembre 1991, p. 3-46.

¹⁶⁰ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 4, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Max Rooses, *Compte-rendu de la première session de la Conférence du livre tenue à Anvers au mois d'août 1890*, Anvers, Imprimerie J. E. Buschmann, 1891, p. vi.

comme un support indispensable à la *mise en œuvre* de ce discours humaniste de l'Atlantique noir évoqué plus haut.

À l'issue de ces observations préliminaires sur les facteurs biologiques et sociologiques de l'évolution littéraire en Haïti, Janvier fournit finalement un traitement plutôt hâtif, sinon superficiel, de la première phase de cette évolution. À mesure que les livraisons se succèdent, son étude s'apparente en effet davantage à une brève anthologie de la littérature haïtienne qu'à une analyse détaillée des œuvres qui en constituent la matière (vivante). Après tout, son objectif était moins de procéder à une lecture critique de ces textes que d'examiner l'évolution d'une littérature conçue comme le précipité et le vecteur d'un processus sociobiologique de créolisation. Parmi la somme d'informations biographiques, de commentaires descriptifs et d'extraits poétiques, Janvier finira toutefois par s'intéresser à l'œuvre de « deux poètes [...] dont les noms ont été les plus populaires pendant longtemps », à savoir : Coriolan Ardouin et Ignace Nau, figures incontournables de ce cercle intellectuel et littéraire plus connu sous le nom de « génération de 1836 »¹⁶³.

Au risque de surprendre une bonne partie de ses lecteurs, Janvier n'accorde que très peu de place à la poésie de Nau – qu'il admet pourtant préférer à celle du premier. Sans doute faut-il y voir une conséquence de l'édition récente des *Poésies* (1881) d'Ardouin qui aurait alors facilité l'accès à une œuvre jadis éparpillée dans les revues et journaux de part et d'autre de l'Atlantique. Toujours est-il que, coïncidence ou non, l'attention particulière que Janvier porte à ce dernier n'est pas sans suggérer une volonté de dépasser toute querelle factionnelle ou préjugé coloriste participant à la reproduction des divisions socio-raciales en Haïti¹⁶⁴. La matière historique de la

¹⁶³ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 9, 1er août 1884, p. 282.

¹⁶⁴ Il faut savoir que le poète était en fait le frère cadet de l'historien Beaubrun Ardouin (1796-1865) qui, au dire de M. Daut, avait fini par incarner à lui tout seul – ou presque – le mythe d'une « légende mulâtre de l'histoire » (Marlene

poésie d’Ardouin permet en effet à Janvier de reconstruire l’expérience communiante d’un passé « silencé » par les pratiques d’écriture de l’histoire et les conditions d’impossibilité d’une mémoire collective haïtienne¹⁶⁵. En témoigne son bref commentaire d’un poème où le poète raconte l’histoire de « jeunes filles de la tribu des Betjouanes [qui] sont surprises par un parti de Boschimans [...] puis vendues à de féroces négriers » avant d’être envoyées vers « les îles américaines » pour « les engraisser »¹⁶⁶. Soucieux de combler le gouffre de l’inénarrable traversée, Janvier prend la liberté de diriger ce bateau négrier vers la Caraïbe alors qu’Ardouin, lui, avait insisté sur l’inconséquence de sa destination¹⁶⁷. Tout se passe, en définitive, comme si l’anthropologue souhaitait remonter aux origines de ce processus mémoriel que Glissant, dans sa recherche d’une identité créole plurielle, appellera « la pensée de la *trace*, au bord des champs désolés du souvenir, laquelle sollicite les mémoires conjointes des composantes du Tout-monde »¹⁶⁸.

L. Daut, *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*, Liverpool, Liverpool University Press, 2015, p. 533). Thèse développée par l’historien David Nicholls, cette légende désigne une tendance présumée, chez les historiens haïtiens « clairs de peau » du XIX^{ème} siècle, à adopter une version « stylisée du passé [...] afin d’expliquer et de justifier la position prédominante dont jouit l’élite mulâtre, et par ainsi de consolider cette position [*stylized version of the past (...) in order to explain and justify the predominant position enjoyed by the mulatto elite, and thereby to consolidate its position*] » (David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Color, and National Independence in Haiti*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 89). Les travaux de M. Daut sur le sujet ont fini par démontrer que cette thèse « tient sa généalogie directe, sinon l’intégralité de son appareil argumentatif, de l’ouvrage de Schœlcher, *Colonies étrangères*. C’est un problème car le propos de Schœlcher sur les divisions “raciales” ou de “couleur” en Haïti se délecte des mêmes types de pensée hiérarchique, trait caractéristique de toutes les théories de suprématie “blanche”, que l’on retrouvait dans les travaux de Gobineau, Bonneau et [George] Fitzhugh. Dans la version de l’abolitionniste français, toutefois, la cible de la dérision et du dégoût sera le “mulâtre” plutôt que le “nègre” [*owes its direct genealogy, if not its entire argumentative framework, to Schoelcher’s Colonies étrangères. This is a problem since Schoelcher’s discussion of “racial” or “color” divisions in Haiti revels in the same kinds of hierarchical thinking, a distinct feature of all theories of “white” supremacy, that we found in the works of Gobineau, Bonneau, and (George) Fitzhugh. In the French abolitionist’s version, however, the target of derision and disgust would be the “mulatto” rather than the “negro”*] » (Marlene L. Daut, *Tropics of Haiti*, *op. cit.*, p. 528).

¹⁶⁵ Voir Trouillot, *Silencing the Past*, *op. cit.*, p. 1-30.

¹⁶⁶ Janvier, « L’évolution littéraire en Haïti », no. 9, *op. cit.* p. 284.

¹⁶⁷ Le poème s’achève sur ces vers : « Car à la nef qu’importe / La rive qui l’attend / Insensible elle porte / Et l’esclave et le blanc » (Coriolan Ardouin, *Poésies*, Port-au-Prince, R. Ethéart, 1881, p. 39).

¹⁶⁸ Édouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 80.

C'est sans doute pour réactiver les efforts conjugués de ces « mémoires conjointes » que Janvier poursuivra son étude avec un autre poème d'Ardouin, « Floranna la Fiancée », consacré à « la vie des aborigènes d'Haïti »¹⁶⁹. C'est d'autant plus probable, d'ailleurs, qu'à la reproduction de cette idylle précolombienne succède celle de « Mila », souvenir du cauchemar esclavagiste dans lequel le poète chante « la passion dont déborde le cœur de Mila, jeune négresse d'Angola amenée à Saint-Domingue pour le beau créole Osala, qu'elle préfère à son maître Elbrueil, un colon »¹⁷⁰. Cette mise en relation des passés indigène et africain donne à voir une continuité tout en rupture entre le génocide des indiens caraïbes et la brutalisation des africains esclavisés. Viennent ensuite des remarques sur deux compositions plus controversées, « Pont-Rouge » et « Pétion », auxquelles Janvier reproche un parti-pris coloriste justifiant l'assassinat de l'empereur « noir » au profit d'une célébration du président « mulâtre »¹⁷¹. Enfin, arrive le moment de terminer ce survol de l'œuvre d'Ardouin par un poème intitulé « Mariani », à la lecture duquel Janvier dit « revoir passer dans la lumière du matin fleurissant les voiles grises des canots qui dérapent des quais de [s]a ville natale et qui glissent sur l'onde au milieu d'un tourbillon d'argent liquide » ; il dit « entendre bruire la chanson de la brise qui courbe sous son haleinée les forêts de mangliers, le murmure des lames sur les galets jaunes et verts, le roulement des tambours qui anime les grouillants bamboulas, les ardent martiniques et les folles meringues » ; bref, il « retourne sous ce ciel rose où le soleil implacablement rieur, caresse les branches feuillues, chauffe les nids et fait poudroyer les chemins tout bordés de champs de cannes aux vagues houleuses, de bouquets d'orangers et de manguiers, tout embaumés par la balsamine, le basilic et le vétiver »¹⁷². Point de fuite d'une reconstruction mémorielle, ce poème offrirait donc un « croquis admirable, véridique, pris sur le vif des mœurs

¹⁶⁹ Louis Joseph Janvier, « L'évolution littéraire en Haïti », no. 9, *op. cit.*, p. 283.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 285.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

haïtiennes » permettant au lecteur de (re)vivre une expérience intime, sensorielle, de la réalité anthropologique du pays¹⁷³.

On comprend dès lors ce qui a pu pousser Janvier à préférer la poésie de Nau à celle de son contemporain. Car Nau, estime-t-il, « connaissait mieux que l’auteur des *Betjouanes* la faune et la flore de son pays, et était plus que lui versé dans la connaissance de l’histoire nationale et dans celles des civilisations éteintes ou vivantes encore »¹⁷⁴. À tel point, d’ailleurs, que son poème « La belle de nuit » lui vaudra d’être érigé en exception dans l’histoire de la littérature haïtienne. Parmi tous les poètes du pays, il serait le seul à avoir laissé derrière lui « un sonnet achevé, vraiment haïtien de fond, en même temps qu’impeccable de forme »¹⁷⁵. C’est dire si son décès pèsera lourdement sur cette évolution littéraire dont Janvier s’attache à retracer quelques-unes des grandes étapes. Si lourdement, même, qu’il ira jusqu’à regretter que ce poète « sanguin », « vigoureux », « mâle » – soit, l’antithèse du poète « mélancolique » et « phthisique » qu’aurait été Ardouin – n’ait pu continuer à débarrasser la « littérature nationale [...] des images trop forcées, des métaphores trop hasardées, des incorrections trop nombreuses, *des locutions et des tournures locales* »¹⁷⁶. La formule a de quoi surprendre. Comment ne pas s’étonner qu’un intellectuel nationaliste et patriote comme Janvier ait pu concevoir le stade ultime de l’évolution littéraire en Haïti comme une *adaptation* complète de sa matière à des formes linguistiques étrangères au milieu local ?

Si Janvier semble promouvoir un « blanchiment » de la littérature haïtienne, c’est en fait parce qu’il l’appréhende à travers le regard de la critique française et, plus globalement, des critères esthétiques de la culture occidentale. Autrement dit, c’est parce que son esprit est le théâtre de cette « double conscience » que diagnostiquera, en la dénonçant, le sociologue afro-américain

¹⁷³ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 288. C’est nous qui soulignons.

W.E.B. Dubois, « sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous regarde comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante »¹⁷⁷. À vrai dire, il n'est pas le seul à en être affecté ; on connaît le procès que l'ethnologue haïtien Jean Price-Mars fera aux écrivains du XIXème siècle, Démesvar Delorme en tête, pour avoir « sacrifi[er] à l'un des plus stupides, parmi les plus plats préjugés qui jugulent l'activité haïtienne, à savoir que notre société, dans son passée comme dans son existence actuelle, n'offre aucun intérêt à l'art du romancier »¹⁷⁸. On aurait tort, cependant, d'imaginer que cette ambivalence linguistique se traduit, chez Janvier comme chez ses compatriotes, par un dédain complet à l'égard de la *chose culturelle haïtienne*. Comme l'a très justement noté M.-R. Trouillot, les « écrivains haïtiens ont rarement présenté l'occident comme un idéal socioculturel *in toto* [*Haitian writers have rarely presented the West as a sociocultural ideal in toto*] »¹⁷⁹. Et il suffit de se pencher sur un autre texte de Janvier pour le voir tenir, la même année, un discours radicalement différent.

* * *

¹⁷⁷ W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, Éditions La Découverte, 2007 [1903], p. 11.

¹⁷⁸ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle... Essais d'ethnographie*, Compiègne, Imprimerie de Compiègne, 1928, p. 191. Revenant sur les accusations d'« exotisme » faites à Delorme, Léon-François Hoffmann déclare que « [l]a même remarque vaudrait pour *Une Chercheuse* (1888), de Louis-Joseph Janvier, où des personnages dont aucun n'est haïtien se fréquentent dans les salons de la Ville-Lumière » ; le critique, qui n'hésite pas à qualifier ces romans de « médiocres », reconnaît toutefois l'injustice de ces attaques qui voudraient « qu'en Haïti l'homme de lettres soit obligatoirement investi d'une responsabilité nationale ou sociale qu'il aurait été libre de ne pas assumer s'il était français » (Léon-François Hoffmann, *Littérature d'Haïti*, Vanves, EDICEF, 1995, p. 104).

¹⁷⁹ Et l'anthropologue d'ajouter : « Ainsi, alors que les élites haïtiennes plaçaient la littérature française sur un piédestal, ils se réservaient le droit de parler la langue du pays, de chanter des chansons créoles, d'écrire sur la beauté de la paysanne dans des vers modelés selon ce qu'ils percevaient comme le dernier en date des styles littéraires parisiens [*Thus while the Haitian elites placed French literature on a pedestal, they reserved for themselves the right to speak the native language, to sing Creole songs, to write of the beauty of the peasant woman in verses patterned after what they perceived as the latest Parisian literary style*] » (Trouillot, *State Against Nation*, *op. cit.*, p. 117).

Quelques mois avant de publier la première livraison de « L'évolution littéraire en Haïti », Janvier signe un texte consacré à une autre grande figure de la littérature haïtienne, Oswald Durand, connu de nos jours comme l'un des pionniers de la poésie en langue créole¹⁸⁰. Paru dans l'hebdomadaire *Le Papillon* sous le titre « La poésie française d'outre-mer », cet article paraît investi, à première vue, d'un objectif clair : démontrer au lectorat parisien qu'il existe en Haïti une littérature *d'expression française* non seulement digne de ce nom, mais encore d'une originalité insoupçonnée. Sans redouter de se contredire, Janvier n'hésite pas à encenser les spécificités linguistiques, esthétiques et référentielles de la poésie de Durand dont la « piquante et naïve saveur » rappellerait « au pétilllement des cascadelles, au gazouillis du colibri et du pipiri, au concert du musicien »¹⁸¹. À l'occasion de la réédition de ce texte l'année suivante dans son recueil d'écrits politiques intitulé *Les Affaires d'Haïti (1883-1884)*, Janvier prendra toutefois soin de préciser que, « [p]our littéraire qu'il paraisse, cet article est purement politique. Il a sa place ici »¹⁸². On comprend dès lors que cet hommage à l'œuvre de Durand visait en fait à réhabiliter – au sens pratique du terme – la figure d'un poète tombé en disgrâce auprès des autorités haïtiennes¹⁸³. C'est en effet dans cet espoir que Janvier avait fini par « supplie[r] le gouvernement de [s]on pays de ne point souffrir que s'en éloigne cette “chair de sa chair”, de l'appeler au

¹⁸⁰ J. Michael Dash, *Culture and Customs of Haiti*, Westport/Londres, Greenwood Press, 2001, p. 97.

¹⁸¹ Louis Joseph Janvier, « Oswald Durand », in *Les Affaires d'Haïti (1883-1884)*, 2ème édition, Port-au-Prince, Les Éditions Panorama, 1962 [1885], p. 115-16.

¹⁸² *Ibid.*, p. 115.

¹⁸³ D'après P. Pompilus, Durand avait été arrêté puis emprisonné en raison de son opposition présumée au gouvernement de Lysius Salomon (1879-1888) (Pradel Pompilus, éd., *Poésies choisies, avec une étude biographique et littéraire, des notes explicatives, des jugements, des questions et des sujets de devoirs*, Port-au-Prince, Imprimerie des Antilles, 1964, p. 15). Amy Reinsel explique en effet que ce dernier aurait vu dans un des poèmes de Durand, « Adieu à la ville de Jérémie », un possible soutien à l'insurrection survenue en 1883 dans le nord du pays. Son emprisonnement ne sera pourtant que de courte durée, et il exercera par la suite les fonctions de député et de président de la chambre sous le régime de Salomon (Amy Reinsel, « Poetry of Revolution : Romanticism and National Projects in Nineteenth-Century Haiti », thèse de doctorat, sous la direction de Giuseppina Mecchia, 2008, p. 168).

contraire à Port-au-Prince et de le nommer professeur d'Histoire et de littérature haïtiennes au lycée de la capitale » afin qu'il y forme « des patriotes, des vaillants de cœur et de cerveau »¹⁸⁴.

La littérature nationale, tel que Janvier l'entend, joue un rôle pragmatique dans la formation d'une citoyenneté haïtienne. C'est pourquoi l'ancrage de ses formes et de sa matière dans ce qu'il appelle lui-même le « terroir natal » en est un facteur non-négligeable, voire primordial¹⁸⁵. Outre l'urgence politique, ce n'est donc pas une coïncidence si Janvier a choisi Durand, qu'il décrit comme « le notateur exact des symphonies amoureuses de “son peuple” », pour forger la plume des futurs défenseurs d'Haïti¹⁸⁶. Au moment de cette défense d'une littérature distinctement nationale, Janvier finira même par puiser dans le folklore paysan pour repousser, à son tour, les limites de l'évolution littéraire en Haïti et faire de la littérature un espace d'expérimentation socio-scientifique.

Histoire, folklore et créolité littéraire

Moins d'une semaine après la publication de sa défense du poète déchu, Janvier publie un article consacré à l'histoire des « Lois agraires en Haïti » dans lequel il annonce, au moyen d'une note discrète, la préparation d'une « étude spéciale » visant à laver la mémoire de Louis Jean-Jacques Accau, célèbre chef de file d'une insurrection paysanne dans le Sud d'Haïti (1844-1848)¹⁸⁷. Cet article, qui sera lui aussi réédité dans *Les Affaires d'Haïti* l'année suivante, verra l'insertion d'une nouvelle note de l'auteur invitant les lecteurs curieux de connaître le contenu de ce texte à « [v]oir dans la collection de la “Bibliothèque démocratique haïtienne” [s]a brochure intitulée : *Le Vieux*

¹⁸⁴ Janvier, « Oswald Durand », *op. cit.*, p. 123.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸⁷ Louis Joseph Janvier, « Les lois agraires en Haïti », *La Revue du monde latin*, vol. 2, janvier-avril 1884, p. 73.

Piquet, Paris, 1884 »¹⁸⁸. Celles et ceux qui suivirent son conseil dans l'espoir d'y trouver une « étude » historique – au sens traditionnel du terme – furent certainement surpris par la forme qu'avait finalement prise ce travail.

Mêlant histoire, littérature et folklore, *Le Vieux Piquet. Scène de la vie haïtienne* marque un nouveau tournant dans l'entreprise politico-scientifique de Janvier. Derrière les échos balzaciens de ce sous-titre, l'auteur attribue à son texte une mission didactique sans équivoque : « Depuis trop longtemps on se figure et on se répète que les revendications des piquets furent injustes, illégitimes, malsaines, anti-sociales. C'est le contraire qui est vrai. Je vais le démontrer, le prouver »¹⁸⁹. L'intention première de Janvier est donc de rétablir la vérité sur cet épisode historique – plus connu sous le nom de Révolte des Piquets – en recouvrant et même en redonnant corps à la voix de ces damnés de la terre qu'« [a]utrefois on enfouissait, actuellement encore, et sous trop de latitudes diverses, [...] les esclaves, les serfs, les asservis de la glèbe, les prolétaires, les déshérités »¹⁹⁰. Pour ce faire, Janvier crée le personnage de Jean-Louis Bon Dos, brave vétéran de cette insurrection paysanne (et de bien d'autres à venir), au cours de laquelle il a vu périr son père et son jeune frère. Alors âgé de soixante-quinze ans, le patriarche, se sentant partir, fait un dernier effort pour transmettre à ses petits-enfants l'histoire de cette longue tradition de résistance propre à la paysannerie haïtienne, depuis ce « [t]emps horrible, exécration, plus barbare qu'aucun autre » que fut l'esclavage jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Lysius Salomon (1879-1888) et le vote providentiel d'une loi « concéd[ant] gratuitement aux paysans les terres du domaine national »¹⁹¹. Confirmant ses positions en faveur de la cause paysanne, Janvier se revendique donc solidaire d'un

¹⁸⁸ Janvier, *Les Affaires d'Haïti, op. cit.*, p. 153.

¹⁸⁹ Louis Joseph Janvier, *Le Vieux Piquet. Scène de la vie haïtienne*, Paris, Imprimerie Antoine Parent, 1884, p. 4.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 8, 26.

mouvement qualifié en son temps de « communisme nègre » et qui, par le biais d'un slogan devenu proverbe, a participé à une redéfinition radicalement politique de la notion de race en Haïti¹⁹².

Mais c'est surtout le rôle des « sans-voix » dans l'écriture de l'histoire que ce récit problématise¹⁹³. De même que Bon Dos l'explique au personnage-narrateur qui à son tour le rapporte au lecteur : « Mon père m'a raconté la chose ainsi que je vous la raconte aujourd'hui, afin que, dans cinquante ans, vous la racontiez à votre tour à vos petits enfants »¹⁹⁴. C'est donc toute une mécanique de la transmission inter- et trans-générationnelle du passé qui se met en mouvement à travers une histoire non seulement orale mais oralisée¹⁹⁵. On comprend alors pourquoi Janvier a choisi *lodyans* – genre de récit court, conçu dans le moule de la tradition orale haïtienne, qu'il inaugure ainsi près de vingt ans avant Justin Lhérisson – pour redresser ce qu'il considère comme une injustice à la fois historique et historiographique¹⁹⁶. Bon Dos, le vieux sage, le dira mieux que personne : « Encore une fois [en 1844], nous fument vaincus, écharpés, écrasés. C'est depuis lors

¹⁹² C'est à Gustave d'Alaux que l'on doit ce commentaire ainsi que la reproduction du slogan des Piquets : « *Nègue rich qui connaît li et écrit, cila mulâte ; mulâte pauve qui pas connaît li ni écri, cila nègue* » (Gustave d'Alaux, *L'empereur Soulouque et son Empire*, Paris, Michel Lévy Frères, 1860 [1856], p. 112-13). Le slogan, cité ici tel qu'il apparaît dans l'ouvrage d'Alaux, se traduit en français : « le noir riche qui sait lire et écrire est mulâtre ; le mulâtre pauvre qui ne sait ni lire ni écrire est noir ». Il a laissé place au proverbe créole : « *nèg rich se yon milat, milat pov se yon nèg* ». Sur les origines et conséquences de la Révolte des Piquets, voir Dubois, *Haïti, op. cit.*, p. 122-34.

¹⁹³ Il faut se souvenir, dans le cadre de cette problématique des « sans-voix », des mots de l'historienne Arlette Farge, pour qui « l'irruption de la parole dans les sources historiennes est une chance, puisqu'elle apporte par son extranéité intrinsèque de nouvelles interrogations, non seulement à l'interprétation des événements historiques, mais à la facture même du récit » (Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 73).

¹⁹⁴ Janvier, *Le Vieux Piquet, op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁵ D'après l'historienne Hélène Wallenborn, l'« emploi du terme *histoire orale* signifie souvent une utilisation militante [...], une histoire pour et par le peuple » (Hélène Wallenborn, *L'historien, la parole des gens et l'écriture de l'histoire : le témoignage à l'aube du XXIème siècle*, Bruxelles, Editions Labor, 2006, p. 9). Chez Janvier, cette histoire est à la fois orale et oralisée au sens où elle porte la marque de cette oralité militante dans sa forme comme dans son contenu.

¹⁹⁶ C'est Jean Jonassaint qui, le premier, a pris acte de cette parenté. Il explique en effet que le *lodyans* « est une forme assez vivante dans toutes les couches sociales tant en ville qu'à la campagne, comme en témoigne, dès 1884 au moins, le récit de Janvier, *Le Vieux Piquet* qui, fort probablement, malgré le silence de la critique sur ce court texte, a été un modèle pour Lhérisson qui non seulement reprend la structure de récits enchâssés de cette "scène de la vie haïtienne", mais aussi son label de collection, *bibliothèque démocratique haïtienne*. Certes, Janvier n'utilise pas le terme, *audience*, mais sa mise en récit des révoltes paysannes du Sud au XIX^e siècle correspond assez bien aux caractéristiques du genre » (Jean Jonassaint, *Des romans de tradition haïtienne. Sur un récit tragique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 100).

surtout que, dans les livres qu'ils sont seuls à écrire ou qu'ils ont fait écrire, les fils des fusilleurs nous traitent de misérables, d'infâmes, de pillards et d'insolents ! »¹⁹⁷. Puisant dans la littérature orale du monde rural haïtien, Janvier œuvre donc une fois de plus à la réhabilitation de ce « paysan noir » qui, en héritier de la tradition marronne de Saint-Domingue, résiste à l'exploitation et à la domination (post)coloniales¹⁹⁸. Soucieux de remédier aux silences de l'archive et d'une histoire prisonnière de ses propres régimes d'autorité, Janvier dépasse ainsi l'anthropologie du littéraire haïtien pour prendre une part active – militante même – à son évolution¹⁹⁹.

Bien sûr, ce serait une erreur que de faire de cette fiction autre chose qu'une simple histoire. Comme le rappelle M.-R. Trouillot, le « besoin d'un différent type de crédibilité sépare le récit historique de la fiction [*need for a different kind of credibility sets the historical narrative apart from fiction*] », même s'il est vrai, précise-t-il, que « la rupture épistémologique entre histoire et fiction est toujours exprimée concrètement à travers l'évaluation historiquement située de récits spécifiques [*the epistemological break between history and fiction is always expressed concretely through the historically situated evaluation of specific narratives*] »²⁰⁰. Dans le contexte de cette fin de siècle haïtien, *Le Vieux Piquet* constitue bien, en l'occurrence, l'une de ces instances où la frontière entre histoire et fiction se voit nécessairement brouillée dans l'espoir de permettre la restitution d'une vérité historique *autre* – vue « d'en bas », depuis une perspective populaire, au sens où Michelet l'entendait. Chelsea Stieber a donc raison de relever une forme d'hybridité dans la façon dont Janvier appréhende l'étude et la production de l'histoire²⁰¹. C'est d'autant plus vrai

¹⁹⁷ Janvier, *Le Vieux Piquet*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹⁸ Sur les liens entre marronnage et paysannerie en Haïti, voir Gonzalez, *Maroon Nation*, *op. cit.*

¹⁹⁹ Voir à ce sujet Gérard Leclerc, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 111, no. 2, 2001, p. 205-231.

²⁰⁰ Trouillot, *Silencing the Past*, *op. cit.*, p. 8.

²⁰¹ Chelsea Stieber, « The Haitian Revolution and the Myth of the Republic: Louis Joseph Janvier's Revisionist History », in Edward Vallance, *Remembering Early Modern Revolutions: England, North America, France and Haiti*, New York, Routledge, 2019, p. 152.

que cette approche caractérise tout son entreprise intellectuelle au-delà même de sa pratique historiographique.

Janvier, comme nous avons pu le voir tout au long de ce chapitre, aspire à la réalisation d'un projet d'ouverture épistémologique plus vaste. Ce qui avait commencé comme un marronnage de la médecine coloniale et de l'anthropologie médicale a donné lieu à une critique jointe de l'anthropologie (raciale) et de l'histoire (littéraire) dont les tendances et visées, à la fois taxonomistes et déterministes, ne pouvaient rendre compte de la réalité imprévisible d'un monde en transformation perpétuelle. Posant la créolisation comme un fait de nature et de culture, Janvier s'est ainsi essayé à une étude de l'évolution littérature en Haïti visant, en dernier lieu, à aborder l'anthropologie et les sciences sociales en général sans perdre de vue le facteur linguistique et le pouvoir de la fiction dans toute entreprise d'entendement et de restitution du réel. Dans la poursuite de cet effort de créolisation littérale et littéraire des savoirs socio-scientifiques, il en vient alors à porter un intérêt nouveau à la littérature orale de son pays ; après la publication de son *lodyans*, il sera l'auteur – ou plutôt le rapporteur – de deux textes issus du folklore de la paysannerie haïtienne, « Berceuse haïtienne » et « Zangui, conte créole d'Haïti », publiés tous deux en versions française comme créole dans la *Revue des traditions populaires* du folkloriste et ethnographe français Paul Sébillot²⁰². Ce faisant, il ne donnera pas seulement la confirmation de son objectif de créolisation des sciences sociales à travers une littérisation de leurs objets ; il réaffirmera aussi la nécessité d'un va-et-vient constant entre terrains scientifiques et horizons littéraires. Au final, c'est cette même nécessité qui le fera passer une nouvelle fois d'un discours scientifique *sur* le littéraire à un discours scientifique *dans* et *par* la littérature avec la publication de son unique roman, *Une*

²⁰² Louis Joseph Janvier, « Berceuse haïtienne », *Revue des traditions populaires*, 1ère année, no. 1, 25 janvier 1886, p. 21-23 ; et Louis Joseph Janvier, « Zangui, un conte créole », *Revue des traditions populaires*, 1ère année, no. 4, 25 avril 1886, p. 106-111.

chercheuse (1888), dont il se servira comme d'un ultime laboratoire à la reconstruction d'une anthropologie radicalement humaniste, c'est-à-dire antiraciste et anticoloniale²⁰³.

²⁰³ Pour une étude sur le roman moderne comme espace d'expérimentation socio-scientifique, voir Anne Barrère et Daniello, Martuccelli, *Le roman comme laboratoire. De la connaissance littéraire à l'imagination sociologique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

CHAPITRE 2

Du droit à l'indiscipline :

Anténor Firmin et la justice raciale entre sciences sociales et littérature

Contre-essai ou contresens ?

En 1899, Léonce Manouvrier publie dans la *Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris* les premiers chapitres de son cours d'anthropologie physiologique intitulé « L'indice céphalique et la pseudo-sociologie ». Un an à peine après le coup de tonnerre du « J'accuse... ! » d'Émile Zola, ce travail marque lui aussi, à sa manière, le paysage intellectuel et scientifique français¹. Soucieux d'endiguer les dérives politiques de la science, l'anthropologue y condamne le récent développement d'une « sociologie fantaisiste, imbue du préjugé de race, [qui] prétend s'appuyer sur l'anthropologie pour introduire ce funeste préjugé jusque dans les rapports intranationaux et ressusciter le régime social des castes »². Baptisée du nom d'« anthroposociologie », cette « pseudo-science » serait d'autant plus dangereuse que le simplisme de ses thèses, participant de la montée du nationalisme et de l'antisémitisme en France, en mettrait l'instrumentalisation à la portée de tous. D'où la nécessité, pour Manouvrier, de prendre position contre son fondateur, le juriste et anthropologue français Georges Vacher de Lapouge, héritier autoproclamé d'une pensée

¹ Manouvrier fait déjà figure d'autorité dans le champ des sciences sociales à cette époque. Médecin membre de la Société d'anthropologie de Paris, titulaire de la chaire d'anthropologie physiologique à l'École d'anthropologie de Paris et préparateur au laboratoire d'anthropologie de l'École des Hautes Études dont il sera nommé directeur adjoint un an plus tard, il est nommé, la même année, candidat à la chaire de philosophie moderne au Collège de France ; il échouera néanmoins face à l'un des philosophes les plus influents de sa génération, Henri Bergson. Tout juste deux ans plus tard, il succédera à Charles Letourneau dans sa fonction de secrétaire général de la Société d'anthropologie, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort en 1927. Sur le parcours et la carrière scientifiques de Manouvrier, voir Jennifer Michael Hecht, *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 211-256.

² Léonce Manouvrier, « L'indice céphalique et la pseudo-sociologie », *Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris*, 9^{ème} année, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 246-47.

formulée au milieu du siècle par le diplomate et écrivain réactionnaire Joseph-Arthur de Gobineau³.

Pourtant, comme le signale Manouvrier, l'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) avait déjà été « pris à partie par un vaillant écrivain nègre, M. Firmin, désolé sans doute de ne point voir de blond parmi ses congénères »⁴. La formule ne manque pas d'ironie. Tout se passe comme si le discrédit de Lapouge nécessitait, en amont, celui de son maître à penser, Gobineau, dont les idées avaient « flatt[é] sans doute l'amour propre des blonds, sans inquiéter les châains et les bruns »⁵. Mais derrière l'ironie se cache toujours un non-dit, et la formule de Manouvrier ne déroge point à la règle. Que penser, en effet, de cette allusion passagère à « un vaillant écrivain nègre » qui, au dire du futur patron de l'anthropologie française, s'était mesuré à la figure de Gobineau et dont le nom, « M. Firmin », méritait tout juste d'être mentionné au détour d'un trait d'humour au demeurant plus que douteux ? Que dire, surtout, de cette brève évocation d'une « prise à partie » de la raciologie gobinienne visiblement incapable d'en prévenir le retour ?

Les spécialistes de l'histoire et de la littérature de la Caraïbe francophone ne sont plus sans savoir qu'Anténor Firmin (1850-1911) est l'auteur d'un monument livresque longtemps ignoré par la critique en dehors d'Haïti, *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive* (1885). Il

³ Dans son article du 30 octobre 1898, « Les lois fondamentales de l'Anthropo-sociologie », Lapouge déclare en effet qu'à « l'origine de toute grande découverte, il y a d'ordinaire un homme de génie. L'homme de génie de l'anthropo-sociologie a été M. de Gobineau » (Georges de Lapouge, « Les lois fondamentales de l'Anthropo-sociologie », *Revue scientifique*, 4ème série, vol. 8, no. 18, 30 octobre 1897, p. 545). Décédé en 1882, Gobineau avait fini par servir de « précurseur » à toute une génération d'idéologues racistes et eugénistes dont les doctrines offriraient de sinistres prétextes à certaines des pages les plus sombres de l'histoire mondiale. On sait en effet l'influence qu'il a pu avoir sur la pensée nazie à travers Lapouge, qui exporta les principes de son « anthropo-sociologie » – mélange de science politique, de darwinisme social et d'eugénisme – auprès de ses collègues outre-Rhin. Voir Jennifer Michael Hecht, « Vacher de Lapouge and the Rise of Nazi Science », *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, no. 2, avril 2000, p. 285-304.

⁴ Manouvrier, « L'indice céphalique et la pseudo-sociologie », *op. cit.*, p. 248.

⁵ *Ibid.*

aura fallu attendre plus d'un siècle, en effet, pour que sa (re)découverte aux États-Unis et la parution d'une traduction en langue anglaise entraînent, ces vingt dernières années, un regain d'intérêt bien mérité pour cet ouvrage désormais célébré comme un classique de la pensée haïtienne du XIX^e siècle et, plus généralement, de l'histoire littéraire de l'Atlantique noir⁶. En l'espace de quelques années, Firmin est ainsi passé du statut d'auteur mineur voire oublié à celui de « grand-père » fondateur de la négritude, devançant ainsi son compatriote Jean Price-Mars qui, dit-on, avait lui-même anticipé le *Cahier du retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire⁷. Dans cet éternel retour aux origines d'une pensée « nègre », Firmin est donc venu grossir les rangs de ces auteurs incontournables dont on évoque volontiers le nom mais qu'on ne lit malheureusement que trop rarement.

Il faut dire que la résonance titrologique qui s'opère entre *De l'égalité des races* et *l'Essai sur l'inégalité des races* a largement contribué à brouiller les pistes quant à la pérennité du projet entrepris dans le premier. En évoquant Firmin et Gobineau d'un même trait, Manouvrier ne fait qu'inaugurer un geste d'association dialogique qui deviendra bientôt un lieu commun de la critique – qu'elle soit spécialisée ou non. Il suffit de parcourir les travaux consacrés à Firmin pour voir à quel point, mus par un réflexe psittacique sans doute plus maladroit que malveillant, les spécialistes n'ont eu de cesse d'ériger Firmin en antithèse de Gobineau, sans se soucier des

⁶ Outre deux rééditions haïtiennes parues en 1968 et 1985 chez Panorama et Fardin, respectivement, *De l'égalité des races* a fait l'objet de deux rééditions en français : l'une présentée par Ghislaine Géloin et publiée à Paris chez L'Harmattan en 2003 ; l'autre présentée par Jean Métellus et publiée à Montréal chez Mémoire d'encrier en 2005, puis rééditée en 2013. Pour la traduction anglaise, voir Anténor Firmin, *The Equality of Human Races*, trad. Asselin Charles, Urbana, University of Illinois Press, 2000. En outre, il existe une traduction espagnole réalisée par Aurora Fibla Madrigal et publiée à La Havane chez l'Editorial de Ciencias Sociales en 2013, avec présentations de Jean Maxius Bernard et Luis Toledo Sande.

⁷ Voir Romuald Fonkua, « Price-Mars ou les débuts de la négritude scientifique en Haïti », in Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle, suivi de Revisiter l'Oncle*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, p. 329-336 ; et Éloïse A. Brière, « Aux sources de la négritude : l'appel de la race ? », in Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle, suivi de Revisiter l'Oncle*, op. cit., p. 377-381.

répercussions qu'une telle étiquette pourrait avoir sur la postérité de son œuvre⁸. Or, en *enchaînant* son discours à celui de cet ante-locuteur naïvement considéré comme l'un des « pères du racisme », cette étiquette a grandement participé à la déformation d'un projet autrement plus vaste et ambitieux⁹.

⁸ Ce ne sont pas les exemples qui manquent. Price-Mars, dans sa biographie de Firmin, affirme qu'avec *De l'égalité des races*, il « ne s'agissait de rien de moins que de démolir le dogme de l'inégalité des races humaines, établi naguère par le Comte Joseph Arthur de Gobineau » (Jean Price-Mars, *Joseph-Anténor Firmin*, Port-au-Prince, Imprimerie du séminaire adventiste, 1978, p. 150). Laënnec Hurbon, dans un article sur la naissance de l'école haïtienne d'anthropologie, parle d'« une réponse "scientifique" à Gobineau » (Laënnec Hurbon, « Sur une anthropologie haïtienne au XIX^e siècle », in Britta Rupp-Eisenreich, éd., *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 276). Pradel Pompilus déclare à son tour que si l'« auteur s'attaque à tous les doctrinaires de l'inégalité des races, son livre paraît être plus spécialement une réplique à l'ouvrage d'Arthur de Gobineau » (Pradel Pompilus, *Anténor Firmin par lui-même : le champion de la négritude et de la démocratie haïtienne*, Port-au-Prince, Éditions Pegasus, 1990, p. 17). Léon-François Hoffman stipule que « [p]our réfuter les théories racistes avancées par Arthur de Gobineau dans son *Essai* [...], il publia à Paris en 1885 un gros ouvrage intitulé *De l'égalité des races humaines* » (Léon-François Hoffman, « Anténor Firmin et les États-Unis », *Journal of Haitian Studies* vol. 3-4, 1997-1998, p. 72). Ghislaine Géloin présente l'ouvrage de Firmin comme une véritable « contre-offensive » à la théorie de Gobineau (Ghislaine Géloin, « Introduction », in Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. xii). Carolyn Fluehr-Lobban adopte, quant à elle, une position plus mitigée : d'un côté, c'est en premier lieu à Paul Broca que Firmin s'adresserait ; de l'autre, l'œuvre de Firmin serait « un triomphe scientifique et moral sur de Gobineau [*a Scientific and Moral Triumph over de Gobineau*] » (Carolyn Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 102, no. 3, septembre 2000, p. 459). Au contraire, Jean Métellus est sans équivoque dans son introduction à la réédition canadienne du livre : « Deux noms, deux œuvres pour évoquer le cadre dans lequel s'inscrit cette préface au maître-livre de *l'Égalité des races humaines* qui nous préoccupe aujourd'hui : d'une part, Anténor Firmin, d'autre part, Arthur de Gobineau » (Jean Métellus, « Introduction », in Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p. ix). Et la liste ne cesse de s'allonger. Il faut toutefois mentionner les travaux de chercheurs qui font exception à la règle : premièrement, Robert Bernasconi, qui affirme que « Gobineau n'était pas la cible première de Firmin [*Gobineau was not Firmin's primary target*] » et rappelle, de plus, que si l'*Essai* fait l'objet d'une réédition deux ans après la mort de Gobineau, en 1884, année durant laquelle Firmin travaille à la rédaction de son opus, l'attention que ce dernier prête à cet ouvrage est « plus une coïncidence temporelle que le reflet de la réputation dont jouissait le livre parmi les scientifiques [*more an accident of timing than a reflection of the book's reputation among scientists*] » (Robert Bernasconi, « A Haitian in Paris: Anténor Firmin as a philosopher against racism », *Patterns of Prejudice*, vol. 42, no. 4-5, 2008, p. 373) ; deuxièmement, Daniel Desormeaux, pour qui « le livre de Gobineau n'a été qu'un excellent point de départ, un beau prétexte pour viser des contemporains dont l'influence était plus déterminante au quotidien » (Daniel Desormeaux, « Le facteur littéraire dans *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin », *L'Esprit Créateur*, vol. 56, no. 1, printemps 2016, p. 28) ; enfin, Gregg Beckett, qui remarque très justement l'attitude dédaigneuse de Firmin face au « texte de Gobineau [qui] mérite à peine d'être critiqué [*Gobineau's text is hardly a worthy opponent for critique*] » (Gregg Beckett, « The abolition of all privilege: Race, equality, and freedom in the work of Anténor Firmin », *Critique of Anthropology*, vol. 27, no. 2, 2017, p. 170).

⁹ S'il est d'usage de présenter Gobineau comme le « père du racisme », on oublie souvent de rappeler l'essentiel de son propos, à savoir : celui d'une dégénérescence, ou « dégénération », des peuples et nations causée par le phénomène du métissage. Le grand paradoxe de ce « théorème », c'est que chez Gobineau le mélange des populations n'est pas seulement source de décadence, mais également à l'origine du progrès, puisque c'est lui qui permet l'avènement de la civilisation chez certaines races (Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, deuxième édition, vol. 1, Paris, Firmin-Didot, 1884 [1853-1855], p. 22-34). Claude Lévi-Strauss reviendra sur cette mésentente de la thèse de Gobineau qu'il considère, d'ailleurs, comme un fâcheux raccourci idéologique (Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 [1952], p. 10-11).

Outre l'ubiquité de cette « més-association », la diversité des matières abordées dans ce premier ouvrage n'a certainement pas aidé à assoir la renommée scientifique de Firmin. De l'histoire naturelle à l'économie politique, en passant par l'anatomie, la physiologie, la linguistique, la théologie, les arts, l'éducation et bien d'autres sujets encore, Firmin brasse une quantité de savoirs absolument gigantesque pour remplir la mission qu'il s'est fixé : celle de réfuter la théorie d'une inégalité naturelle des races humaines. Il n'est pas surprenant, à ce titre, que les anthropologues soucieux de conserver le programme (racialiste pour les uns, raciste pour les autres) de leur discipline aient choisi de voir dans la dimension totalisante de ce projet une preuve incontestable de son amateurisme. Après tout, ils n'avaient pas entièrement tort. Lorsque Firmin est élu membre titulaire de la Société d'anthropologie de Paris, il n'a reçu, au préalable, aucun enseignement formel le préparant à la pratique de cette discipline – à l'inverse de Louis Joseph Janvier qui avait, lui, obtenu son diplôme de médecine avant d'y faire son entrée. Or, face à lui se trouve toute une cohorte de spécialistes, de renommée internationale pour certains, à qui il va devoir tenir tête dans des discussions scientifiques tout aussi expertes qu'érudites. Pour se faire entendre de ces adversaires (officiellement) surqualifiés, Firmin n'aura donc d'autre choix que d'apprendre « sur le tas » les tenants et aboutissants de la discipline anthropologique. De cette contrainte, il fera toutefois une force, un principe même, qui le suivront tout au long de son parcours politico-scientifique.

Comme l'ont noté nombre de commentateurs, la pratique intellectuelle de Firmin est indissociable de sa formation autodidacte¹⁰. Cette approche autonome de la connaissance est d'autant plus importante qu'elle lui permettra de concevoir l'anthropologie autrement, c'est-à-dire

¹⁰ Price-Mars note que cet autodidactisme est « l'une des affirmations les plus persistantes dont on a constamment accablé la vie intellectuelle d'Anténor Firmin » (Price-Mars, *Anténor Firmin, op. cit.*, p. 17). Sur la question de l'autodidactisme dans *De l'égalité des races*, voir Desormeaux, « Le facteur littéraire », *op. cit.*, p. 36-38.

au-delà du paradigme naturaliste alors défendu par la grande majorité de ses praticiens français. Fort d'une vision de l'anthropologie dénuée d'œillères, Firmin fera – sans doute malgré lui – de la lutte pour la justice raciale un aspect isolé – quoique central – de son entreprise scientifique. De sorte que *De l'égalité des races* traduit l'initiation d'une longue réflexion épistémologique qui dépassera bientôt le domaine de la discipline anthropologique pour s'étendre, en définitive, à toutes les formes du savoir se rapportant de près comme de loin à l'être humain. À ce titre, Firmin mériterait amplement de figurer parmi la liste de ces « passeurs de frontières disciplinaires [*disciplinary border crossers*] », comme les surnomme Nihad M. Farooq, « sujets racés qui sortirent du champ d'observation pour devenir à leur tour des observateurs transatlantiques, actant l'interdisciplinarité et la co-dépendance que toute enquête scientifique et culturelle requiert [*those raced subjects who stepped out from behind the lens of observation to become transatlantic observers themselves, performing the inherent interdisciplinarity and codependence of scientific and cultural inquiry*] »¹¹.

Comme ce chapitre se propose de le démontrer, Firmin est un anthropologue profondément et scrupuleusement *indiscipliné*. Ce qui ne veut pas dire, cependant, que sa pratique se résume à un rejet de la spécialisation et de l'autorité disciplinaires toutes deux caractéristiques de la réorganisation des savoirs au XIX^{ème} siècle, ni même à une célébration anticipée de l'interdisciplinarité telle qu'on pourrait l'envisager de nos jours. À bien des égards, l'indiscipline anthropologique de Firmin s'apparente à cette stratégie de la « fragilisation » qu'évoqueront Renaud Pasquier et David Shreiber dans leur usage de la « littéarité » comme « outil de démantèlement (on pourrait parler de sabotage) contre le scientificité »¹². C'est-à-dire qu'elle se

¹¹ Nihad M. Farooq, *Undisciplined: Science, Ethnography, and personhood in the Americas 1830–1940*, New York, New York University Press, 2016, p. 13.

¹² Selon R. Pasquier et D. Shreiber, cette pratique de l'indiscipline peut s'opérer de plusieurs façons : « d'abord en intervenant au cœur même des discours philosophiques, historiques ou "littéraires", pour y mettre au jours une littéarité

traduit par une approche critique des méthodes et énoncés de l'anthropologie française visant à en exhiber les obsessions, à en dévoiler les faiblesses et, en fin de compte, à en résoudre les contradictions.

Dans notre lecture de *De l'égalité des races*, nous commencerons donc par expliciter la façon dont Firmin s'est ingénié à mettre en scène un procès savamment théâtralisé de la discipline à l'issue duquel le *littéraire* – à la fois document, terrain d'enquête et mode de discursivité – apparaît comme un outil indispensable à l'infirmité de la doctrine de l'inégalité des races. Nous examinerons alors dans un deuxième temps les efforts mis en œuvre par Firmin pour engager une reconstruction de la discipline à travers un questionnement implicite du rôle de la littérature dans l'élaboration d'une réflexion anthropologique plus vaste et plus profonde. Viendra ensuite le moment de se pencher sur la pratique d'écriture de Firmin comme symptôme d'une indiscipline scientifico-littéraire inscrite dans la facture même de son texte à travers la revendication d'un discours subjectivement incarné et poétiquement engagé. Enfin, il s'agira de revenir sur l'expérience personnelle de Firmin au sein de la Société d'anthropologie afin de sonder l'influence d'une forme de racisme institutionnel sur la suite de son projet intellectuel. Dans ce dernier temps de l'analyse, nous verrons alors qu'après *De l'égalité des races*, Firmin se tournera vers une autre science sociale, la sociologie, dans l'espoir d'y trouver un espace ouvert à de nouvelles observations sur les facteurs littéraires de la « civilisation ». Ultime manifestation de son indiscipline, la préface de Firmin aux *Feuilles de chêne* (1901) du poète Paul Lochard permettra

refoulée, et réactiver ses capacités de “miner” la scientificité ; ou bien (et cela peut aller de pair avec la première modalité) en les confrontant avec les objets qu'ils tentent de circonscrire par des procédures scientifiques et dont la “littéarité” leur échappe toujours ; ou bien encore en les transformant eux-mêmes en armes littéraires contre d'autres sciences humaines, telles que la sociologie, l'économie, la science politique, etc. » (Renaud Pasquier et David Schreiber, « De l'interdiscipline à l'indiscipline. Et retour ? », *Labyrinthe*, no. 27, 2007, p. 107-08).

de conclure notre réflexion sur son projet de rapprochement des sphères socio-scientifiques et littéraires.

Une discipline en procès

Il faut prendre Firmin au sérieux lorsqu'il déclare dans la préface de son premier ouvrage avoir été « [p]lus disposé, par [s]a profession d'avocat et [s]es études ordinaires, à [s]'occuper des questions relatives aux sciences morales et politiques » qu'à « diriger [s]on attention vers une sphère où l'on pourrait [le] considérer comme un profane »¹³. Avant de venir s'installer à Paris, tout le destinait en effet à une carrière dans la haute fonction publique en Haïti¹⁴. Mais c'était sans compter sur la guerre civile de 1883 qui le contraignit à quitter le pays et à se réfugier à Paris, où il fit la rencontre d'Ernest Auburtin, ex-chef de clinique à la Faculté de médecine de Paris, qui l'invita à rejoindre la Société d'anthropologie de Paris dont il était membre depuis plus de vingt ans déjà. Le 17 juillet 1884, grâce au soutien de ce dernier ainsi qu'aux parrainages de Gabriel de Mortillet et de son compatriote Louis Joseph Janvier, Firmin est donc élu membre titulaire de la prestigieuse société¹⁵. Témoin le même jour de ce débat sur la « créolisation » auquel participe justement Janvier¹⁶, Firmin est d'emblée frappé par un paradoxe criant : « Est-il naturel de voir siéger dans une même société et au même titre des hommes que la science même qu'on est censé représenter semble déclarer inégaux ? »¹⁷. Dès lors, il n'aura plus qu'une idée en tête : celle de redresser les injustices

¹³ Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*, Paris, F. Pichon, 1885, p. vii.

¹⁴ Alors qu'il n'avait que dix-sept ans, Firmin avait pris la tête d'une insurrection au Cap-Haïtien, sa ville natale, et, dans un même élan, avait fondé le journal *Le Messager du Nord*, qui deviendrait par la suite l'organe du Parti libéral dans la partie nord du pays. En 1879, après un échec malheureux aux élections législatives du Cap, il fut nommé par le président Lysius Salomon (1879-1888) pour représenter Haïti à Caracas à l'occasion de la fête commémorative du centenaire de Simon Bolívar (Price-Mars, *Joseph-Anténor Firmin, op. cit.*, p. 20-21).

¹⁵ « Propositions et Admissions, 1878-1888 », SAP 40 (7), Fonds de la Société d'anthropologie de Paris, Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle.

¹⁶ Voir Chapitre 1 de cette thèse, p. 63-67.

¹⁷ Firmin, *De l'égalité des races, op. cit.*, p. ix.

dont cette science – et l’anthropologie en particulier – s’est rendu coupable auprès de « la race noire ».

Auteur de l’une des rares recensions consacrées à *De l’égalité des races*, Manouvrier sera le premier à attirer l’attention des lecteurs sur la formation juridique de Firmin. C’est « un livre à lire avec beaucoup d’attention », déclare-t-il dans la *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, « car il représente une somme de travail considérable, surtout si l’on songe que l’auteur, bien que membre de la société d’anthropologie, est moins un savant qu’un avocat et un lettré »¹⁸. Ce commentaire apparemment superficiel sur la liminalité scientifique de l’auteur est étonnant de perspicacité dans la mesure où Firmin aborde effectivement la question de l’(in)égalité des races comme l’objet d’une instance juridique, c’est-à-dire comme un procès intenté aux anthropologues et autres spécialistes de la « question raciale » qu’il accuse, preuves textuelles à l’appui, de trahir « la science » au profit d’une idéologie politique. Au fond, toute l’entreprise critique de Firmin repose sur cet effort préliminaire visant à dévoiler la nature dogmatique d’une théorie – « doctrine anti-philosophique et pseudo-scientifique », dira-t-il – qui pose le préjugé racial en précepte normatif¹⁹.

D’entrée de jeu, Firmin se voit pourtant confronté à l’ambivalence de sa position. De par ses origines ethniques et sa couleur de peau, il n’est pas seulement le représentant de cette « race noire » conspuée mais aussi un de ses membres à part entière. En d’autres termes, il est la figure incarnée d’une partie plaignante qui officierait à sa propre représentation. C’est pourquoi « avant d’accuser la science ou les savants qui en font l’interprétation », il s’attache à « examiner les bases sur lesquelles on s’appuie pour établir les classifications [raciales], ainsi que les doctrines

¹⁸ Léonce Manouvrier, « A. Firmin. De l’égalité des races humaines », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, vol. 21, janvier-juin 1886, p. 180.

¹⁹ Firmin, *De l’égalité des races*, *op. cit.*, p. 204.

anthropologiques qu'on en fait découler d'une façon plus ou moins logique », l'objectif de cet examen étant de « mettre sous les regards du lecteur tous les éléments qui doivent l'aider à motiver son jugement »²⁰. La stratégie argumentative de Firmin consiste donc à exposer, dans un plaidoyer aussi systématique et objectif que possible, la réalité des faits – rien que les faits ! – afin d'aboutir à une réfutation complète des allégations proférées par la partie adverse. Ce faisant, il ouvre la voie au « jugement » fatidique du lecteur qui, il l'espère, finira par reconnaître la culpabilité d'une discipline opérant à l'encontre d'un régime d'empiricité sur lequel elle prétend (in)justement se fonder.

Plutôt que d'objecter, à brûle-pourpoint, contre le discours univoque des théoriciens de l'inégalité, Firmin choisit donc de prendre leurs raisonnements au pied de la lettre, en tentant d'en suivre la logique jusqu'à son point de rupture. Épousant fidèlement – et à son corps défendant – le projet et les méthodes de la discipline, il tente de trouver dans les travaux des anthropologues une justification biologique aux hiérarchies raciales qu'ils érigent et maintiennent. Cette quête s'avère toutefois rapidement vouée à l'échec, et tandis qu'il s'épuise en vain à chercher une correspondance logique entre théorie et pratique dans les écrits des partisans de l'inégalité raciale, Firmin finit par ironiser sur la futilité d'un tel effort : « Pareil à Sisyphe condamné à rouler éternellement son titanique rocher, on semble se livrer à un labeur pénible, ingrat et décourageant, sans pouvoir jamais atteindre aux sommets de la vérité »²¹. Plutôt qu'un simple effet ou excès de style, il faut voir dans cette référence au supplice du mythique roi corinthien un indice de la transivité textuelle de son approche : au niveau didactique, elle offre un condensé de ce sentiment qui envahit petit à petit le lecteur face au spectacle *absurde* d'une discipline multipliant les contradictions et s'obstinant à certifier ce dont la nature même se refuse à témoigner ; au niveau

²⁰ *Ibid.*, p. 127-28.

²¹ *Ibid.*, p. 128.

critique, surtout, elle signale au lecteur l'existence d'une corrélation entre la *démésure* du projet de l'anthropologie occidentale et ce que Jay Glenn Gould appellera justement la « mal-mesure de l'homme »²². Car ce sont bien les méthodes de l'anthropologie physique que Firmin entend dénoncer.

À commencer par ces « comparaisons craniologiques » et autres formes d'interprétation anthropométrique dont l'unique but serait de transformer la science en « une citadelle hérissée de défenses inaccessibles aux profanes »²³. Face à cette corruption de l'ethos scientifique, Firmin interpelle son lecteur pour s'interroger avec lui : « Où donc découvrira-t-on l'exposition catégorique de cette doctrine mystérieuse implantée à l'égal d'un dogme dans l'esprit de nos savants ? Qui nous initiera à ces arcanes de la science de l'homme ? »²⁴. Là encore, l'image est loin d'être innocente. Chez Firmin, ces « arcanes » sont celles d'une « science de l'homme » devenue l'apanage de quelques savants prosélytes prêts à sacrifier le modèle positiviste de la connaissance scientifique au nom d'un savoir occulte à la limite de la sorcellerie – de la « racellerie [*racecraft*] », diront Karen B. Fields et Barbara J. Fields²⁵. La métaphore se confirme en effet lorsque Firmin examine les diverses mesures et observations craniologiques proposées par des

²² Jay Glenn Gould, *The Mismeasure of Man*, New York, Norton, 1981.

²³ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 212.

²⁵ Pour la sociologue et l'historienne, « la *racellerie* n'est pas un substitut euphémistique au *racisme*. C'est une sorte d'empreinte digitale prouvant que le *racisme* a été présent sur la scène. Notre terme *racellerie* invoque la sorcellerie, bien que ce ne soit pas pour la raison qui pourrait d'emblée venir à l'esprit. [...] Loin de nier la rationalité de ceux qui ont accepté l'une ou l'autre de ces croyances sur le monde, nous la supposons. Nous nous intéressons aux processus de raisonnement qui permettent que les deux soient possibles. La sorcellerie et la *racellerie* sont imaginées, servent de support d'action, puis sont ré-imaginées, l'action et l'imagination s'entremêlant de façon inextricable. En résulte une croyance qui "se présente à l'esprit et à l'imagination telle une vérité saisissante" [*racecraft is not a euphemistic substitute for racism. It is a kind of fingerprint evidence that racism has been on the scene. Our term racecraft invoked witchcraft, though not for the reason that may come first to mind. (...) Far from denying the rationality of those who have accepted either belief as truth about the world, we assume it. We are interested in the processes of reasoning that manage to make both plausible. Witchcraft and racecraft are imagined, acted upon, and re-imagined, the action and imagining inextricably intertwined. The outcome is a belief that "presents itself to the mind and imagination as a vivid truth"*] » (Karen B. Fields et Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, New York, Verso, 2012, p. 19).

anthropologues comme Broca, Quatrefages ou Topinard. Incapable de trouver ces prétendus caractères physiques permettant de quantifier le degré de supériorité d'une race sur l'autre, Firmin écrit alors :

Comme la pierre philosophale des alchimistes du moyen âge, ce petit nombre de caractères semblent toujours se laisser découvrir ; mais quand les savants anthropologistes croient y mettre la main, un génie malfaisant les nargue et les abandonne morfondus devant les crânes grimaçants et les instruments qui luisent entre leurs doigts, sans leur offrir jamais cette lumière après laquelle ils aspirent²⁶.

Face à la résistance de ces « crânes grimaçants », dont les secrets se dérobent au regard inquisiteur des anthropologues, seule l'agencement et la présentation de la « preuve » – c'est-à-dire le discours qui l'expose en même temps qu'il la déguise – paraît offrir un semblant de scientificité à l'idéologie inégalitaire. On peut comprendre, de ce point de vue, que Firmin manifeste une certaine admiration pour l'ingéniosité rhétorique de la partie adverse, et plus particulièrement pour Broca qui, concède-t-il, aurait fait « un avocat hors ligne »²⁷. De plus, devant l'impossibilité de réconcilier théorie et pratique, même les plus grands savants-rhétoriciens se sont vus contraints de travestir les faits, sinon même d'en fabriquer de nouveaux. C'est tout l'enjeu, par exemple, de ces sculptures et portraits ethnographiques qui peuplent les couloirs de certains musées, tel le Muséum national d'histoire naturelle de Paris où, selon Firmin, « les compartiments réservés à l'Afrique ne donnent, comme modèles du type éthiopien, que de vraies caricatures du visage humain. Rien de plus agaçant que ce parti pris qui se décore du nom pompeux de science ! »²⁸. Firmin l'a bien compris, la sculpture ethnographique – que Broca condamnait au demeurant – a joué un rôle crucial dans la

²⁶ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 226.

²⁷ *Ibid.*, p. 71.

²⁸ *Ibid.*, p. 274.

construction de l'imaginaire anthropologique occidental²⁹. D'autant plus, d'ailleurs, qu'on ne cesse de prendre ces pièces à témoins pour établir un lien de causalité entre infériorité raciale et laideur physique³⁰.

Inutile de dire que, face à pareilles machinations et mystifications, l'anthropologue noir ne peut que difficilement rester impassible et impartial. À mesure que la colère monte, sourdement, et que se profile le dernier acte du procès à l'horizon, Firmin décide donc de s'émanciper des exigences objectivistes de son programme pour faire sien le rôle de juge qu'il s'était jusqu'alors refusé. Son verdict finit alors par tomber – un verdict tout aussi lucide et lapidaire que catégorique et sans appel :

La plupart de ceux qui déclarent doctoralement que les races sont inégales [...] arrondissent le plus souvent leurs phrases aux périodes sonores, en pensant à une colonie qui leur est échappée ou à une autre qui ne leur reste qu'en réclamant audacieusement l'égalité de conditions politiques entre noirs et blancs. On ne renonce pas facilement à l'antique exploitation de l'homme par l'homme : tel est pourtant le principal mobile de toutes les colonisations [...]. Économistes, philosophes et anthropologistes deviennent ainsi des ouvriers de mensonge, qui outragent la science et la nature, en les réduisant au service d'une propagande détestable. En fait, ils ne font que continuer dans le monde intellectuel et moral l'œuvre abominable que les anciens colons exerçaient si bien, en abrutissant l'esclave jaune ou noir par l'éreintement matériel³¹.

Ce que Firmin reproche par-dessus tout aux anthropologues, c'est donc de poursuivre l'entreprise coloniale jusque dans le « monde intellectuel et moral », c'est-à-dire au plus profond de la psychologie des individus qu'elle subjugué en les racisant. Firmin n'a pas échappé au phénomène de « dépression de la moralité » qui en découle³². Et pour y remédier, il affirme n'avoir pu compter

²⁹Voir James Smalls, « Exquisite Empty Shells: Sculpted Slave Portraits and the French Ethnographic Turn », in Agnes Lugo-Ortiz et Angela Rosenthal, *Slave Portraiture in the Atlantic World*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 283-12.

³⁰ Sur le rapport entre imaginaire du corps et subordination de l'Autre, voir Claudine Sagaert, « La laideur, un redoutable outil de stigmatisation », *La Revue du M.A.U.S.S.*, no. 40, 2ème semestre 2012, p. 239-56.

³¹ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 569-70.

³² *Ibid.*, p. 636.

que sur lui-même, à l'instar de ces « self-made-men noirs » qu'il ne cesse de célébrer dans son ouvrage. D'où, on l'aura compris, cette tension entre individu et collectif qui siège au cœur de son projet.

Car entre la singularité (de l'intellectuel haïtien) que Firmin incarne et la pluralité (des populations noires) qu'il entend représenter, ce ne sont pas les différences qui manquent. Pour surmonter cet obstacle, il n'a donc d'autre choix que de revendiquer dès le départ, et sans ambiguïté aucune, son identification à la « race noire » tout entière, en récusant d'emblée – dans sa préface – l'idée d'une « différence fondamentale entre le noir d'Afrique et celui d'Haïti » ; d'où cet inconditionnel témoignage de solidarité : « Je suis noir » et « le mépris systématique de l'Africain m'enveloppe tout entier »³³. C'est ce postulat d'une commune condition de l'individu noir, où qu'il se trouve et d'où qu'il vienne, qui fera de son œuvre un des textes clés du courant panafricaniste à la fin du XIX^e siècle³⁴. Certes, Firmin confère au « noir antillen [*sic*] » une intelligence supérieure à celle de ses « ancêtres » africains (que, comme nombre d'intellectuels de la diaspora noire des Amériques, il oublie ou néglige de voir comme ses contemporains), mais il s'agit là d'une différence qu'il juge éphémère et transitoire. Car, il en est persuadé, « ce n'est pas moins à ceux-ci qu'il doit le premier germe mental que la sélection a fortifié et augmenté en lui »³⁵.

Au cours de la préparation de son ouvrage, Firmin n'a pas manqué de consulter l'œuvre de Charles Darwin dont la thèse évolutionniste avait rapidement conquis les membres de la Société d'anthropologie après la parution d'une édition française d'*On the Origin of Species* (1859) en 1862³⁶. Tout comme Janvier, il en est venu à proposer une interprétation de la théorie darwinienne

³³ *Ibid.*, p. xii.

³⁴ Voir à ce sujet le chapitre qu'Oruno D. Lara consacre à Firmin dans *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000.

³⁵ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. xii-xiii.

³⁶ Sur la réception de la théorie darwinienne au sein de la Société d'anthropologie, voir Joy Harvey, « Evolutionism Transformed: Positivists and Materialists in the Société d'Anthropologie de Paris from Second Empire to Third

radicalement différente de celle avancée par les savants français, au premier rang desquels figurait la traductrice de Darwin, Clémence Royer, seule femme à siéger parmi les membres de la Société d'anthropologie.

Dans une section de son ouvrage intitulée « Le darwinisme et l'égalité », Firmin reviendra sur ces lectures partisans de la théorie de la sélection naturelle et de l'évolution. Ce qu'il y dénonce, c'est une tendance générale de l'anthropologie française à adopter une conception de la diversité – naturelle et culturelle – que l'on qualifiera bientôt de « darwinisme social »³⁷. En effet, si dans ses diverses préfaces à *De l'origine des espèces* Royer n'avait laissé aucun doute quant à son adhésion à la doctrine de l'unicité de l'espèce humaine, elle n'en avait pas moins affiché son soutien à la théorie de l'inégalité des races qui, selon elle, dépassait le domaine biologique pour s'étendre aux sphères politique et sociale³⁸. Au contraire, Firmin estime qu'il suffit d'« étudier sérieusement la théorie darwinienne » pour « constater qu'au lieu de sanctionner la doctrine de l'inégalité elle prouve plutôt que les races humaines sont constitutionnellement douées d'aptitudes

Republic », in David Oldroyd et Ian Langham, éd., *The Wider Domain of Evolutionary Thought*, Dordrecht, D. Reidel, 1983, p. 289-310.

³⁷ Dans son article dédié à l'œuvre de Royer, Claude Blanckaert assure que, « [c]onformément à ses prises de position en faveur du darwinisme social et de l'eugénisme, Royer prolonge ses considérations naturalistes sur les origines de l'homme, de ses institutions et de sa technologie, d'une mise en garde contre les métissages raciaux, jugés "immoraux" et d'une défense et illustration de l'expansionnisme colonial, "nécessité relative au progrès de l'espèce et à la victoire définitive de ses rameaux supérieurs" » (Claude Blackaert, « "Les bas-fonds de la science française" : Clémence Royer, l'origine de l'homme et le darwinisme social », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, nouvelle série, vol. 3, no. 1-2, 1991, p. 124).

³⁸ Dans sa préface à l'œuvre majeure du naturaliste anglais, Royer écrit par exemple : « En un mot, les races humaines ne sont pas des espèces distinctes, mais ce sont des variétés bien tranchées et fort inégales ; et il faudrait y réfléchir à deux fois avant de proclamer l'égalité politique et civile chez un peuple composé d'une minorité d'Indo-Germains et d'une majorité de Mongols ou de Nègres » (Clémence Royer, « Préface », in Charles Darwin, *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de la transformation des lettres organisés*, 3ème édition, trad. Clémence Royer, Paris, Guillaumin et Cie/Victor Masson et fils, 1870 [1862], p. lxxix). Firmin ne manquera pas de noter la nature paradoxale de ce passage. Mais plutôt que de faire le lien avec une tendance plus générale, il s'en remettra aux préjugés sexistes de l'époque et reproduira ainsi très exactement ce qu'il reprochait aux idéologues de la doctrine inégalitaire, et donc à Royer elle-même : « Mme Royer est une femme savante, mais une femme. Il y a des problèmes dont le caractère complexe ne saurait être bien étudié que par des hommes ; car eux seuls peuvent les envisager sous toutes les faces, tant par leur éducation particulière que par leur tempérament de mâles. Bien que mon honorable collègue de la *Société d'Anthropologie* ait solennellement déclaré qu'elle "croit au progrès", on sait positivement que la femme a une tendance naturelle à perpétuer les idées reçues et courantes » (Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 399-400).

égales » et « que des influences accessoires de milieu ou d'hérédité expliquent seules la différence de développement dont chaque groupe ethnique fait preuve » ; plus darwinien que Darwin lui-même, il voit là une vérité qui demeure irréfutable quand bien même elle irait « à l'encontre même de l'opinion personnelle de l'éminent naturaliste anglais »³⁹. Comme Janvier, Firmin s'intéresse avant tout à ce potentiel de perfectibilité dont jouiraient tous les êtres humains, peu importent leurs origines et caractéristiques physiques. Il est tout naturel, à cet égard, qu'il adhère lui aussi à l'idée d'une « réhabilitation » de la race noire à travers le modèle d'une civilisation haïtienne *en devenir*⁴⁰. Du modèle à l'exception, les anthropologues opèrent cependant un raccourci qui, il le sait, contribue bien souvent à rationaliser la tentation raciste d'un lieu commun : celui d'une exception (de la civilité haïtienne) qui confirmerait la règle (de l'infériorité noire).

Firmin ne peut admettre les implications anthropologiques et politiques d'un tel discours. Il s'agit, selon lui, d'un « pure paralogisme, à l'aide duquel on érige en règle spéciale un fait d'ordre général »⁴¹. S'il est vrai qu'il envisage la civilisation comme un mouvement ascendant des sociétés vers un mode de vie et de pensée proprement occidental, l'idéologie d'une « mission civilisatrice » dissimulant les exactions du colonialisme et de l'impérialisme européens ne lui semble pas moins abjecte et condamnable. « La vérité, déclare-t-il, est que les peuples arriérés ont besoin du contact des peuples avancés pour se développer et progresser ; mais il n'y a nullement lieu de considérer en cela leur qualité ethnique »⁴². On peut comprendre, de ce point de vue, que l'auteur refuse de se soustraire au reste de ses « congénères » africains, ne serait-ce que pour se voir gratifié d'un gène de la civilisation, pour ainsi dire, dont ces derniers seraient naturellement

³⁹ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 401.

⁴⁰ Sur l'idée de réhabilitation, voir aussi Hannibal Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, J. Verrolot, 1900.

⁴¹ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 437

⁴² *Ibid.*, p. 437-38.

dépourvus. Ceci reviendrait en fait à accepter par complaisance l'admiration d'un demiurge (blanc) généreusement surpris par les prouesses de sa créature (noire) – « émerveillement » sartrien⁴³ derrière lequel se cache un geste à l'origine même de la modernité européenne et du projet occidental⁴⁴.

Tout se passe donc comme si Firmin, en soulignant le rapport entre anthropologie et colonialisme, espérait tomber le masque d'une discipline reproduisant ce que Tzevan Todorov identifiera chez les premiers colons comme des élans « herméneutique » et « nominateur »⁴⁵. Confronté à une altérité à la fois fantasmée et refusée, les anthropologues se retrouvent eux aussi à devoir interpréter ce qu'ils ne peuvent (que mal) interpréter, à devoir nommer ce qu'ils ne peuvent (que mal) nommer – bref, à devoir expliquer ce qu'ils ne peuvent pas même comprendre. Aussi invoquent-ils cette logique de l'exception qui, en réalité, ne sert qu'à couvrir le mutisme d'un monde blanc incapable de justifier les fondements de sa prétendue suprématie. Véritable antithèse de la démonstration empirique, cette logique aboutit alors à un geste de *monstration* extrême, c'est-à-dire à une traduction littérale d'un savoir limité en une forme tangible de *monstruosité*⁴⁶. C'est pour cette raison que Firmin considère la question du métissage comme un point crucial de son étude :

⁴³ On se souvient de l'ironie de Sartre lorsqu'il évoque cette réaction de l'occident face au sujet colonisé : « D'abord ce fut un émerveillement fier : comment ? Ils parlent ? Voyez pourtant ce que nous avons fait d'eux ! » (Jean-Paul Sartre, « Préface à l'édition de 1961 », in Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La découverte, 2002 [1961], p. 17). Cette tendance est si commune qu'elle se retrouve même chez José Martí, grand admirateur du travail de Firmin, qui, le lendemain d'une entrevue avec ce dernier, écrira au poète portoricain Sotero Figueroa pour lui parler de sa rencontre avec « l'Haïtien extraordinaire [*el haitiano extraordinario*] » (José Martí, « Carta del 9 de Junio de 1893 dirigida a Figueroa », in *Obras completas*, vol. 2, La Havane, Editorial de las Ciencias Sociales, 1981, p. 353). Sur cet épisode de l'histoire intellectuelle caribéenne, voir Brenda Gayle Plummer, « Firmin and Martí at the Intersection of Pan-Americanism and Pan-Africanism », in Jeffrey Belnap et Raúl Fernández, éd., *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 210-227.

⁴⁴ Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 1-46.

⁴⁵ Voir, à ce propos, les travaux de Tzevan Todorov et, plus particulièrement, le chapitre qu'il consacre à Christophe Colon (« Découvrir ») dans *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

⁴⁶ Il existe un lien évident entre cette forme d'exceptionnalisme et la « fiction de l'exceptionnalisme haïtien » que Michel-Rolph Trouillot, dans une célèbre conférence plénière, dénoncera près d'un siècle plus tard. Le discours des

les polygénistes, voulant creuser un abyme entre les races humaines qu'ils s'efforçaient de transformer en espèces distinctes, ont été jusqu'à nier l'*eugénésie*, c'est-à-dire la fécondité parfaite et continue du croisement du noir et du blanc. Quand ils se virent impuissants à résister contre l'évidence des faits, en ce qui concerne les effets matériels du croisement, ils ont immiscé dans la discussion un élément d'ordre supérieur, mais d'une appréciation fort difficile, en affirmant que le métis est inférieur en force, en moralité ou en intelligence aux deux races mères. C'était admettre implicitement en quelque sorte un cas de tératologie⁴⁷.

Le rapport entre métissage et tératologie est bien évidemment politique. Dans la figure du métis se cristallisent toutes les craintes d'un occident soucieux de défendre sa « civilisation » – c'est-à-dire son empire sur les peuples et sociétés qu'il juge « barbares » – en gardant les frontières de son homogénéité raciale. L'idée d'une civilisation menacée par les « assauts » d'un monde métissé n'est pas nouvelle⁴⁸. Depuis plusieurs siècles déjà, écrivains et savants de tous bords s'efforcent d'établir un lien de causalité directe entre métissage et dégénérescence afin de prévenir des « croisements » jugés néfastes entre diverses « races » ou « espèces » – selon qu'ils sont

anthropologues, à cette époque, participe aussi – en l'anticipant peut-être – à ce processus de réification de l'« inexplicable ». Selon M.-R. Trouillot, en effet, « lorsqu'on nous répète encore et toujours qu'Haïti est unique, bizarre, anormale, étrange, *queer*, monstrueuse ou grotesque, on nous dit aussi, à différents degrés, qu'elle est contre-nature, imprévisible, et donc inexplicable [*When we are being told over and over again that Haiti is unique, bizarre, unnatural, odd, queer, freakish, or grotesque, we are also being told, in varying degrees, that it is unnatural, erratic, and therefore unexplainable*] » (Michel-Rolph Trouillot, « The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean, and the World », *Cimarrón: New Perspectives on the Caribbean*, vol. 2, no. 3, 1990, p. 5).

⁴⁷ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 302-03.

⁴⁸ Dès 1818, le naturaliste Julien-Joseph Virey, sur lequel nous reviendront par la suite dans ce chapitre, donnait au terme « mulâtre » la définition suivante : « On a coutume d'appliquer ce nom, analogue à celui du mulet, aux individus de l'espèce humaine engendrés d'une race blanche et d'une noire. Ces mélanges sont fréquents [*sic*] dans les pays qui réunissent ces deux sortes d'hommes. Les blancs se font rarement scrupule d'abuser de leurs négresses, et celle-ci succombent d'autant plus tôt à la séduction, qu'elles en espèrent quelque avantage ou quelque adoucissement de leur esclavage. Il seroit [*sic*] digne de la sagesse des lois de réprimer cet abus, d'autant plus nuisible, que les individus qui en sortent n'ont ni l'intelligence perfectionnée des blancs, ni la soumission laborieuse des nègres, et qu'étant mal élevés, pour l'ordinaire ils sont plus dangereux qu'utiles aux colonies européennes. On les distingue sous le nom d'hommes de couleur. [...] [C]'est une observation générale, que les mœurs se pervertissent en proportion des mélanges. Les lumières deviennent, à la vérité, plus générales ; mais les maladies se répandent au loin pas la même raison, comme nous l'avons vu pour la petite-vérole, la lèpre ou la maladie vénérienne » (Julien-Joseph Virey, *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliquée aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine, etc.*, vol. 22, Paris, Déterville, 1818, p. 15-17). Sur les origines politiques du « préjugé de couleur », voir Claude Duchet, « Esclavage et préjugé de couleur », in Patrice de Comarmond et Claude Duchet, éd., *Racisme et société*, Paris, Maspero, 1969, p. 121-131.

monogénistes ou polygénistes. Au temps où l'esclavage était encore en vigueur dans les colonies, le métis, en tant qu'être « hybride », était considéré comme un danger pour le maintien de l'ordre socio-racial, et l'épisode de la Révolution haïtienne ne fit qu'exacerber ce sentiment⁴⁹. De là cette obsession pour la question du métissage qui a traversé de bout en bout le XIX^{ème} siècle⁵⁰.

Pour Firmin, bien entendu, l'individu métis n'est ni une anomalie ni le produit d'une dégénérescence physique, intellectuelle ou morale. Tout comme Janvier, il confronte alors ce discours *monstrateur* à la réalité démographique d'Haïti où, depuis près d'un siècle déjà, vit et se reproduit une population de « mulâtres », « quarterons », « sang-mêlé », « griffes », etc., sans qu'aucun indice d'ordre physiologique ne suggère une quelconque « défaillance naturelle » de ces derniers. Preuves vivantes de la viabilité « eugénésique » du métissage, ils témoignent aussi selon lui de l'inconséquence de ce phénomène sur les capacités cognitives et intellectuelles de l'individu :

En Haïti, où l'expérience du métissage se fait à tous les degrés, spontanément et naturellement, on ne trouve pas moins d'hommes intelligents et remarquablement organisés, parmi les griffes, qu'il ne s'en rencontre parmi les autres variétés de l'espèce humaine. Parmi les griffe francs (*quart de blanc*), les *capres*, ou les *sacatras*, différentes combinaisons qui se font dans les croisements du mulâtre et

⁴⁹ Sur la figure du « mulâtre » et de la « mulâtresse » dans l'histoire littéraire de la Révolution haïtienne, voir Marlene L. Daut, *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World. 1789-1865*, Liverpool, Liverpool University Press, 2015.

⁵⁰ En 1889, Fernand Delisle conclura sa définition de l'« hybridité » sur les observations suivantes : « La question de formation des races humaines métisses est encore douteuse ; qu'il puisse s'en former, cela est possible, mais jusqu'à ce jour on n'en peut citer un exemple bien démontré. Les métis humains sont-ils indéfiniment féconds entre eux ou la prédominance de l'un des types originels se manifeste-t-elle ? Telle a été la question posée à l'occasion des mulâtres, métis de blancs et de nègres, à propos des métis de blancs et d'Australiennes, etc. On s'est demandé s'ils se reproduisaient indéfiniment entre eux et plusieurs observateurs ont nié que cela fût possible. On n'a peut-être pas toujours tenu compte de la condition sociale faite aux mulâtres en Amérique et dans les Antilles ; considéré comme inférieur au blanc par les mulâtresses, celle-ci le dédaigne pour rechercher le blanc, et le mulâtre est réduit à épouser une femme de couleur plus foncée que lui. L'aptitude du mulâtre à la fécondation serait moins grande que celle du blanc, d'après les mêmes auteurs. Mais à l'époque où cette manière de voir était à l'ordre du jour, des questions politiques esclavagistes ou antiesclavagistes venaient se mêler à la question purement scientifique. Chez l'homme, comme chez les animaux, il y a sans doute des croisements eugénésiques, mais tous sont loin d'être tels et de nombreux exemples montrent que parmi les groupes humains, certains jouent vis-à-vis des autres le rôle d'espèces » (Dr Delisle, « Hybridité », in Adolphe Bertillon et al., éd., *Dictionnaire des sciences anthropologiques : anatomie, craniologie, archéologie préhistorique, ethnographie (mœurs, arts, industrie), démographie, langues, religion*, Paris, O. Doin/Marpon et Flammarion, 1889, p. 585).

du noir, on peut rencontrer des personnalités de la plus haute distinction intellectuelle et morale.

Pour la littérature, il faut citer d'abord M. Delorme, griffe brun, qui est l'un des hommes les plus remarquables de la jeune République⁵¹.

Ainsi Firmin se lance-t-il dans l'énumération d'une longue liste d'auteurs – tous des hommes – dont les travaux dans le domaine des lettres, du droit, de la médecine, etc., sont tant d'exemples destinés à attester du potentiel intellectuel de la population métisse en Haïti. Outre la mention en tête de liste de Démesvar Delorme (dont Firmin n'a pas toujours dit que du bien), une telle démarche peut paraître quelque peu singulière, surtout pour un auteur en mal de reconnaissance scientifique⁵². On en vient en effet à se demander pourquoi et comment, après avoir insisté sur la non-scientificité du discours des anthropologues, Firmin décide d'entamer sa *démonstration* de l'égalité des races humaines par une série de portraits essentiellement littéraires.

Le recours à l'exemplarité littéraire dans *De l'égalités des races* n'est ni un accident ni un faux pas. Il suffit de compter le nombre de pages que Firmin consacre à ses compatriotes écrivains, qu'ils soient « métis » ou « noirs », pour constater l'importance de la littérature – au sens large – dans son entreprise de lutte pour la justice raciale. Pourtant, parmi les quelques critiques qui se sont penchés sur cet ouvrage, rares sont ceux qui ont pris le temps de noter cette intrusion du littéraire dans le discours scientifique de l'auteur ; au contraire, on a eu de cesse d'insister sur son

⁵¹ Firmin, *De l'égalités des races*, *op. cit.*, p. 314.

⁵² Les commentaires de Firmin sur l'œuvre de Delorme sont d'autant plus remarquables que, sur le plan biographique, les rapports entre les deux hommes ne furent pas toujours amicaux. Quelques années auparavant, Firmin avait entamé dans *Le Messenger du Nord*, quotidien du Cap dont il était le fondateur, une vive polémique avec Delorme, affilié pour sa part au journal *le Ralliement*. Dans la biographie qu'il dédiera à Firmin en 1964 (ouvrage publié à titre posthume en 1974), Price-Mars détaillera les termes et enjeux de cette querelle journalistique, en saluant au passage la « grandeur chevaleresque » de Firmin qui, rapporte-t-il, n'a « jamais répondu sur le même ton à la diatribe de son adversaire » (Price-Mars, *Joseph Anténor Firmin*, *op. cit.*, p. 108). Le biographe ne fournit cependant aucun élément de réponse quant à cette place de choix réservée à Delorme dans *De l'égalité des races* – fait qu'il ne manquera pourtant pas de souligner. Par-delà le silence de Price-Mars, faut-il voir dans l'enterrement de cette querelle l'illustration d'une primauté de l'entreprise anthropologico-littéraire de Firmin sur un quelconque conflit d'intérêts, fussent-ils politiques ?

préssumé rapport à l'*Essai* de Gobineau, faisant ainsi l'impasse sur la profonde originalité de sa pratique anthropologique. Jusqu'à présent, seul D. Desormeaux semble s'être appliqué à souligner le rôle joué par le « facteur littéraire » dans la construction d'une réflexion anthropologique propre à l'auteur. Firmin, au dire du critique, « aborde la représentation raciale à la fois en anthropologue et en littéraire. C'est un anthropologue autodidacte qui reconnaît l'importance des œuvres littéraires dans la formation de sa pensée »⁵³. Sous ce rapport, il est tout naturel qu'il leur accorde une place de choix dans sa critique de l'anthropologie raciale et, à plus forte raison d'ailleurs, parce qu'elles lui permettent de fournir une preuve tangible de l'égalité *intellectuelle et morale* des races humaines.

* * *

La teneur du discours anthropologico-littéraire de Firmin se précise lorsqu'il en vient à traiter plus particulièrement de « L'évolution intellectuelle de la race noire en Haïti »⁵⁴. Dans ce chapitre, Firmin dit s'intéresser à « ce qu'ont pu faire dans les hautes régions de l'esprit les arrière petit-fils [*sic*] des Africains tirés de la Côte-d'Or, du Dahomey, du pays des Aradas, des Mandingues, des Ibos et des Congos, pour être jetés en Haïti couverts de chaînes et maudissant leur destinée ! »⁵⁵. S'il recense les prouesses d'une élite intellectuelle haïtienne (dont Janvier fera partie lui aussi), c'est pour deux raisons : d'une part, il espère fournir une liste de preuves – de pièces à conviction même – contre la sentence anthropologique d'une infériorité naturelle de la race noire ; d'autre part, il entend révéler au monde les contributions intellectuelles – et donc plus ou moins

⁵³ Desormeaux, « Le facteur littéraire », *op. cit.*, p. 25.

⁵⁴ Il est difficile de ne pas voir un lien immédiat entre ce chapitre et le texte de Janvier intitulé « L'évolution littéraire en Haïti ». Voir Chapitre 1 de cette thèse, p. 69.

⁵⁵ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 438.

immatérielles – d’Haïti dans le mouvement universel du progrès et de la civilisation. Là encore, ce n’est pas un hasard s’il entame sa liste avec une catégorie qu’il désigne lui-même sous le nom de « littérature », et procède en quelque sorte à une « Défense et illustration de la négritude haïtienne » – comme aurait pu le dire Léopold Sédar Senghor⁵⁶. Tel que le remarque encore D. Desormeaux, « son appréciation du style des auteurs haïtiens était motivée par une volonté de prouver leur capacité d’adaptation mimétique à un corpus universel »⁵⁷.

Ceci dit, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent de la présente étude, l’usage de sources littéraires dans le champ de l’anthropologie est loin de faire l’unanimité à cette époque. À vrai dire, il apparaît d’autant plus problématique que la discipline s’efforce encore de se constituer un terrain propre, à l’écart d’un savoir susceptible de faire réapparaître ses origines philosophiques ou littéraires⁵⁸. Firmin ne le sait donc que trop, ce serait perdre de vue l’objectif qu’il s’est fixé que d’opérer pareil détour littéraire sans se préoccuper de la possible inadmissibilité d’une telle démarche. Implicitement se pose alors la question de la place *du littéraire* dans le champ de l’anthropologie, c’est-à-dire du rapport à cet *objet autre* dont la discipline s’applique à se désolidariser et à se distancer depuis les premières heures de son institutionnalisation. Ainsi, Firmin se retrouve confronté à un problème relevant à la fois de l’épistémologie et de la méthodologie : celui du *pourquoi* et du *comment* de littérature dans la connaissance scientifique de l’humain.

⁵⁶ Senghor a employé l’expression de « “Défense et illustration” de la Négritude » – tout court – à propos du célèbre ouvrage de l’Abbé Grégoire, *De la littérature des nègres* (1808) (Léopold Sédar Senghor, *Liberté III*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 55).

⁵⁷ Desormeaux, « Le facteur littéraire », *op. cit.*, p. 32.

⁵⁸ Sur les origines philosophiques et littéraires de l’anthropologie moderne, voir Louis van Delft, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l’âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; et Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, F. Maspéro, 1971.

De la littérature en anthropologie

L'anthropologie reste à cette époque, comme nous venons de le voir, une discipline largement obnubilée par la question raciale. C'est pourquoi, dans un premier temps, Firmin a choisi d'examiner un à un les arguments de ses praticiens, en prenant soin d'en révéler les incohérences et d'en souligner l'inconséquence. À l'issue de cet épuisement du discours raciste des anthropologues, il en arrive enfin à ce point de rupture où les tenants d'une pratique objectiviste de la science n'ont d'autre choix que d'admettre le besoin d'une intervention extérieure, d'un savoir *autre*. La modalité première de l'indiscipline de Firmin consiste donc, de ce point de vue, en un exercice « jusqu'au-boutiste » de la discipline anthropologique visant tout autant à en exposer les lacunes qu'à en repousser les limites⁵⁹. Et ce n'est qu'une fois reconnu l'objectif double de ce travail de sape qu'il est possible, finalement, d'apprécier la façon dont Firmin a pu imaginer et concevoir l'anthropologie autrement – au-delà d'une étude scientifique des races humaines et de leur inégalité présumée. Car sous l'étiquette d'« anthropologie positive » qu'il appose fièrement au titre de son ouvrage, Firmin s'adonne à un tel exercice « négatif » de la discipline – au sens où l'entendra l'anthropologue Nancy Scheper-Hugues⁶⁰ – que l'on douterait presque de son affiliation à la doctrine positiviste d'Auguste Comte⁶¹. Ce serait pourtant là méjuger de l'influence que le

⁵⁹ C'est justement ainsi que Laurent Dubreuil propose de concevoir l'indiscipline. Pour lui, cette approche ne constitue point le refus d'un savoir disciplinaire mais la recherche d'un point de rupture des disciplines. Elle s'apparente ainsi à une interdisciplinarité qui consisterait plus en une « interruption » qu'en une « intersection » des disciplines. Il s'agit, précise-t-il, « d'aller jusqu'au bout, jusqu'à tous ces moments d'interruption, de pratiquer une discipline de manière très fidèle pour voir tout ce qu'elle est en définitive incapable de dire » (Sylvain Bertschy, Laurent Dubreuil, et al., « L'indiscipline et le postcolonial en revue », in Anthony Mangeon, éd., *L'empire de la littérature. Penser l'indiscipline francophone avec Laurent Dubreuil*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 59).

⁶⁰ Nancy Scheper-Hugues, « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, vol. 36, no. 3, juin 1995, p. 419-20.

⁶¹ C'est sans doute ce qui conduira G. Beckett à déclarer que Firmin « parlait de son projet comme d'une "anthropologie positive", influencée par la sociologie positive d'Auguste Comte, mais on ferait mieux d'y voir une critique immanente de l'anthropologie, puisqu'il procède à partir de ses catégories et concepts centraux dans le but d'arriver à une position fondamentalement différente à propos de la race et de l'égalité [*referred to his project as a "positive anthropology," influenced by the positive sociology of Auguste Comte, but it is more accurate to see Firmin's argument as an immanent critique of anthropology, since it proceeded from its central categories and concepts in*

père auto-proclamé de la sociologie française a eu sur le façonnement de sa pensée et de sa pratique anthropologiques, à commencer par son traitement de la notion de race dans le domaine naissant des sciences sociales.

De toute évidence, Firmin n'est pas resté insensible à la méfiance que manifestait le philosophe à l'égard de cette notion qu'il considérait « vague », « irrationnelle » même, et donc impropre à générer une conception scientifique de l'évolution historiques des sociétés⁶². Dans son *Système de politique positive* (1851-1854), Comte n'hésita pas à dénoncer la pratique de ses contemporains qui se servaient « des races comme leurs prédécesseurs faisaient des climats, pour se donner, à peu de frais, une apparence scientifique »⁶³. Les échos de cet antiracialisme comtien se feront sans conteste entendre dans *De l'égalité des races*⁶⁴. Toutefois, lorsque Firmin publie son œuvre en 1885, la race ne se réduit déjà plus à cet « effet de science » déploré par Comte alors que s'achevaient tout juste les discussions confuses de la Société ethnologique de Paris et que

order to arrive at a fundamentally different position on race and equality] » (Becket, « The abolition of all privilege », *op. cit.*, p. 167).

⁶² Comte, il faut toutefois le rappeler, n'est pas étranger à une certaine pensée raciale, comme en témoigne sa vision d'une humanité divisée en trois grandes races : la race noire « affective », la race jaune « active » et la race blanche « spéculative », partition qui, pour Mary Pickering, constitue une forme de déterminisme racial (Mary Pickering, « Auguste Comte and the Return of Primitivism », *Revue internationale de philosophie*, vol. 52, no. 203 (1), mars 1998, p. 73-74). Cependant, comme l'indique Angèle Kremer-Marietti, « ces trois "facultés" symbolisent les trois moments de la philosophie de l'histoire humaine comprise comme histoire générale : le *fétichisme*, le *polythéisme* et le *monothéisme*. Ces trois moments sociologiques reconnus permettent d'explicitier la "théorie sociologique des races humaines". Cette théorie sociologique, en ramenant abstraitement le schématisme des trois races aux trois moments de la philosophie de l'histoire théologique, montre en quoi cette différenciation est nécessaire : car chacune des races a développé au maximum chacune de ces trois facultés grâce au concours des circonstances matérielles et sociologiques [...]. Contrairement à Hegel [...] Comte ne voit dans ces moments aucune marque mortelle ni de la "race", ni du peuple considéré. Pour Comte, l'universalité humaine n'est pas hétérogène et d'un dynamisme se déplaçant d'un "peuple" à l'autre : c'est une universalité homogène à laquelle chaque "race" participe complémentaiement et selon un dynamisme commun à toutes » (Angèle Kremer-Marietti, *Entre le signe et l'histoire : l'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Paris, Klincksieck, 1982, p. 133-34).

⁶³ Auguste Comte, *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, vol. 2, Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1852, p. 450.

⁶⁴ Voir Bernasconi, « A Haitian in Paris », *op. cit.*, p. 381-83 ; ou Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin », *op. cit.*, p. 449-52.

Gobineau préparait la publication de son essai⁶⁵. Au contraire, elle correspond désormais à un objet d'investigation à part entière dont les anthropologues, en héritiers d'une histoire naturelle vieillissante, se sont arrogés le monopole depuis bientôt une trentaine d'années.

À rebours de cette vision naturaliste de la discipline, Firmin aspire, lui, à la (re)construction d'une anthropologie holistique, capable de synthétiser toutes les formes du savoir se rapportant de près comme de loin à l'être humain. Telle qu'il la conçoit, l'« anthropologie positive » s'inspire et se réalise dans cette science jadis imaginée par Comte, laquelle, d'après Angèle Kremer-Marietti, « devait englober toutes les activités humaines [...] et finalement s'imposer comme la grande science de l'humanité venant compléter le système des sciences positives »⁶⁶ ; autrement dit, une « anthropologie fondamentale, bien commun de l'espèce humaine, [...] restitu[ée] dans son unité, au-delà de sa dispersion géographique et historique »⁶⁷. Pour Firmin, comme pour son maître à penser, « [é]tudier l'Homme, quoi qu'on veuille ou sous quelque point de vue que l'on se place, [...] c'est embrasser l'ensemble des caractères qui constituent l'être humain », y compris des notions aussi abstraites que celles « du vrai, du bien et du beau »⁶⁸. En évoquant cette formule bien connue des philosophes, Firmin ne fait pas que ressusciter une triade conceptuelle tombée en désuétude depuis la parution d'un célèbre ouvrage au titre virtuellement identique⁶⁹. En réalité, il s'approprie la généalogie d'une pensée qui, de Diderot à Comte, en passant par Kant et Herder, a puisé dans ces notions les sources d'une réflexion dialectique – aussi problématique que générative

⁶⁵ À propos de la Société ethnologique de Paris et du débat sur les races humaines qui s'y déroula en 1847, voir Jan Goldstein, « Toward an Empirical History of Moral Thinking: The Case of Racial Theory in Mid-Nineteenth-Century France », *American Historical Review*, vol. 120, no. 1, février 2015, p. 6-10.

⁶⁶ Angèle Kremer-Marietti, « L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques », in Britta Rupp-Eisenreich, éd., *Histoires de l'anthropologie (XVII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 347.

⁶⁷ Kremer-Marietti, *Entre le signe et l'histoire*, op. cit., p. 133.

⁶⁸ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 3-4.

⁶⁹ Il s'agit bien évidemment du livre de Victor Cousin, *Du vrai, du beau, du bien* (1853). Sur l'évolution de cette triade dans la tradition philosophique occidentale, voir John Martin Levi, « The Birth of the True, the Good, and the Beautiful: Toward an Investigation of the Structures of Social Thought », in Harry F. Dahms et Eric R. Lybeck, *Reconstructing Social Theory, History and Practice*, Bingley, Emerald, 2017, p. 3-56.

– sur les rapports entre nature et culture⁷⁰. Et manifestement, Firmin compte lui aussi poser sa pierre à l'édifice.

Le recours au littéraire dans *De l'égalité des races* s'inscrit dans le prolongement de cette vision holistique de l'anthropologie. S'il est une leçon à tirer de cet ouvrage, c'est bien que le domaine de la réflexion sur l'humain déborde largement l'observation de ses variétés physiques et physiologiques⁷¹. Pour Firmin, ce n'est pas – ou, plutôt, ce ne sera bientôt plus – le rôle des anthropologues que d'identifier et de nommer des « spécimens humains » dans le seul but de les classer et de les hiérarchiser. Déjà, dans la division des tâches qu'il esquisse en début d'ouvrage et dans laquelle il expose les prolégomènes d'une « science de l'Homme » en chantier, il n'hésite pas à reléguer ces activités aux terrains de sous-disciplines telles que l'ethnographie et l'ethnologie :

En un mot, l'ethnographie, comme l'indique suffisamment l'étymologie, est la description des peuples, tandis que l'ethnologie est l'étude raisonnée de ces mêmes peuples considérés au point de vue des races. L'une ne regarde que les grandes lignes extérieures ; l'autre examine les parties, les mesure, les compare, cherche systématiquement à rendre compte de chaque détail. Tous les grands voyageurs seront des ethnographes d'autant plus compétents qu'ils auront bien vu et examiné les populations qu'ils traversent ; mais pour devenir un ethnologiste, il faudra en outre posséder des connaissances anatomiques et physiologiques, ainsi que les principes généraux de la taxonomie⁷².

⁷⁰ Sur l'influence de Kant et d'Herder sur le développement de la philosophie comtienne, voir Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. 1, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 277-96.

⁷¹ D'où ce commentaire de C. Fluehr-Lobban qui affirme – trop timidement peut-être – que « le livre de Firmin pourrait compter parmi les premiers à user du terme *anthropologie* pour décrire ce qui, au fond, est devenu son champ d'étude et sa mission au XX^e siècle [*Firmin's book may be among the first published works to use the term anthropology to describe what essentially became its twentieth-century scope and mission*] » (Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin », *op. cit.*, p. 452).

⁷² Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 18-19.

Une fois la tâche des ethnographes et des ethnologues accomplie se posent alors des questions auxquelles seule une anthropologie questionnant les rapports entre nature et culture serait en mesure de répondre :

Celle-ci compare l'homme aux autres animaux, afin d'isoler l'objet de son étude de tous les sujets environnants ; mais ce qu'elle étudie plus spécialement ce sont les points suivants. Quelle est la vraie nature de l'homme ? Jusqu'à quel degré et dans quelles conditions développe-t-il ses aptitudes ? Toutes les races humaines peuvent-elles, oui ou non, s'élever au même niveau intellectuel et moral ? Quelles sont celles qui semblent être plus spécialement douées pour le développement supérieur de l'esprit, et quelles sont alors les particularités organiques qui leur assurent cette supériorité⁷³ ?

On pourrait croire, au premier coup d'œil, que la race demeure une préoccupation centrale de l'anthropologie telle que Firmin la conçoit. Mais ce serait mal comprendre l'apport théorique de son texte qui, en fait, aspire et œuvre justement à son dépassement. À mesure que se déroule le procès de cette anthropologie d'obédience naturaliste, on comprend en effet que tout l'enjeu de cet ouvrage consiste à épuiser l'usage de ce concept afin de permettre à la discipline de se reconstruire au-delà du paradigme raciologique. Une fois le « problème » de l'(in)égalité des races résolu, que pourrait-il bien rester, au juste, sinon cette interrogation sur l'existence d'une « vraie nature de l'homme » ?

C'est ainsi que le fait littéraire entre en jeu pour participer à la production d'un savoir anthropologique *autre*. Au-delà de la preuve matérielle ou déictique qu'elle peut fournir, la littérature se voit investie d'une mission plus profondément anthropologique en ce sens qu'elle s'intéresse et s'adonne, elle aussi, à un discours *sur* l'humain. Qu'il s'agisse des « héros d'Homère, insatiables de gloire et de carnage », de « l'être vain, ondoyant et divers de Montaigne », ou encore de ces classes souffrantes dont le « roman de M. Zola, *Germinal*, offre un tableau [...] poignant,

⁷³ *Ibid.*

vertigineux, mais absolument peint au vif », Firmin trouve dans la littérature des vérités qu'il ne saurait rencontrer nulle part ailleurs⁷⁴. À cela on pourrait rétorquer, il est vrai, que l'auteur de *De l'égalité des races* adopte ici et là une posture visiblement antilittéraire, comme lorsqu'il semble blâmer « la littérature » pour l'inertie socioéconomique dans laquelle demeurerait Haïti après quatre-vingts ans d'indépendance. Mais ce serait mal interpréter une critique adressée plus spécialement aux élites haïtiennes auxquelles Firmin reproche, en réalité, d'avoir trop souvent privilégié la « forme » et le « brillant littéraire » aux dépens du « fond » et de la « science »⁷⁵. Face aux défis de la modernisation postcoloniale du pays, cet ancien sous-inspecteur des écoles de la circonscription du Cap-Haïtien préconise l'élaboration d'un curriculum d'enseignement pragmatique visant à promouvoir la croissance économique et à asseoir les bases d'une paix sociale et politique durable⁷⁶. N'hésitant pas à invoquer l'autorité de Claude Bernard, il ira même jusqu'à prophétiser un développement positif des sciences chez ses compatriotes et dans le reste du monde noir en rappelant, comme l'avait dit le physiologue, que « les lettres sont les sœurs aînées des sciences » et que les sociétés « ont toujours produit leurs poètes et leurs philosophes avant de former leurs savants »⁷⁷. De là à dire que la littérature et les humanités n'ont plus leur place au sein de la cité haïtienne ou qu'elles n'ont plus aucun rôle à jouer dans l'œuvre de « réhabilitation de la race noire », il y a un pas que Firmin est bien loin d'envisager – comme en témoignera d'ailleurs sa longue méditation sur la réforme de l'enseignement public en Haïti dans *Les Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires* (1910)⁷⁸. Après tout, c'est grâce

⁷⁴ *Ibid.*, p. 42, 3, 510.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 534.

⁷⁶ C'est l'un des titres que Firmin appose à la signature de ses ouvrages, y compris *De l'égalité des races*.

⁷⁷ Claude Bernard, *Discours de M. Claude Bernard prononcé à sa réception à l'Académie française le 29 mai 1869*, Paris, Didier et Cie, 1869, p. 5-6.

⁷⁸ Anténor Firmin, *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910, p. 191-294

à elles qu'il allait pouvoir récuser l'idée généralement admise d'un « Éthiopien » ou « type noir » resté depuis la nuit des temps en marge de l'« histoire universelle » et de la marche du progrès.

Alors que l'on ne doutait plus des origines égyptiennes de certaines découvertes ou avancées philosophiques et mathématiques de la Grèce antique, les anthropologues se montraient encore réticents à l'idée de reconnaître les origines « éthiopiennes » de la grande civilisation de l'Égypte ancienne⁷⁹. Or c'était justement là que résidait, selon Firmin, la preuve irréfutable que la « race éthiopique » avait non seulement participé à la construction d'un patrimoine scientifique « universel », mais aussi posé les premières pierres d'un édifice dont l'occident avait fini par s'accaparer la grandeur. Certes, Firmin ne fut ni le premier ni le seul à le dire⁸⁰. Toutefois, il fut l'un des rares anthropologues à défendre cette thèse avec autant d'acharnement et de conviction. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter au chapitre qu'il consacre aux multiples controverses (anatomique, linguistique, archéologique et même écologique) portant sur cette question⁸¹. À l'issue d'un état des lieux tout aussi exhaustif que détaillé, il s'en remettra finalement au savoir

⁷⁹ Parmi les responsables de ce blanchiment de l'héritage égyptien, Firmin s'en prend à un savant en particulier : le naturaliste Samuel Morton, chef de file de l'école polygéniste américaine. Dans un mémoire d'une soixantaine de pages lu le 16 décembre 1842 devant les membres de l'American Philosophical Society, Morton avait déclaré, sans détour, que la « vallée du Nil, à la fois en Égypte et en Nubie, était originellement peuplée par une branche de la race caucasienne [*The valley of the Nile, both in Egypt and in Nubia, was originally peopled by a branch of the Caucasian race*] » et que les « Nègres étaient certes nombreux en Égypte, mais leur position sociale dans l'antiquité était la même que maintenant, celle de domestiques et d'esclaves [*Negroes were numerous in Egypt, but their social position in ancient times was the same that it is now, that of servants and slaves*] » (Samuel G. Morton, *Crania ægyptiaca; or, Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments*, Philadelphia, John Pennington, 1844, p. 65-66). Notons qu'une légère correction s'impose dans l'ouvrage de Firmin, puisque le volume intitulé *Crania Ethnica* (1882) qu'il attribue à Morton fut rédigé, en réalité, par Armand de Quatrefages et Ernest Hamy.

⁸⁰ Voir à ce sujet Alain Froment, « Race et Histoire : la recomposition idéologique de l'image des Égyptiens anciens », *Journal des Africanistes*, vol. 64, no. 1, 1994, p. 37-64 ; ou encore Gilles Boëtsch, « Noirs ou blancs : une histoire de l'anthropologie biologique de l'Égypte », *Égypte/Monde arabe*, no. 24, 1995, p. 113-138.

⁸¹ Pour Théophile Obenga, auteur d'*Origine commune de l'Égyptien ancien, du copte et des langues négroafricaines modernes* (1993), Firmin mérite bel et bien le titre d'égyptologue, à plus forte raison, d'ailleurs, parce que son livre témoigne selon lui de la « parenté culturelle, raciale et linguistique de l'Égypte pharaonique avec le reste de l'Afrique noire : c'est la grande unité culturelle de l'Afrique noire, alors thématifiée par Cheikh Anta Diop dans les années 1960 » (Théophile Obenga, « Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien », *ANKH*, no. 17, 2008, p. 141). Voir aussi Célucien L. Joseph, « Anténor Firmin, the 'Egyptian Question,' and Afrocentric Imagination », *The Journal of Pan African Studies*, vol. 7, no. 2, août 2014, p. 127-76.

des anciens, dont les textes mythologiques et littéraires invalideraient la thèse anthropologique d'une origine caucasienne de la civilisation égyptienne.

D'après Firmin, une simple lecture du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle permettrait de clore le débat. Plus exactement, il suffirait de se pencher sur ce qui constitue à ses yeux le passage clé de cette tragédie, à savoir : le moment où Io entre en scène et où Prométhée lui annonce que d'elle naîtra « le noir Epaphus qui moissonnera dans toutes les plaines que baigne le Nil dans son long cours »⁸². Le sens de ce passage ne fait aucun doute pour Firmin qui, en plus de le citer en langue originale, dit y voir « une esquisse géographique de l'Ethiopie et de l'Egypte, telles que les connaissaient les anciens Grecs, avant Hérodote » dans laquelle « Eschyle aura voulu surtout [...] décrire l'exode du peuple égyptien que la tradition hellénique fait généralement sortir du fond de l'Afrique équatoriale, pour atteindre les bouches du Nil où il devait jeter les premières assises de la civilisation antique »⁸³. D'autres exemples suivront : l'un tiré d'une autre tragédie d'Eschyle, *Les suppliantes*, où Firmin note que le poète décrit les marins égyptiens comme des « matelots reconnaissables à leurs membres noirs qui ressortent de leurs vêtements blancs »⁸⁴ ; puis un autre, extrait du *Cantique des Cantiques*, où la Sulamite prononce son célèbre « *Sum nigra, sed formosa* » (traduit ici « Je suis noire, mais belle »⁸⁵), formule qui amènera Firmin à se demander : « Que veut-on avoir de plus positif pour qu'on se convainque de la couleur noire des anciens Égyptiens? »⁸⁶.

⁸² Eschyle, *Prométhée enchaîné*, cité par Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., 367-68.

⁸³ Firmin, *De l'égalité des races humaines*, op. cit., p. 368.

⁸⁴ Eschyle, *Les Suppliantes*, cité par Firmin, *De l'égalité des races humaines*, op. cit., p. 370.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 370-71. Senghor aura son mot à dire sur l'ubiquité de ce « mais » dans les traductions du *Cantique des Cantiques* : « Qu'on se souvienne seulement de la femme kouchite, c'est-à-dire noire, de Moïse, de la Reine de Saba, lançant aux filles de Jérusalem : “Je suis noire, et je suis belle” », ce qui est la traduction mot à mot du texte et non pas : “Je suis noire, mais je suis belle” » (Léopold Sédar Senghor, « Les noirs dans l'antiquité méditerranéenne », *Ethiopiennes*, no. 11, juillet 1977, n. p.).

⁸⁶ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 371.

L'étude des mythes constitue donc la première véritable incursion de Firmin dans ce domaine où se rencontrent savoir littéraire et recherche anthropologique. Davantage que la démonstration d'une égalité raciale par l'existence d'une littérature donnée (en l'occurrence, celle d'Haïti, comme il a pu le faire à la suite de Janvier), il s'agit ici d'un réel effort d'investigation archéologique entrepris *à partir* de textes – classiques ou bibliques – lus et interprétés de façon à remonter aux origines d'un système de pensée. En confrontant ces récits mythiques aux écrits d'un historien classique comme Hérodote, Firmin ne fait pas que souligner leur valeur déictique ou référentielle ; il énonce aussi la possibilité d'un usage anthropologique de la littérature qui passerait par la reconnaissance des structures symboliques qu'elle mobilise en même temps qu'elle les modifie.

La distinction entre référentialité et spécificité culturelle est cruciale. Car on sait bien, notamment grâce aux travaux de Claude Lévi-Strauss, que « les mythes ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée », bien qu'ils « nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être des croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord »⁸⁷. Firmin, pour qui les « mythologies ne sont que l'ensemble des opinions morales, religieuses et sociales des peuples qui les ont imaginées », semble avoir pris acte de cette spécificité de la connaissance mythologique⁸⁸. Si pareils textes deviennent indispensables à sa démonstration, ce n'est pas uniquement parce qu'ils lui permettent de voir le monde à travers un imaginaire depuis longtemps disparu (celui de la Grèce antique) pour y examiner l'empreinte laissée par sa rencontre avec un autre peuple (celui de l'Égypte ancienne). En fin de compte, s'il considère ces textes comme des

⁸⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964, p. 571.

⁸⁸ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 646.

documents dont l'étude relève du domaine anthropologique, c'est aussi – voire surtout – parce qu'ils offrent la possibilité de lire la façon dont une société y a enregistré son rapport à l'autre.

D'où la pertinence de son propos lorsqu'il note que chez Homère, Eschyle, Virgile ou Ovide la question de couleur ne provoque « aucune de ces expressions humiliantes, aucune de ces idées de mépris dont la littérature chrétienne de l'Europe moderne nous offre si souvent l'exemple »⁸⁹. À l'inverse, il suffirait de lire un classique de la littérature médiévale comme *Le Roman de la Rose* pour se rendre compte, dit-il, que « [p]lus la foi catholique devint fervente et agissante, [...] plus les peuples chrétiens de race blanche s'habituaient à ne voir dans l'homme noir qu'un être réprouvé, un fils de Satan, dont le seul contact, le seul aspect lui causait la plus profonde horreur »⁹⁰. Après un saut dans le temps de plusieurs siècles, le verdict de Firmin reste inchangé. Témoin, sa lecture des *Quatre vents de l'esprit* (1881) de Victor Hugo, poète dont le désir bien connu de rompre avec la tradition n'a guère suffi, semble-t-il, à le préserver de cette tendance manifeste à diaboliser la figure du « nègre »⁹¹. Chez les modernes, en somme, seul un

⁸⁹ *Ibid.*, p. 624.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 607. Ce sera aussi le propos de l'historienne Madeleine Rebérioux, qui date l'apparition du racisme au XI^{ème} siècle avec la naissance et la montée en force de l'antisémitisme chrétien : « Dans son ensemble, écrit-elle, le monde antique, au temps du paganisme, n'a donc pas connu le racisme [...]. [L]'esclavage antique n'a donné naissance à aucune théorisation raciale. Recrutant ses victimes dans tous les groupes ethniques et religieux, au hasard des guerres, il se prêtait mal aux formes d'aliénation qui s'épanouissent dans les premiers empires coloniaux. Les révoltes d'esclaves ont suscité une angoisse sociale, une haine de classe quasi pure que les propriétaires et l'État n'ont nullement éprouvé le besoin de déguiser sous une quelconque affabulation raciale » (Madeleine Rebérioux, « Des origines à la fin du XIX^e siècle », in Patrice de Comarmond et Claude Duchet, éd., *Racisme et société*, Paris, Maspero, 1969, p. 108-09).

⁹¹ L'exemple d'Hugo est d'autant plus révélateur que Firmin ne cache pas son admiration pour le poète. Son commentaire n'en sera alors que plus personnel : « J'avoue que lorsque j'eus ouvert pour la première fois *Les quatre vents de l'esprit*, [...] j'éprouvai involontairement un malaise profond devant cette personnification fantaisiste du "maître". Oui ce "Tais-toi, nègre !" m'a sonné douloureusement au cœur. N'est-ce pas ainsi que les calomnieurs et les bourreaux de la race noire se sont toujours exprimés, toutes les fois que l'Éthiopien, certainement moins ridicule que le nègre *Nadir*, a voulu réclamer son droit et en appeler à la conscience humaine ? N'est-ce pas avec ces termes méprisants et sommaires qu'on lui a toujours fermé la bouche ? Par quelle mystérieuse coïncidence cette étrange réminiscence est-elle venue au grand penseur, au moment où dans une sublime inspiration, il croyait écouter "deux voix dans le ciel" ?... Mais à quoi bon questionner ! Le poète est un être privilégié ; il lui est permis de créer les images et les situations les plus capricieuses, sans qu'on puisse s'en prendre à sa raison ou à son cœur. Ici surtout, Victor Hugo est irrépréhensible. Poète, il est l'incarnation multiple de l'esprit populaire de sa race : il le reflète dans ses traditions comme dans ses convictions » (Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 609).

auteur serait parvenu à élever son art au-dessus de l'idéologie esclavagiste de son temps ; il s'agit de William Shakespeare dont la plume aurait su croquer dans l'un de ses êtres de papier, Othello, l'humanité de l'individu noir dans toute sa profondeur tragique. D'après Firmin, si Othello, fou de jalousie, finit par étouffer sa bienaimée et, confronté à l'horreur de cet acte, décide alors de se poignarder, c'est en effet parce qu'il est humain, trop humain peut-être. Peu importe donc que la pièce de Shakespeare reproduise, à travers les répliques d'un Iago, d'un Roderigo ou d'un Brabantio, le discours déshumanisant de toute une époque⁹². Ce qui compte pour Firmin, c'est la transitive vérité de cette tragédie. Car, s'interroge-t-il finalement, « [q]ui sait quelle sainte excitation, quel précieux encouragement un Wilberforce n'aura pas puisés dans le drame inoubliable de l'immortel Shakespeare ? »⁹³.

* * *

Plutôt que de démontrer l'égalité des races par l'accumulation de preuves « littéraires », Firmin donne à constater au fil de ses lectures que la race est le résultat d'un phénomène relevant moins de l'histoire naturelle et de la biologie que de l'histoire sociale et de la mythologie. Dépouillée de son appareil scientifique, ce concept se montre en effet pour ce qu'il a toujours été, à savoir : l'histoire *racontée* d'un « autre » par un « nous »⁹⁴. Qu'elle ait existé ou non en tant que telle dans l'Antiquité ou au Moyen-Âge n'a finalement que peu d'importance. Davantage que l'identification du moment précis où la pensée raciale serait née, on retiendra surtout de l'archéologie littéraire de

⁹² Pour un aperçu du traitement de la question raciale dans la pièce, voir la célèbre conférence de G. K. Hunter, « Othello and the Colour Prejudice », *Proceedings of the British Academy*, vol. 53, 1968, p. 139-69.

⁹³ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 630.

⁹⁴ Voir Tzevan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Firmin une mise en évidence du rôle de l'imaginaire dans la formation d'un tel mode de pensée⁹⁵.

De plus, on aurait tort de croire que l'hypothèse d'une absence de distinctions raciales chez les anciens impliquerait, de sa part, une idéalisation aveugle de leurs sociétés.

En fin connaisseur de la culture gréco-latine, Firmin est tout à fait conscient du rôle et de la place de l'esclavage dans la Grèce comme dans la Rome antiques⁹⁶. Sous l'Empire romain, précise-t-il d'ailleurs, sa pratique était si répandue que les juristes avaient « senti le besoin de régulariser par une fiction spécieuse le droit de possession de l'homme par l'homme »⁹⁷.

Difficile alors, pour un juriste comme Firmin, de ne pas saluer le génie d'une telle fiction visant à

⁹⁵ Achille Mbembe fait le même constat lorsqu'il observe que « dans la façon de penser, de classifier et d'imaginer les mondes lointains, le discours européen aussi bien savant que populaire a souvent eu recours aux procédures de la fabulation ». Pour le philosophe, en effet, il est clair qu'« [e]n présentant comme réels, certains et exacts des faits souvent inventés, [ce discours européen] a esquivé la chose qu'il prétendait saisir et a maintenu avec celle-ci un rapport fondamentalement imaginaire, au moment même où il prétendait développer à son sujet des connaissances destinées à en rendre objectivement compte. [...] S'il y a cependant un objet et un lieu où cette relation imaginaire et l'économie fictionnelle qui la sous-tend se sont données à voir de la manière la plus brutale, la plus distincte et la plus manifeste, c'est bien ce signe que l'on nomme le Nègre et, par ricochet, cet apparent hors-lieu qu'on appelle l'Afrique et dont la caractéristique est de ne pas être un nom commun, encore moins un nom propre, mais l'indice d'une absence d'œuvre » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, Découverte, 2013, p. 26-27).

⁹⁶ Il ne faut pas oublier qu'avant d'exercer la profession avocat, Firmin avait enseigné les humanités aux classes supérieures du Collège Saint-Nicolas (Price-Mars, *Joseph-Anténor Firmin, op. cit.*, p. 58).

⁹⁷ Firmin, *De l'égalité des races, op. cit.*, p. 209. À ce propos, le sociologue Orlando Patterson tiendra, près d'un siècle plus tard, un discours essentiellement similaire. Dans son étude comparative sur l'esclavage, *Slavery and Social Death* (1982), il déclare en effet que le « rôle crucial de l'esclavage dans le développement du droit romain est parfaitement compréhensible étant donné le rôle majeur des esclaves dans l'économie. Les esclaves, avec les terres, constituaient la principale source de richesse. De ces deux éléments, les terres étaient sans nul doute le plus important ; mais les esclaves étaient le plus flexible et problématique. [...] Les Romains savaient-ils qu'ils étaient en train de créer une fiction en développant la doctrine du dominium ? Si oui, pourquoi le firent-ils ? [...] La réponse, comme je l'ai déjà suggéré, se trouve dans un seul mot : l'esclavage. [...] Depuis une époque relativement reculée, Rome était une société hautement inclusive. L'usage pratiqué de longue date consistant à accorder la citoyenneté aux esclaves affranchis était assez extraordinaire. Clairement, il n'y avait aucune division sociale préexistante pour isoler la population née libre, comme c'était le cas en Grèce. Les Romains n'eurent d'autre choix que celui de se tourner vers le droit pour clarifier socialement la situation. [...] En cherchant une solution au problème, les Romains inventèrent la fiction légale du dominium ou propriété absolue, une fiction qui souligne leur génie pratique [*The critical role of slavery in the development of Roman law is perfectly understandable in light of the major role of slaves in the economy. Slaves along with land were the major sources of wealth. Of the two, land was without a doubt the more important; but slaves were the more flexible and problematic. Did the Romans know that they were creating a fiction in developing the doctrine of dominium? If so, why did they do it? [...] The answer, as I have suggested, is found in a single word: slavery. [...] From relatively early times, Rome was a highly inclusive society. The long-standing practice of granting citizenship to manumitted slaves was quite extraordinary. Clearly there were no preexisting social divisions to insulate the freeborn population, as was the case in Greece. The Romans had no choice but to turn to law for social clarification. [...] In searching for a solution to this problem, the Romans invented the legal fiction of dominium or absolute ownership, a fiction that highlights their practical genius*] » (Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 29-31).

résoudre, dans la loi, les contradictions sociales engendrées par l'institution esclavagiste. Aussi s'empresse-t-il de concéder qu'« au point de vue de la logique pure, [...] jamais raison ne fut plus plausible que l'infériorité intellectuelle et morale (*diminutio capitis*) qu'on supposait juridiquement comme naturelle à l'esclave »⁹⁸. Certes, l'« infériorité » en question différerait grandement de cette infériorité raciale systématisée par les naturalistes et anthropologues au XIX^e siècle ; l'expression « *diminutio capitis* » désigne en réalité une diminution de la personnalité juridique naturalisée par la suite au moyen de la doctrine légale. Toutefois, Firmin le sait, ces deux régimes de hiérarchisation sociale exercent des fonctions symboliques et, donc, politiques essentiellement identiques. Comment appréhender cette notion de race si ce n'est, en effet, comme une *fiction anthropologique* visant à naturaliser et, donc, à perpétuer des inégalités socialement instituées ?

De l'indiscipline d'une écriture à la réécriture d'une discipline

C'est désormais un lieu commun que de présenter l'anthropologue comme un écrivain (pas comme les autres⁹⁹). À l'heure actuelle, l'anthropologie n'est plus, certes, cette discipline qui réduisait jadis l'humain à une série de mesures tridimensionnelles en délaissant ce que l'anthropologue et écrivain Georges Bataille appelait justement la « *dimension de l'homme* », chantier inaccessible autrement que par une « *ouverture poétique* »¹⁰⁰. Mais déjà, au XIX^e

⁹⁸ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 210.

⁹⁹ La question du rapport à l'écriture préoccupe les anthropologues depuis au moins la première moitié du XX^e siècle : en France, Lévi-Strauss l'abordera dans sa célèbre « Leçon d'écriture » (Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 347-60) ; aux États-Unis, après le « tournant narratif [*narrative turn*] » des années 1970, elle donnera lieu à une véritable « crise de la représentation » inaugurée en quelque sorte par l'ouvrage de James Clifford et George E. Marcus, éd., *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 ; plus récemment, Marc Augé a redonné ses lettres de noblesse (anthropologique) à l'écriture en en faisant l'un des trois grands objets de la discipline, aux côtés du temps et de la culture (Marc Augé, *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris, Galilée, 2006).

¹⁰⁰ Dans sa recension de *Tristes tropiques* (1955) de Lévi-Strauss, Bataille pose la question des rapports entre sciences humaines et littérature en ces termes : « le rejet de la forme littéraire n'est-il pas le signe d'un changement profond ?

siècle, la question d'une écriture propre à l'observation et à la restitution des faits sociaux était posée. Comte, par exemple, considérait le style comme un obstacle à la formulation de l'idée, et c'est pour cette raison qu'il mettait un point d'honneur à aborder la rédaction de ses ouvrages conformément à des exigences systématiques, et non esthétiques¹⁰¹. À l'inverse, comme l'a démontré Daniel Fabre, nombre d'auteurs romantiques aspiraient à une écriture « unique » capable de dépasser cette dichotomie jugée artificielle entre science et littérature¹⁰².

À l'instar de Janvier, Firmin est l'héritier de cette sensibilité romantique dont il ne cesse de citer les représentants européens, de Goethe à Hugo, en passant par Schiller, Millevoye, Byron ou Lamartine. Cependant, comme on a pu le voir précédemment, sa conception de l'anthropologie repose aussi sur une adhésion ferme à la méthode positiviste de Comte. Il n'est pas surprenant, à ce titre, de retrouver chez lui cette même tension entre, d'une part, la nécessité d'une écriture « savante », c'est-à-dire neutre, objective, impersonnelle, et, d'autre part, l'aspiration à une consubstantialité des énoncés scientifique et littéraire. À y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette tension traverse l'intégralité de son ouvrage, à commencer par sa préface où s'affiche un désir

ne signifie-t-il pas le passage à l'activité spécialisée, l'analogie d'un travail, dont la fin est limitée ? [...] À l'occasion du dernier livre de Lévi-Strauss, envisageons ici l'ethnographie (sans nous attarder aux problèmes que pose la délimitation précise de cette activité spécialisée). En son principe, un ouvrage d'ethnographie est l'œuvre d'un spécialiste savant, qui rejette la forme littéraire, qui s'applique de son mieux à réaliser la forme prosaïque, la seule qui réponde au souci exclusif de l'exactitude objective. Il y a cependant une difficulté. Par son objet, l'ethnographie introduit la vie humaine, et celle-ci, dans l'ethnographie, prend un sens tout à fait contraire à la limite : cet objet n'est-il pas justement la vie humaine au-delà des limites que lui donne la civilisation blanche, à laquelle l'ethnographie appartient. L'ethnographie n'est pas seulement un domaine entre autres des connaissances, c'est une mise en question de *la civilisation des connaissances*, qui est la civilisation des ethnographes. En ce sens, l'évocation d'une société dont les normes ne sont pas les nôtres, inévitablement, introduit la dimension de la poésie, qui peut-être est *la dimension de l'homme*, encore que notre activité pratique et l'élaboration savante qui lui est liée tendent à obscurcir la conscience que nous en avons » (Georges Bataille, « Un livre humain, un grand livre », *Critique*, no. 105, février 1956, p. 99-100).

¹⁰¹ Comte reste néanmoins un cas à part. Car, à partir de 1845, un profond changement s'opère dans sa manière d'appréhender le littéraire, et il va jusqu'à mettre sa philosophie au service d'un idéal poétique censé « assumer désormais le rôle de médiateur entre l'idée philosophique et l'acte politique, ouvrant ainsi à l'art et à la littérature modernes des perspectives insoupçonnées » (Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, trad. Henri Plard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 37).

¹⁰² Daniel Fabre, « D'une ethnologie romantique », in Daniel Fabre et Jean-Marie Privat, éd., *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2010, p. 8.

– voire un mal – d’écrire invalidant d’emblée l’hypothèse d’un rapport purement fonctionnel à l’écriture.

Plus qu’un « écrivain » (au sens barthésien du terme), Firmin est un anthropologue qui a conscience d’écrire¹⁰³. S’il confesse qu’il « n’[a] jamais eu une entière confiance dans [s]on talent de styliste », ou encore que les « conditions morales où [il s’est] trouvé, en développant la thèse de l’égalité des races, ont certainement exercé sur [s]a pensée un influence dépressive, hautement nuisible à l’élégance et surtout à l’ampleur des expressions », c’est sans doute, comme il l’avoue lui-même, pour invoquer l’« entière bienveillance » du lecteur en attirant son attention sur la somme des difficultés rencontrées¹⁰⁴. Après tout, si l’on considère qu’il mit un point final à sa préface le 11 mai 1885, soit un an à peine après son entrée à la Société d’anthropologie, on comprend que, dans la hâte, certaines lourdeurs et incohérences aient pu échapper à sa vigilance. Mais, au-delà de cette inquiétude portant sur lisibilité même de son texte, cet avertissement évoque l’expérience douloureuse et difficile de sa rédaction. Ce qui suggère, en définitive, une réflexion plus approfondie sur la question d’une écriture propre à l’anthropologie, fût-elle unique ou dédoublée.

Avant l’épreuve de la publicité qui représente l’étape ultime de la démonstration égalitaire¹⁰⁵, il y a celle de l’écriture où prend forme et se solidifie la possibilité d’une telle entreprise. Firmin le sait, s’engager dans la lutte pour la justice raciale, c’est soumettre sa pratique à la nécessité d’un discours qui dépasse largement les limites (épistémologiques, méthodologiques, idéologiques) de l’anthropologie contemporaine. C’est pourquoi, en plus de répudier l’idée d’une imperméabilité des pratiques d’écriture anthropologique et littéraire, il va jusqu’à inscrire le

¹⁰³ Roland Barthes, « Écrivains et écrivains », in *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 [1964], p. 156.

¹⁰⁴ Firmin, *De l’égalité des races*, *op. cit.*, p. x.

¹⁰⁵ Desormeaux, « Le facteur littéraire », *op. cit.*, p. 37.

paradigme de leur indispensable rencontre. Il a compris, en somme, qu'il n'était pas d'écriture de l'égalité des races possible sans une confrontation de ces régimes d'autorité qui sous-tendent et soutiennent l'imaginaire de la pensée raciale et raciste. Le tour de force de Firmin consistera justement à présenter cette confrontation dans la facture même de son texte en recourant à un énoncé *hors-genre*, susceptible de négocier les inéluctables tensions qui se forment entre contraintes scientifiques, revendications politiques et inclinations poétiques. Pour ce faire, il s'en remettra à une écriture *obstinément et ostensiblement indisciplinée*, c'est-à-dire à une pratique d'écriture exhibant son principe d'indiscipline comme condition préalable au renouvellement de la discipline.

Déjà, dans son chapitre consacré au débat entre monogénisme et polygénisme, la finalité d'une telle pratique se fait sentir. Firmin y examine un extrait de l'*Histoire naturelle du genre humain* (1800-1801) de Julien-Joseph Virey, en s'attardant sur un de ces nombreux passages où le naturaliste polygéniste se propose de fournir une description de la faune, de la flore et des êtres qui peuplent ce continent africain dont Virey n'a jamais foulé le sol¹⁰⁶. Acheminant son lecteur vers les terres de l'actuelle Afrique centrale par un exercice de mentalisation sur lequel il insiste lourdement (« transportons-nous », « voyons », etc.), Virey évoque « le sol aride et brûlant de la Guinée et de l'Éthiopie » où « perpétuellement le soleil vers[e] des flots d'une vive lumière qui noircit, dessèche et charbonne, pour ainsi dire, les hommes, les animaux, les plantes exposés à ses brûlants rayons » ; où les « « cheveux se crispent, se contournent par la dessiccation sur la tête du nègre » » ; où « sa peau exsude une huile noire qui salit le linge » ; où une « teinte sombre rembrunit toutes les créatures ; et où « le feuillage des herbes, au lieu de cette verdure tendre et gaie de nos

¹⁰⁶ Sur la vie et l'œuvre de Virey, voir Claude Bénichou et Claude Blanckaert, *Julien-Joseph Virey, naturaliste et anthropologue*, Paris, Vrin, 1988.

climats, devient livide et âtre »¹⁰⁷. Face à ce paysage sinistré, Firmin se dit rappelé à ces « régions infernales » du *Paradise Lost* (1667) de John Milton : « Régions de chagrin, triste obscurité où la paix et le repos ne peuvent jamais demeurer, l'espérance jamais venir, elle qui vient à tous »¹⁰⁸. D'apparence incongrue, cette comparaison permet en fait à Firmin de mettre en relief la dimension imaginaire et poétique d'une écriture « savante » qui, comme Virey se le vit reprocher en son temps, se perdait dans les « tendances vagabondes » d'un auteur dont les « qualités littéraires manquèrent trop souvent de goût et de mesure, pour compenser, s'il est possible, par la forme la ténuité du fond »¹⁰⁹. Solidaire de cette critique, Firmin considère que ce serait une erreur que de lire pareils textes sans prendre en compte leurs « qualités littéraires » ; ceci reviendrait à contester l'influence que ces dernières ont sur l'appréhension comme sur la représentation de toute réalité vivante. En plus de fournir une *mise en relief* de l'imaginaire des naturalistes, l'analogie entre Virey et Milton offre donc une *mise en abyme* de l'écriture où, au miroir de son double littéraire, l'énoncé scientifique semble réfléchir (à) la potentialité de ses aspirations poétiques.

Plus loin, dans un registre similaire, Firmin cite un extrait de l'ouvrage de Jean-Jacques Ampère, *Voyage en Égypte et en Nubie* (1868), où le voyageur, historien et philologue affirme que « [p]lus on remonte le Nil et plus on trouve de ressemblance entre les populations qui vivent aujourd'hui sur ses bords et la race antique, telle que les monuments la représentent et que les momies l'ont conservée »¹¹⁰. Si l'objectif premier de cette citation est bien de fournir un témoignage supplémentaire de l'appartenance raciale du peuple égyptien (et donc d'illustrer, comme on a pu le voir, la thèse d'une primauté de la civilisation noire sur la blanche), il n'en

¹⁰⁷ Julien-Joseph Virey, *Histoire naturelle du genre humain*, vol. 2, Paris, Crochard, 1824, p. 113-14.

¹⁰⁸ Firmin reproduit dans le corps du texte l'extrait du poème de Milton dans sa version originale, et en fournit en note de bas de page la traduction française citée ici (Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 76).

¹⁰⁹ « Mort de M. Virey », *Archives générales de médecine, journal complémentaire des sciences médicales*, 4ème série, vol. 11, Paris, Labbé, 1846 p. 117.

¹¹⁰ Jean-Jacques Ampère, *Voyage en Égypte et en Nubie*, Paris, Michel Lévy Frères, 1868, p. 430.

demeure pas moins étonnant de lire, subséquemment, la reproduction de ce tercet composé par le même Ampère dans ce que Firmin décrit comme un « élan de poétique érudition » : « Les cheveux noirs nattés, les femmes nubiennes, / Traînant leurs amples vêtements, / Ressemblent aux Egyptiennes / Qui décorent les monuments »¹¹¹. Paradoxalement, Firmin présente ici le geste poétique comme une manière de corriger l’image fantasmée de la femme noire, les vers du poète-voyageur lui permettant de « redresser » *littérairement* – au sens où l’entendra Saidiya Hartmann – les contours d’une silhouette déformée *littéralement*¹¹². Tout se passe donc comme si l’imaginaire et la poésie, à condition qu’ils ne se cachent point derrière les signes d’une langue prétendument objective, devaient permettre à la science de dépasser certaines de ses limites.

Lorsque Firmin la reprend à son compte, cette écriture poétique va jusqu’à fournir une nouvelle approche de la connaissance anthropologique. En témoigne ce passage dans lequel il révisé la théorie craniologique de l’intelligence, selon laquelle il y aurait chez certains individus une corrélation entre la protubérance des « bosses frontales » et le volume des lobes cérébraux : « Toutes les fois qu’on rencontre un individu avec un tel signe sur son front, on peut bien affirmer que s’il n’est pas une puissance, il a au moins toute l’étoffe nécessaire pour le devenir : l’intelligence et la volonté ! »¹¹³. Jusqu’ici, rien de bien étonnant pour un intellectuel autodidacte soucieux de souligner l’importance de l’éducation dans le développement intellectuel de l’individu. Mais le ton change lorsqu’il en vient à comparer le cerveau du jeune noir à « ces matières inflammables qui s’évaporent lentement dans l’espace tranquille, quand elles pourraient

¹¹¹ Jean-Jacques Ampère, « La Nubie », in *Heures de poésie*, Paris, Didier et Cie, 1863, p. 181.

¹¹² Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection : Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford University Press, 1997, 51.

¹¹³ Firmin, *De l’égalité des races*, *op. cit.*, p. 221.

embraser le monde si une seule étincelle y tombait »¹¹⁴. Dès lors, le discours du savant s'efface devant l'imaginaire du poète :

Cette étincelle, c'est l'instruction. Le jour où les Noirs seront instruits ; que l'idée, enfermée en ces larges fronts aux bosses superbes, sera mise en fermentation par le levain que composent pour l'esprit les signes mystérieux de l'alphabet, il sera l'heure de comparer les races humaines, avec leurs aptitudes respectives. Agir dès maintenant, dans la recherche d'un résultat sérieux, mais en jugeant les arbres selon les fruits qu'ils ont portés, c'est illogique et prématuré. Cependant, d'ores et déjà, on sent que l'œuvre se réalise lentement, invisiblement. C'est comme la fleur encore enfermée en son calice, ayant sa corolle enroulée, ses pétales pleins de sève ; les pistils et les étamines frissonnant dans leur amour occulte : fleur vraiment riche d'espérance, mais qui n'attend que les rayons du soleil pour y puiser d'abord le parfum et la beauté, et étaler ensuite en pleine lumière, le germe des créations futures !

Que de grains enfouis dans la terre généreuse et destinés à devenir de gros arbres ! On n'a besoin ni de la sibylle antique, ni de la pythonisse biblique pour pressentir cette éclosion de l'avenir et la saluer par le cœur. Déjà elle est manifeste. *Deus, ecce Deus*¹¹⁵ ! ...

Le fonctionnement de cette poétique est d'autant plus complexe que cette référence finale à l'*Énéide* de Virgile n'est pas anodine. Sans le dire, Firmin s'attaque une fois de plus à l'essentialisme de Virey, qui, dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* (1838-1839), avait défini la « bizarrerie » comme un trait de caractère inné dont seul l'« artiste supérieur » saurait tirer profit, avant de conclure finalement qu'« une heureuse sensibilité est une condition admirable » car « elle annonce l'élan poétique et allume le feu sacré, et, comme la Sibylle, on s'écrie : *Ecce Deus !* »¹¹⁶. L'hypothèse d'une telle critique semble en effet se confirmer lorsqu'en consultant un autre ouvrage de référence de l'époque, *Flore latine des dames et des gens du monde* (1861), on trouve à l'entrée « *Deus, ecce Deus !* » un extrait de ce même texte de Virey reproduit

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 221-22.

¹¹⁶ Julien-Joseph Virey, « Bizzarerie », in M. W. Duckett, éd., *Dictionnaire de la conversation et de la lecture : inventaire raisonné des notions générales les plus indispensables à tous, par une société de savants et de gens de lettres*, 2ème édition, vol. 3, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1860 [1838-1839], p. 254-55.

à la suite d'une citation de l'écrivain Jules Janin faisant mention de la « pythonisse de Virgile »¹¹⁷. Le recours à l'intertextualité devient donc une manière pour Firmin de *réécrire* – au sens d'écrire *avec et par-dessus* – le discours des savants en en inscrivant la critique dans l'épaisseur même du texte.

L'écriture poétique comporte néanmoins certaines limites. À la suite de ce long passage stylisé, Firmin, dans un réflexe quasi-schizophrénique, se rappelle lui-même à l'ordre et, brusquement, met un terme à son envolée lyrique. Reconnaisant l'impossibilité d'un discours scientifique passionné, il admet alors qu'« [e]n mettant la main à cet ouvrage », il s'était « promis de n'y apporter aucun enthousiasme ni aucune colère », car « [c]e qu'il faut pour éclaircir des questions de l'importance de celle qui nous occupe, c'est le langage simple et austère de la science. Minerve était sans fard »¹¹⁸. Firmin sait bien que l'admissibilité de son ouvrage dépend de sa conformité aux codes linguistiques d'une science qui se veut impartiale et donc impersonnelle. Mais ce constat est moins la marque d'un geste antipoétique que celle d'une critique du régime d'objectivité auquel l'écriture scientifique prétend se soumettre. L'image de cette Minerve défardée invite en effet une lecture plus nuancée de cette apparente incompatibilité entre science et poésie, l'auteur n'étant pas sans savoir que la déesse romaine de la sagesse, de l'intelligence et des sciences, était aussi celle de la guerre, des arts et de la beauté¹¹⁹. Or comme l'explique le sociologue Wolf Lepenies, l'un des enseignements tardifs du positivisme comtien consistait justement à encourager une alliance de la science, des arts et de la passion à travers la reconnaissance d'une « mission morale de l'art, et surtout de la littérature » consistant en une

¹¹⁷ Pierre Larousse, *Flore latine des dames et des gens du monde, ou clef des citations que l'on rencontre fréquemment dans des ouvrages des écrivains français*, Paris, Larousse et Boyer, 1861, p. 102.

¹¹⁸ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 222.

¹¹⁹ François-Joseph-Michel Noël, *Dictionnaire de la fable, ou mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc.*, nouvelle édition, vol. 2, Paris, Le Normant, 1803 [1801], p. 144.

« médiation entre l'affectivité et la raison »¹²⁰. Dotée d'un potentiel prophétique depuis longtemps revendiqué par les poètes, l'œuvre littéraire allait contribuer au progrès de la connaissance « universelle » en sondant les profondeurs d'une nature humaine inaccessible aux savants¹²¹. Dans le cas de l'anthropologie, cette exploration littéraire du continent humain paraissait d'autant plus nécessaire que la discipline s'était engagée dans l'impasse d'un double préjugé : l'un racial, l'autre scientifique.

Au cours de sa déconstruction critique de la théorie de l'inégalité des races, Firmin a su diagnostiquer la dynamique corporatiste à l'origine de cette sclérose qui frappe alors la recherche anthropologique française. Outre le racisme inavoué de son projet épistémologique, la discipline est soumise aux exigences d'une pratique institutionnelle en grande partie responsable du crédit accordé à cette doctrine scientifiquement injustifiée. Selon Firmin, il suffirait en effet « qu'un savant de grand talent, capable de prendre la direction d'un courant scientifique, ait adopté une de ces idées aussi puissantes qu'éphémères et lui ait donné un attirail respectable [...] pour que l'esprit d'école enrayer tout progrès dans cette branche de la science »¹²². On aura vite fait de reconnaître dans ce portrait en ombres chinoises la figure de Broca – « l'anthropologie incarnée » comme le dira Claude Blanckaert¹²³ – qui avait rêvé à la création d'une science préservée de l'influence des passions politiques¹²⁴. Mais, pour Firmin, la dynamique corporatiste de cet « esprit d'école » est

¹²⁰ Lepenies, *Les trois cultures*, *op. cit.*, p. 38.

¹²¹ Voir Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, in *Romantismes français I*, Paris, Gallimard, 2004.

¹²² Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 212.

¹²³ Au dire de l'historien, « Broca était devenu, au fil des années, un modérateur des idées et l'anthropologie incarnée, tournant l'habileté jusqu'à confondre des mobiles proprement personnels avec des standards professionnels. Le résultat de cette manœuvre est évident. Arbitre d'une ligne moyenne, Broca refuse du même mouvement les avancées spiritualistes des partisans du Règne humain et l'"anthropologie de combat" du cercle libre penseur, au double motif que les articles de foi et la "question sociale" débordaient le champ de compétence anthropologique ou dépendaient des convictions individuelles. L'anthropologie sera sous sa plume une science neutre, élevée, préservée de toute contingence politique ou religieuse dans la forme même de son autonomie » (Blanckaert, « La crise de l'anthropométrie », *op. cit.*, p. 104).

¹²⁴ Paul Broca, *Histoire des progrès des études anthropologiques depuis la fondation de la Société*, Paris, A. Hennuyer, 1870, p. cx-cxii.

bien la preuve que la science n'est pas une entité anonyme et que le développement de ce que l'on appellera bientôt le racisme scientifique est le fait d'une somme de subjectivités pensantes et agissantes. Son engagement consistera justement à démontrer que cette anthropologie prétendument objective et apolitique constitue en fait (et malgré elle) le bras scientifique d'une « union caucasique » regroupant « toutes les nations européennes, de race blanche, [...] naturellement portées à s'unir pour dominer ensemble le reste du monde et les autres races humaines »¹²⁵.

Face à cette instrumentalisation politique du discours anthropologique, la poétique d'une écriture indisciplinée s'annonce comme un ultime recours. Subversive et subjectivée, iconoclaste et incarnée, elle permet à Firmin de formuler un contre-discours anthropologique ancré dans la réalité concrète d'une discipline à la fois prisonnière et complice de ses propres préjugés. C'est grâce à ce mode d'écriture qu'il peut s'opposer *personnellement* au racisme institutionnel de l'anthropologie :

Si la science, devant laquelle je suis habitué à m'incliner, me dévoile enfin le mot cabalistique ou le fil caché qu'il faut avoir pour forcer la nature à parler, alors même que ma conviction devrait faire place aux plus pénibles désillusions, j'écouterai déconcerté, mais résigné. Mais, si malgré la meilleure volonté, il est impossible de pénétrer ces arcanes de l'anthropologie ; si, telle qu'une courtisane capricieuse, elle a caché toutes ses faveurs, pour en faire comme une auréole autour du front illuminé des Morton, des Renan, des Broca, des Carus, des de Quatrefages, des Buchner, des de Gobineau, toute la phalange fière et orgueilleuse qui proclame que l'homme noir est destiné à servir de marchepied à la puissance de l'homme blanc, j'aurai droit de lui dire, à cette anthropologie mensongère : « Non, tu n'es pas une science¹²⁶ ! »

On aurait tort d'interpréter ce « si » initial comme la marque d'un possible renoncement, car Firmin a bien évidemment choisi son camp. C'est d'ailleurs toute la force de sa pratique d'écriture

¹²⁵ Firmin, *De l'égalité des races*, op. cit., p. 561, 585.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 230.

que de donner à lire les contradictions qu'implique une telle prise de position. En passant de ce « nous » rationnel à ce « je » passionné, il problématise – sans prétendre résoudre – cette apparente incompatibilité entre neutralité scientifique et engagement politique, soit entre l'anthropologique et l'idéologique¹²⁷.

De ce point de vue, *De l'égalité des races* n'est pas sans évoquer ce phénomène de prolifération des « egos » qu'observera Michel Foucault dans son essai sur la question de l'autorité¹²⁸. À la différence, toutefois, que ce phénomène relève ici de circonstances particulières aux conditions de l'exercice anthropologique de Firmin. Que l'étrange particularité des sciences humaines réside dans l'objet qu'elles se proposent d'étudier n'est plus un secret ; Tzevan Todorov a eu raison d'ajouter, à ce propos, que l'on ne saurait amorcer pareil positionnement *de l'humain* au centre de la connaissance sans opérer, au préalable, une prise de position *pour l'humain*¹²⁹. Si la problématique de l'observateur-observé inhérente à la discipline est, de nos jours, bien connue des anthropologues qui en font l'expérience sur le terrain, le cas de Firmin s'avère cependant plus complexe dans la mesure où, en plus de remplir les rôles d'observateur et d'observé, il incarne la figure du sujet *racialisé* – au sens fanonien de « déshumanisé » – sur lequel se focalise encore toute l'attention des anthropologues à cette époque. Autrement dit, il est le praticien d'une discipline qui se refuse justement à voir en lui l'humanité de son « objet ». C'est pour cette raison que Firmin exercera son droit à l'indiscipline au moyen d'une écriture résolument et explicitement indisciplinée. Car, en fin de compte, c'est pour lui une façon de retrouver et de revendiquer sa

¹²⁷ Louis Althusser, qui définit l'idéologie comme une représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions d'existence, offre une perspective intéressante sur les rapports entre science et idéologie : « l'auteur, en tant qu'il écrit les lignes d'un discours qui prétend à être scientifique, [est] complètement absent, comme "sujet", de "son" discours scientifique (car tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "Sujet de la science" que dans une idéologie de la science) » (Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », *La pensée*, no. 151, juin 1970, p. 29-30).

¹²⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits ; 1954-1988*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 803.

¹²⁹ Tzevan Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 11.

propre subjectivité au sein d'une science qui, en dépit des évidences, s'en dit entièrement dépourvue.

Ce que la critique a manqué en associant systématiquement *De l'égalité des races* à l'*Essai* de Gobineau, c'est donc la façon dont Firmin a fait de l'anthropologie française un objet d'étude à part entière. Son séjour à Paris et les séances de la Société auxquelles il assiste *silencieusement* sont en effet autant d'occasions lui permettant d'observer et d'analyser les structures et dynamiques d'un occident œuvrant à la justification de sa suprématie politique et culturelle. En ce sens, Firmin est aussi l'auteur d'une étude ethnographique qui donne à lire, dans son texte, sa propre expérience du terrain, comme par exemple lorsqu'il évoque et discrédite « la savante préparation anatomique de deux pièces d'ensemble exposées au Muséum de Paris » dont il « avai[t] toujours entendu parler avec une telle admiration que [s]on plus vif désir, en visitant le Muséum, fut surtout de les voir »¹³⁰ ; ou encore lorsqu'il relativise l'absolue beauté de la race blanche dont il a constaté, lui-même, « des types de plus en plus laids [...] en [s]e transportant au milieu des populations de chaque quartier, pendant ces fêtes foraines que Paris offre successivement »¹³¹ ; ou enfin lorsqu'il rapporte, dans une note discrète, l'accrochage survenu entre Armand de Quatrefages et André Sanson le jour même de son intronisation dans la Société¹³². À mesure que Firmin prend note de ce terrain qu'il occupe intellectuellement et physiquement, il est tout naturel que son ouvrage se mette lui aussi à exhiber les signes d'une anxiété autobiographique qui, moins d'un demi-siècle plus tard, poussera les ethnologues à constamment *signer* leurs textes avec des « j'y étais » ou « ceci m'est arrivé » censés authentifier leurs discours rapportés¹³³. Après tout, il avait lui aussi traversé l'Atlantique pour trouver, de l'autre côté, un

¹³⁰ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 85-86.

¹³¹ *Ibid.*, p. 283.

¹³² *Ibid.*, p. 47.

¹³³ Clifford Geertz, *Works and Lives*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 13.

monde dont l'imaginaire se distinguait étrangement du sien. La différence, bien sûr, c'est qu'il avait fait le voyage en sens inverse et que cet imaginaire ne lui laisserait d'autre choix que de s'y confronter.

* * *

Il faudra attendre encore sept ans, après la parution de son ouvrage, pour que Firmin prenne la parole *en séance* à la Société d'anthropologie¹³⁴. Le 7 avril 1892, alors que ses membres se sont réunis pour débattre entre autres du « rôle des montagnes dans la distribution des races », Firmin se résout enfin à intervenir dans la discussion pour dénoncer « la trop grande facilité avec laquelle on décide de l'infériorité irrévocable de certaines races, sans tenir compte des conditions extérieures où elles se trouvent », et conclut son propos en déclarant que « [l]orsque ces conditions changent, ainsi que cela est arrivé pour lui et d'autres nègres haïtiens, ses compatriotes, alors on voit que la race noire n'est nullement incapable de s'élever à un degré supérieur de développement intellectuel, qui ne le cède en rien à celui des autres races déjà civilisées »¹³⁵. Après quelques répliques de la part de ses confrères et la présentation d'une « Étude sur le cerveau d'Eugène Véron » de Léonce Manouvrier, la séance sera levée sans qu'aucun incident notable ne soit visiblement enregistré. Deux semaines plus tard, les choses se passeront quelque peu différemment.

¹³⁴ D. Desormeaux explique que Firmin avait jusqu'alors gardé le silence en assemblée non par crainte de se voir censurer (comme il le dira lui-même), mais en raison d'une stratégie de publication visant à proposer une preuve livresque et donc tangible du potentiel intellectuel de la race noire (Desormeaux, « Le facteur littéraire », *op. cit.*, p. 36-37). S'il y a là une part de vérité, on verra toutefois que les appréhensions de Firmin étaient bel et bien justifiées.

¹³⁵ « Discussion », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 4ème série, vol. 3, février-avril 1892, p. 236.

Ce jour-là, la discussion portera sur les caractéristiques physiques de « la race ibère » avant de s'orienter petit à petit vers un débat sur l'usage et la légitimité anthropologiques des mesures craniométriques. Sans grande surprise, Firmin intervient pour remettre en cause l'utilité et la fiabilité de telles pratiques, n'hésitant point à réfuter la thèse d'une correspondance immédiate entre forme du crâne et niveau d'intelligence chez un individu. Dans la foulée, Arthur Bordier, alors titulaire de la chaire de géographie médicale à l'École d'anthropologie, lui « demande si, parmi ses ascendants, il n'y a pas eu des blancs »¹³⁶. Ce à quoi Firmin répond, sans se décomposer, « qu'il lui est très difficile de répondre, mais qu'il peut arriver sans miracle que, dans les générations précédentes, il y ait eu, dans sa famille, une parcelle de sang blanc », bien qu'il ne « croi[e] pas que ce soit cette raison qui soit cause de son intelligence »¹³⁷. Sceptique, Bordier rétorque alors qu'il « n'est pas impossible que ce sang blanc ait modifié le crâne de M. Firmin et soit cause du développement de son intelligence »¹³⁸. Manouvrier intervient à son tour pour déclarer que « cette brachycéphalie [c'est-à-dire la forme plus large que profonde de son crâne] lui semble très douteuse et qu'il serait désireux de voir M. Firmin se prêter à des mensurations » et même « prier ses amis de race noire habitant Paris à venir se soumettre aux mêmes investigations »¹³⁹. Après une telle expérience, Firmin ne reprendra jamais plus la parole devant les membres de la Société, et on ne sait même s'il assistera à une autre de leurs séances.

Race, langue et littérature, d'une Société à l'autre

Un mois après cette dernière intervention à la Société d'anthropologie, *La Fraternité*, revue hebdomadaire fondée et éditée à Paris par le jeune intellectuel haïtien Bénito Sylvain, publie dans

¹³⁶ *Ibid.*, p. 329.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 330

¹³⁹ *Ibid.*

son dernier numéro du mois de mai 1892 le compte-rendu d'une conférence donnée par Firmin à la Société des études coloniales et maritimes¹⁴⁰. Les abonnés de l'« Organe des intérêts d'Haïti et de la race noire » – comme le sous-titre de l'hebdomadaire l'indique – sont ainsi informés de la belle prestation de l'« ancien ministre du Commerce, des Finances et des Affaires étrangères d'Haïti », lequel, après avoir procédé à « un court exposé géographique de l'«île merveilleuse» » et rendu, « en passant, justice des légendes qui courent sur l'insalubrité du climat d'Haïti pour les Européens », se serait appliqué à « parler de la politique coloniale actuelle » en émettant « sur cette délicate question des idées hardies »¹⁴¹. Firmin, tout en rappelant « l'intérêt puissant qu'a la France à aider moralement et matériellement un pays qui est peut-être la sauvegarde de ses colonies d'Amérique », n'aurait pas manqué de « flétr[ir] avec raison les moyens violents préconisés jusqu'ici pour étendre des possessions qui coûtent tant de sacrifices en hommes et en argent »¹⁴². En somme, il serait parvenu à transformer sa critique du colonialisme occidental en une invitation au commerce franco-haïtien d'autant plus attractive qu'elle s'accompagnait d'une révérence sincère pour cette « civilisation » française dont Haïti était présentée comme un « rejeton direct »¹⁴³.

Réédité dans *La France et Haïti*, recueil de conférences publié à Paris en 1901, ce texte sera préfacé de la réflexion suivante : « chacun sent, en Haïti, que nous avons besoin d'être mieux

¹⁴⁰ Grand admirateur du travail de Firmin, Sylvain publiera quantité d'extraits tirés de *De l'égalité des races* en reprenant parfois les titres des sous-chapitres originaux ou en rebaptisant les textes choisis pour l'occasion. On trouvera par exemple : « L'égalité des races humaines. Haïti et la réhabilitation de l'Afrique », « L'égalité des races humaines et la science anthropologique. Divers essais anthropométriques. Les nez épatés et les fronts bombés. Un aveu de Broca » ; « La moralité dans les races humaines. L'anthropophagie dans la race blanche », ou encore « Ce qui revient à la race noire dans l'histoire de la civilisation. Les anciens Égyptiens étaient d'origine éthiopienne ». À propos de Sylvain, voir E. Sibeud, « “Comment peut-on être noir ?” Le parcours d'un intellectuel haïtien à la fin du XIXe siècle », *Cromohs*, no. 10, 2005, p. 1-8.

¹⁴¹ « La deuxième conférence de M. Firmin à la Société des Études coloniales », *La Fraternité*, no. 38, 4ème semaine, mai 1892, n. p.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

connus et mieux appréciés en Europe. Et qui peut mieux nous servir de patron et d'introducteur que le peuple français, dont nous parlons la langue et dans l'orbite duquel nous évoluons »¹⁴⁴. Dans sa conférence à la Société des études coloniales, Firmin s'était justement appliqué à présenter à un public lié de près ou de loin au parti colonial français¹⁴⁵ la situation particulière d'Haïti, « dans son mouvement économique et commercial et dans ses relations avec la France »¹⁴⁶. Face à la menace grandissante de l'impérialisme américain, il y avait proposé un programme d'échanges commerciaux visant à préserver la souveraineté nationale du pays tout en facilitant sa modernisation à travers une ouverture « aux grands marchés de capitaux », au premier rang desquels devaient figurer les investissements français¹⁴⁷. Pour ce faire, Firmin préconisait l'établissement de « *colonies libres et de commerce* » qui, contrairement aux « *colonies d'État* », fonctionneraient comme des « centres économiques créés par l'initiative privée, où la richesse du sol et les produits naturels offrent la chance d'échanges avantageux, en créant un débouché considérable à l'industrie française »¹⁴⁸. De par la singularité de son histoire, Haïti devait alors fournir un terrain particulièrement fertile au lancement de ce nouvel échange économique.

Ce qui, pour Firmin, fait d'Haïti un espace particulièrement propice au développement d'un tel modèle de coopération, c'est l'usage que l'on y est fait de la langue française. Face à la décroissance de sa population, la France n'aurait en effet d'autre choix, pour assurer le maintien de son influence à l'étranger, que de repousser les frontières de sa communauté linguistique : cette « propagation de la langue française deviendrait même le but actuel de toute colonisation, puisque là où l'on parle français on doit naturellement mieux goûter tout ce qui vient de France, les

¹⁴⁴ Anténor Firmin, *La France et Haïti*, Paris, F. Pichon, 1901, p. ii.

¹⁴⁵ Sur le rôle et la place de la Société des études coloniales et maritimes dans le contexte politique de l'époque, voir Julie d'Andurain, « Le "parti colonial" à travers ses revues. Une culture de propagande ? », *Clio@Thémis*, no. 12, 2017, n. p., disponible sur le site www.cliothemis.com, consulté le 17 juillet 2018.

¹⁴⁶ Firmin, *La France et Haïti*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 67. Italiques dans l'original.

marchandises comme les idées »¹⁴⁹. L'influence d'Élysée Reclus, qu'il cite dans sa conférence, est manifeste ; le géographe venait tout juste de publier le dix-septième livre de sa *Nouvelle géographie universelle* (1876-1894) – consacré entre autres aux Antilles – dans lequel le peuple haïtien était encensé pour « sa parfaite conscience de la solidarité que le génie d'une langue commune lui donne avec la France »¹⁵⁰. Mais plus encore que ce dernier, c'est Onésime Reclus, son frère cadet, qui semble avoir inspiré la pensée politico-linguistique de Firmin. Inventeur oublié de la « francophonie », O. Reclus avait formulé une dizaine d'années auparavant les termes de cet impérialisme français substituant la langue à la race¹⁵¹. À rebours d'un discours expansionniste théorisé par l'économiste Pierre Leroy-Beaulieu dans *De la colonisation chez les peuples modernes* (1874), Firmin propose donc un modèle d'hégémonie linguistique et culturelle visant à promouvoir la coopération économique des nations et territoires francophones. D'où cette accolade, pour conclure sa conférence à la Société des études coloniales, aux travaux du géographe et historien Pierre Foncin (président de l'Alliance française), du romancier et poète Edmond Thiaudière (de la Société de l'Alliance latine), et, surtout, de l'homme politique franco-cubain Severiano de Heredia (président de la Société de l'Union latine franco-américaine), dont les efforts conjugués devaient permettre de faire passer cette influence « de la sphère des idées » au « domaine positif »¹⁵².

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵⁰ Élysée Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*, vol. 17, Paris, Hachette et Cie, 1891, p. 773. Sur la vision coloniale d'E. Reclus, voir Béatrice Giblin, « Élisée Reclus et les colonisations », *Hérodote*, no. 117, 2ème trimestre 2005, p. 135-52.

¹⁵¹ Dans son ouvrage intitulé *France, Algérie et colonies*, O. Reclus définit comme « francophones tous ceux qui sont ou semblent destinés à rester ou à devenir participants » de la langue française en Europe, en Asie, en Afrique, en Océanie et en Amérique, y compris en Haïti où il estime la population francophone à 700.000 (Onésime Reclus, *France, Algérie et colonies*, Paris, Hachette et Cie, 1883, p. 422-23). Voir aussi Luc Pinhas, « Aux origines du discours francophone. Onésime Reclus et l'expansionnisme colonial français », *Communication et langages*, no. 140, juin 2004, p. 69-82.

¹⁵² Firmin, *La France et Haïti, op. cit.*, p. 73.

Pour l'heure, Firmin semble donc envisager une issue pratique à la question raciale. La langue, opérant comme une synecdoque de la culture, fournirait un moyen d'outrepasser les antagonismes raciaux et, par ainsi, de favoriser une marche solidaire des peuples vers le progrès. À vrai dire, il en irait du commerce comme de la science. Plutôt que de demeurer prisonnier d'une anthropologie raciale limitée par ses propres préjugés, Firmin décide en effet d'orienter sa pensée vers une réflexion qui, à la notion de race, entend substituer celle de civilisation, conçue non plus seulement comme un processus ou mouvement historique d'universalisation mais comme un ensemble de normes et de repères culturels propre à chaque société. Déjà, dans *De l'égalité des races*, il avait prophétisé l'avènement d'une ère où, « au lieu de diviser les hommes en races supérieures et races inférieures, on les diviser[ait] plutôt en peuples civilisés et peuples sauvages ou barbares », c'est-à-dire un monde où « il ne ser[ait] plus question de race »¹⁵³. Il faudra toutefois attendre une quinzaine d'années, et la réédition de cette conférence, pour que cette pensée commence à prendre forme dans sa pratique intellectuelle et scientifique¹⁵⁴. Au moment où il publie *La France et Haïti*, Firmin est en effet de retour à Paris en tant qu'Envoyé extraordinaire et Ministre plénipotentiaire de la République d'Haïti¹⁵⁵. Et c'est au cours de ce nouveau séjour dans

¹⁵³ Firmin, *De l'égalité des races humaines*, *op. cit.*, p. 660.

¹⁵⁴ Entre temps, Firmin est devenu un homme politique de renom, dont la droiture et la probité n'ont pas toujours été au goût de tous. En 1887, après l'amnistie proclamée par le président Lysius Salomon (1879-1888), il était retourné en Haïti et avait participé à l'insurrection menée dans le nord du pays par le futur président Florvil Hyppolite (1889-1896) en réaction à la prise de pouvoir de François Denis Légitime (1888-1889). Il occupe ensuite divers postes ministériels (Relations extérieures, Finances, Commerce, Agriculture, Cultes) auxquels il s'illustre tant par son intégrité que par son intransigeance. On se souviendra notamment de ses efforts entrepris pour redresser le budget de l'État et de sa victoire dans la célèbre affaire du Môle Saint-Nicolas. Mais suite à une vendetta politique (sur laquelle il s'expliquera en 1892 dans sa brochure intitulée *Une Défense*), il se retire un temps de la vie publique et reprend son activité d'avocat. Mis à part un bref passage au ministère des Finances sous la présidence de Tirésias Simon Sam (1896-1902), Firmin ne fera son retour en politique qu'en 1900, lorsque le même Sam le nommera au poste d'Envoyé extraordinaire et de Ministre plénipotentiaire de la République d'Haïti à Paris, pour remplacer le général François Manigat, soudainement décédé (Price-Mars, *Joseph-Anténor Firmin*, *op. cit.*, p. 223-328).

¹⁵⁵ Il avait été reçu le 12 octobre 1900 par le président de la République française, Émile Loubet (1899-1906), à qui il avait remis ses lettres de créances (« À travers Paris », *Le Figaro*, 13 octobre 1900, p. 1). Pour l'occasion, *La Revue diplomatique* publiera en une de son numéro du 11 novembre un portrait et une biographie de « Son Excellence M. Anténor Firmin », dont la nomination au poste de Ministre plénipotentiaire fut accueillie avec joie par Auguste Meulemans, directeur et rédacteur en chef de l'hebdomadaire : « le gouvernement haïtien ne pouvait faire un choix plus heureux et nous l'en félicitons bien sincèrement ; car, en même temps qu'il est un ardent patriote, le nouveau

la capitale qu'il finira par intégrer, le 13 février 1901, un autre cercle du milieu socio-scientifique français, à savoir : la Société de sociologie de Paris¹⁵⁶.

Fondé en 1895 par le juriste et philosophe positiviste René Worms, ce groupe hétéroclite, dont le noyau dur était composé de juristes, d'hommes politiques et d'hommes d'affaires de tous bords, s'était donné pour mission d'opérer, en France comme à l'étranger, le relai entre les sociétés savantes consacrées à la « science sociale »¹⁵⁷. Déjà à l'origine de la création, en 1893, de l'Institut international de sociologie et de son organe publicitaire, la *Revue internationale de sociologie*, Worms travaillait sans relâche à l'institutionnalisation, à la légitimation et à la popularisation de cette science encore décriée. Plutôt qu'une discipline à part entière, la sociologie s'y développe donc comme un agrégat de méthodes et de courants de pensée divers, y compris ceux de l'anthropologie raciale. Laurent Mucchielli a fort bien démontré l'importance capitale, dans les efforts déployés par Worms, de ses liens avec le groupe matérialiste de la Société et de l'École d'anthropologie de Paris, notamment avec Manouvrier et Charles Letourneau¹⁵⁸. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles l'autre école de sociologie française de la fin du XIX^{ème} siècle, celle qui réunissait Émile Durkheim et ses disciples, s'en serait prise aussi durement à Letourneau,

ministre d'Haïti est un ami de la France où il a fait de fréquents et longs séjours » (Auguste Meulemans, « S. Exc. M. Anténor Firmin », *La Revue diplomatique*, 23^{ème} année, no. 46, 11 novembre 1900, p. 1).

¹⁵⁶ Firmin ne sera pas le seul haïtien à en être sociétaire. Le même jour, L.-J. Marcelin, ancien Secrétaire de la légation d'Haïti à Paris et déjà auteur de plusieurs études sociologiques, dont *Haïti, ses guerres civiles* (1892) et *La lutte pour la vie* (1896), est élu lui aussi membre de la Société (« Séance du 13 février 1901 », *Revue internationale de sociologie*, 9^{ème} année, no. 3, mars 1901, p. 194). Plusieurs de leurs compatriotes suivront. À commencer, le 8 janvier 1902, par le juriste Justin Dévot, l'un de ces étudiants qui avaient collaboré avec Janvier à la rédaction des *Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* (« Séance du 8 janvier 1902 », *Revue internationale de sociologie*, 10^{ème} année, no. 2, février 1902, p. 137) ; ou le médecin, poète et futur martyr des événements de 1908 Massillon Coicou, qui y fait son entrée le 12 février 1902 alors qu'il se trouve à Paris en tant qu'Attaché à la légation de la République d'Haïti (*ibid.*, p. 206) ; ou encore l'avocat et homme de lettres Georges Sylvain, qui en est élu membre le 5 juin 1909, alors qu'il exerce la fonction de Ministre plénipotentiaire de la République d'Haïti dans la capitale française (« Séance du 5 juin 1901 », *Revue internationale de sociologie*, 17^{ème} année, no. 7, juillet 1909, p. 509).

¹⁵⁷ Cécile Rol, « La Société de sociologie de Paris : un continent méconnu (1895-1952) », *Les Études Sociales*, no. 161-162, 2015/1, p. 30-33.

¹⁵⁸ Laurent Mucchielli, « Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte "fin de siècle" (1885-1914) », *Gradhiva*, no. 21, 1997, p. 81.

auteur entre autres de *La sociologie d'après l'ethnographie* (1880)¹⁵⁹. Selon L. Mucchielli, les durkheimiens auraient ainsi tenté de faire d'une pierre deux coups, car « en dénonçant les faiblesses scientifiques de l'anthropologue, ils affaiblissaient aussi le sociologue qui le soutenait : leur rival Worms »¹⁶⁰. Mais derrière cette apparente rivalité scientifique entre les deux groupes se cachait aussi une véritable opposition, celle-ci résultant de leurs attitudes respectives vis-à-vis de la notion de race.

Déjà, dans son ouvrage sur le *Suicide* (1897), Durkheim s'était prononcé sur cette question. De même que Comte avant lui, il estimait que la catégorie anthropologique de la race était trop imprécise pour offrir quelque concours au développement de la sociologie¹⁶¹. Cette première mise en garde, il faut le dire, sonnait timidement au regard du climat idéologique de l'époque et de la notoriété de certaines personnalités scientifiques telles que l'« anthroposociologiste » Georges Vacher de Lapouge – que Worms n'hésitait pas, d'ailleurs, à employer comme collaborateur dans sa revue¹⁶². En pleine affaire Dreyfus, Durkheim reviendra pourtant sur sa profession de neutralité pour finalement adopter un ton plus ouvertement politique. Après avoir consacré une rubrique à l'« Anthro-sociologie » dans les trois premiers volumes de *L'Année sociologique*¹⁶³, il se

¹⁵⁹ Charles Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*, Paris, C. Reinwald, 1880.

¹⁶⁰ Mucchielli, « Sociologie versus anthropologie raciale », *op. cit.*, p. 81.

¹⁶¹ Dans un chapitre intitulé « Le suicide et les états psychologiques normaux. La race. L'hérédité », Durkheim avait posé le problème de sa définition et conclu : « Ces observations préliminaires nous avertissent que le sociologue ne saurait être trop circonspect quand il entreprend de chercher l'influence des races sur un phénomène social quel qu'il soit. Car, pour pouvoir résoudre de tels problèmes, encore faudrait-il savoir quelles sont les différentes races et comment elles se reconnaissent les unes des autres. Cette réserve est d'autant plus nécessaire que cette incertitude de l'anthropologie pourrait bien être due à ce fait que le mot race ne correspond plus actuellement à rien de défini. D'une part, en effet, les races originelles n'ont plus guère qu'un intérêt paléontologique et, de l'autre, ces groupements plus restreints que l'on qualifie aujourd'hui de ce nom, semblent n'être que des peuples ou des sociétés de peuples, frères par la civilisation plus que par le sang. La race ainsi conçue finit presque par se confondre avec la nationalité » (Émile Durkheim, *Le Suicide, étude de sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 58).

¹⁶² Voir Georges de Lapouge, « Le darwinisme dans la science sociale », *Revue internationale de sociologie*, 1ère année, no. 5, septembre-octobre 1893, p. 414-36 ; Georges de Lapouge, « Lois de la vie et de la mort des nations », *Revue internationale de sociologie*, 2ème année, no. 6, juin 1894, p. 421-36 ; ou encore Georges de Lapouge, « Transmutation et sélection par l'éducation », *Revue internationale de sociologie*, 3ème année, no. 3, mars 1895, p. 169-90.

¹⁶³ Durkheim avait fondé *L'Année sociologique* en 1896. Parmi ses premiers contributeurs, la revue comptait notamment Célestin Bouglé, Henri Hubert, Marcel Mauss, François Simiand et Georg Simmel. Sur la création et le

décidera à supprimer ladite rubrique et se ralliera dans la foulée à la campagne « anti-Lapouge » lancée par son proche collaborateur, Célestin Bouglé¹⁶⁴. Bien décidés à enterrer définitivement l'anthroposociologie et, avec elle, l'anthropologie raciale en général, Durkheim et les rédacteurs de *L'Année sociologique*, Marcel Mauss en tête, en appelleront alors à une abolition complète de la notion de race dans le domaine des sciences sociales, et en particulier dans ce champ de l'« anthropologie des civilisations » auquel leurs travaux allaient bientôt donner naissance¹⁶⁵.

Étant donnés les liens existants entre Manouvrier et Worms, il n'est pas difficile de deviner ce qui, dans un premier temps, a pu pousser Firmin à rejoindre la Société de sociologie fondée par ce dernier. Tout porte à croire, en effet, que le même Manouvrier qui avait publié une généreuse recension de *De l'égalité des races* et s'était rapproché de Firmin à la Société d'anthropologie aura aussi servi d'intermédiaire à son introduction. De plus, Worms s'était particulièrement appuyé sur le milieu juridique français pour œuvrer à l'institutionnalisation de la sociologie, et nombre de ses plus proches collaborateurs en étaient issus¹⁶⁶. Il n'est donc pas étonnant que Firmin, lui-même membre de la Société de législation comparée de Paris, se soit retrouvé dans l'orbite de la sociologie wormsienne à son retour en France. D'ailleurs, Worms sera choisi pour présider en personne le banquet organisé dans la soirée du 14 septembre 1901 au Palais d'Orsay « pour fêter sa nomination d'officier de la Légion d'honneur »¹⁶⁷. C'est sans doute pour cette raison que Durkheim et le groupe de *L'Année sociologique* compteront parmi les grands absents de l'œuvre

rôle de la revue dans le paysage scientifique de l'époque, voir Terry N. Clark, « The Structure and Functions of a Research Institute: The *Année sociologique* », *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv Für Soziologie*, vol. 9, no. 1, 1968, p. 72-91.

¹⁶⁴ Sur l'engagement de Bouglé contre les théories inégalitaires de l'anthropologie raciale et de l'anthroposociologie, voir Mucchielli, « Sociologie versus anthropologie raciale », *op. cit.*, p. 86-88.

¹⁶⁵ Voir Victor Karady, « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 74, septembre 1988, p. 23-32 ; ou Jean-François Bert, « Marcel Mauss et la notion de "civilisation" », *Cahiers de recherche sociologique*, no. 47, janvier 2009, p. 123-142.

¹⁶⁶ Laurent Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte, 1998, p. 146-47.

¹⁶⁷ Ferrari, « Le monde et la ville », *Le Figaro*, 15 septembre 1901, p. 2.

de Firmin, et ce malgré un déni commun de la notion de race. Worms, au contraire, était loin d'être catégorique sur cette question, comme en témoigne ce commentaire de l'historien Martin Staum qui note que son ambivalence était caractéristique du « dédoublement de personnalité de son groupe [*split personality of his group*] » au sein duquel « [s]a vision partagée de la race en faisait une variable importante, quoique non prédominante [*His conflicted view of race considered it an important, though not predominant, variable*] »¹⁶⁸. Au vu de pareils clivages idéologiques, comment expliquer – autrement que par des liens préexistants avec les milieux anthropologique et juridique – que Firmin se soit associé à la sociologie wormsienne plutôt qu'à sa concurrente dont il partageait pourtant les sentiments antiracistes et, jusqu'à un certain point, antiracistes?

C'est alors que la question des rapports entre arts et sciences sociales entre de nouveau en jeu. Contrairement à Durkheim, Worms et ses confrères accordaient une place non négligeable à l'art et à la littérature en particulier¹⁶⁹. Dans un texte présenté au premier congrès de l'Institut international de sociologie tenu en octobre 1894 à Paris, Worms avait renié toute hiérarchie entre science et art puisque « la science veut connaître le monde tel qu'il est effectivement, [alors] que

¹⁶⁸ Martin Staum, « “Race” and Gender in Non-Durkheimian French Sociology, 1893-1914 », *Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoires*, vol. 42, no. 2, automne 2007, p. 189. À titre d'exemple, le 9 avril 1902, au cours d'une discussion sur « le facteur race et le facteur milieu de l'évolution sociale », Worms affirmera que la « race et le milieu sont deux des éléments à considérer dans la structure sociale, donc en anatomie statique. Leurs actions concourent à rendre raison de la vie collective ; elles ont donc leur place en physiologie statique. Seulement une seule d'entre elles collabore au progrès : c'est l'action du milieu. En effet le milieu seul est modifié par le fonctionnement social de telle sorte que ses transformations engendrent un état nouveau de la société elle-même. Le facteur race, au contraire, étant un facteur passé, est par nature immuable. Ne pouvant être modifié, il ne peut modifier à son tour. Il ne saurait, au contraire, qu'empêcher par son influence les transformations. Il est le facteur conservateur par excellence. Il maintient la société dans ses cadres traditionnels, tandis que l'action du milieu tend à l'y faire sans cesse échapper » (« La race et le milieu ». *Revue internationale de sociologie*, 10ème année, no. 5, mai 1902, p. 385).

¹⁶⁹ Si l'art occupe une position ambivalente dans l'œuvre de Durkheim, c'est parce que, dans une certaine mesure, il présente à ses yeux un danger pour la société. Dans *De la division du travail social* (1893), le sociologue affirme : « Trop d'idéalisme et d'élévation morale font souvent que l'homme n'a plus de goût à remplir ses devoirs quotidiens. On en peut dire autant de toute activité esthétique d'une manière générale ; elle n'est saine que si elle est modérée. Le besoin de jouer, d'agir sans but et pour le plaisir d'agir, ne peut être développé au-delà d'un certain point sans qu'on se déprenne de la vie sérieuse. Une trop grande sensibilité artistique est un phénomène maladif qui ne peut pas se généraliser sans danger pour la société » (Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1893, p. 263). Sur l'ambivalence de la sociologie durkheimienne vis-à-vis de l'art, voir Pierre-Michel Menger, « L'art, les pouvoirs de l'imagination et l'économie des désirs dans la théorie durkheimienne », *Durkheimian Studies*, nouvelles séries, vol. 6, 2000, p. 64-84.

l'art au contraire veut l'organiser mieux qu'il n'est, veut le construire de la manière la plus agréable possible »¹⁷⁰. Il n'était pas rare, en outre, que des études sociologiques sur la littérature fussent publiées par la *Revue internationale de sociologie*, à l'instar de cet extrait tiré de l'ouvrage de Théodule Ribot, *La psychologie des sentiments* (1896), où il est question de « L'utilité sociale de l'art primitif »¹⁷¹. De même, on n'oubliait guère de faire figurer la littérature et les arts dans les multiples tentatives de définition du domaine sociologique présentées en séance ou dans la *Revue internationale de sociologie*, à l'image de cet « Essai d'une définition et d'une classification des sciences sociales » d'Henri Hauser dans lequel, parmi les « *Sciences de la vie intellectuelle et morale des sociétés* », on compte notamment « 1^o Philologie et histoire littéraire » et « 2^o Histoire de l'art, rôle social de l'art »¹⁷². Bref, il semble bien que Firmin, dont la position sur cette question n'est plus à démontrer, ait apprécié l'effort transdisciplinaire entrepris par Worms et ses sociétaires. C'est d'autant plus probable que, comme nous allons le voir, il allait composer à la même époque un texte marginal et néanmoins crucial dans sa réflexion sur les rapports entre sciences sociales et littérature.

¹⁷⁰ René Worms, « La science et l'art en matière sociale », *Annales de l'Institut international de sociologie*, vol. 1, Paris, V. Giard & E. Brière, 1895, p. 172.

¹⁷¹ Ribot y évoque notamment l'intérêt avec lequel « [o]n s'est occupé ces derniers temps, surtout en France, des rapports du sentiment esthétique avec les conditions sociales. Il suffit de rappeler les noms de Taine, Hennequin, Guyau ; mais tous étudient la question sous sa forme contemporaine ou au moins civilisée ; ils se placent à une époque où l'art a déjà perdu en grande partie sa valeur sociale. Pour Hennequin, une forme d'art exprime une nation, parce qu'elle l'a adoptée et s'y est reconnue comme dans un miroir. La fameuse théorie de l'œuvre d'art, produit nécessaire de la race, du milieu et du moment (Taine), est très contestée et vague. Plus vague encore est la thèse de Guyau : "L'art est, par le moyen du sentiment, une extension de la société à tous les êtres de la nature, même aux êtres conçus comme dépassant la nature ou enfin aux êtres fictifs créés par l'imagination humaine" » (Théodule Ribot, « L'utilité sociale de l'art primitif », *Revue internationale de sociologie*, 4^{ème} année, no. 5, mai 1896, p. 367-68). Si Hyppolyte Taine n'a plus besoin d'être présenté, Émile Hennequin et Jean-Marie Guyau requièrent sans doute quelques informations : le premier, critique littéraire, est l'auteur d'un ouvrage méthodologique intitulé *La critique scientifique* (1888) ; le second, beau-fils du philosophe Alfred Fouillée, est l'auteur de *L'art au point de vue sociologique* (1889), étude pionnière dans le domaine de la sociologie de l'art et de la littérature en particulier.

¹⁷² Henri Hauser, « Essai d'une définition et d'une classification des sciences sociales », *Revue internationale de sociologie*, 10^{ème} année, no. 1, janvier 1902, p. 35.

* * *

Le 8 janvier 1902, alors que les membres de la Société de sociologie se sont réunis pour aborder la question de « la population comme moteur de l'évolution sociale », Firmin, déjà auteur de plusieurs interventions et exposés en séance, est invité une fois de plus à se joindre à la discussion. Profitant de l'occasion pour attirer l'attention de ses confrères sur « le développement des différents types de civilisation » et sur l'importance, pour en juger, d'une vue d'ensemble de « l'évolution dans le temps », il décide alors d'illustrer son propos en citant l'exemple de l'« ancienne race égyptienne sortie de l'Éthiopie [qui] était noire et [qui] cependant [...] était parvenue à un degré de civilisation remarquable »¹⁷³. Sur ce mot, il se voit personnellement pris à parti par Charles Limousin qui lui rétorque non seulement que seule la race blanche a été capable de « produire une civilisation *sui generis* », mais encore que la civilisation égyptienne, loin de prouver le contraire, était « d'origine européenne, c'est-à-dire blanche » ; et le typographe de conclure : « Le fait scientifique c'est qu'on ne trouve pas trace dans l'histoire ni dans la préhistoire d'une civilisation autogénique créée par des noirs en Afrique, ni ailleurs »¹⁷⁴. Après quelques commentaires de l'historien Hippolyte Monin, la séance sera levée sans que Firmin ne puisse même répondre à cette attaque – du moins, à en croire son silence dans le procès-verbal de la discussion.

Une chose est sûre, jamais il ne participera ou même n'assistera à une autre de ces séances. Quelques semaines plus tard, Firmin sera contraint de quitter Paris en compagnie de son épouse et

¹⁷³ « Séance du 8 janvier 1902 », *Revue internationale de sociologie*, 10ème année, no. 2, février 1902, p. 142.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 142-43. Pour un bref aperçu de la vie de Limousin, voir la notice biographique qui lui est consacrée sur le site www.charlesfourier.fr, consulté de 3 août 2018 ; ou Martin Staum, *Nature and Nurture in French Social Sciences, 1859-1914 and Beyond*, Montréal/Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2011, p. 149-68.

de son fils, avec la triste charge de rapatrier la dépouille de sa fille brusquement décédée¹⁷⁵. À son retour en Haïti, il trouvera le pays en proie à de nouvelles agitations, et, après quelques mois seulement passés au Cap, il n'aura d'autre choix que de fuir, avec femme et enfant, pour se réfugier à Saint-Thomas, où il passera les six prochaines années de son existence¹⁷⁶. C'est alors que l'exil laissera place à une période d'errance – La Havane, Londres, Paris, Porto Rico, puis Saint-Thomas de nouveau – dont les circonstances marqueront profondément les derniers chapitres de sa vie et de son œuvre, notamment ses *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires* (1910), composées devant « un horizon vaste et majestueux, éveillant l'idée de l'infini »¹⁷⁷.

Préface et entre-deux

Avant son départ de France, Firmin signe le 20 mai 1901 – soit trois mois après son entrée à la Société de sociologie – la « Préface » des *Feuilles de Chêne* de Paul Lochar, recueil de poèmes publié à Paris la même année. Déjà, dans *De l'égalité des races*, il avait exalté son compatriote

¹⁷⁵ Les obsèques d'Anna Firmin seront célébrées le 1er février 1902 à Paris par une foule « considérable » de notables et autres personnalités influentes. Une liste des hommes politiques et diplomates réunis ce jour-là est dressée par un certain E. L. dans « Les obsèques de M^{lle} Anna Firmin », *La Revue diplomatique*, 25^{ème} année, no. 6, 9 février 1902, p. 10.

¹⁷⁶ En Haïti, où une nouvelle crise politique s'annonçait, l'allure précipitée de son retour éveille bien des soupçons. Le fait est que, suite à la démission inespérée du président Simon Sam le 12 mai 1902, Firmin se portera candidat à la présidence face à son allié d'autrefois, le général Pierre Nord Alexis, représentant de la vieille oligarchie militaire. Victime de sa réputation, Firmin fera toutefois l'objet d'une propagande anti-intellectualiste acharnée de la part de ses adversaires. En juin 1902, à mesure que l'atmosphère s'envenime, le duel électoral finit par tourner à la confrontation armée. Entraînés dans une véritable guerre civile, Firmin et ses proches se voient dans l'obligation de quitter le pays. Sur cet épisode, voir Price-Mars, *Anténor Firmin*, *op. cit.*, p. 332-45 ; et Dubois, *Haiti: The Aftershocks of History*, *op. cit.*, p. 198-201.

¹⁷⁷ Anténor Firmin, *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910, p. ii. J. Michael Dash, l'un des rares chercheurs à avoir proposé une lecture cohérente des quelques quatre cent cinquante pages de lettres et préfaces qui composent cet ouvrage, a vu dans l'île de Saint-Thomas un « espace intermédiaire [*intermediate space*] » dont l'« insularité ouverte [*open insularity*] » a permis à Firmin d'exposer « la première république noire des Amériques à la possibilité d'une identité hétérogène, hémisphérique [*the first black republic in the Americas to the possibility of a heterogeneous, hemispheric identity*] » (J. Michael Dash, « Nineteenth-Century Haiti and the Archipelago of the Americas: Anténor Firmin's Letters from St. Thomas », *Research in African Literatures*, vol. 35, no. 2, été 2014, p. 50).

pour la façon dont il mettait « ses vers au service de toutes les grandes idées d'amélioration et de progrès de l'espèce humaine » tout en donnant à sa poésie un « je ne sais quoi de solennel qui lui constitue une originalité indiscutable »¹⁷⁸. Firmin est bien conscient, cependant, que l'« habitude des études spéciales, même très variées » – son indiscipline, en somme – l'a considérablement éloigné de la classe des « hommes de lettres »¹⁷⁹. Ainsi sait-il que le poids de sa « signature », comme le dira Pierre Bourdieu, ne saurait égaler celui qu'aurait la « griffe » d'un écrivain « consacré » dans le « champ littéraire »¹⁸⁰. S'il a accepté de se faire le préfacier du « chantre austère » d'Haïti, c'est donc pour une raison tout autre qu'il n'hésitera pas à expliciter¹⁸¹.

Outre le prétexte d'une nouvelle apologie de la littérature haïtienne, Firmin voit dans cette préface une occasion de dénoncer les travaux de « psychologues » qui, en se permettant « des invasions audacieuses dans la sociologie et même dans l'anthropologie », finissent par « parle[r] de la race avec une élasticité bien faite pour dérouter les meilleurs esprits et déconcerter les plus attentifs »¹⁸². Parmi lesdits psychologues, Firmin commence par citer le juriste polonais Ludwig Gumplowicz, auteur méconnu d'un ouvrage de sociologie posant l'inévitabilité des conflits interraciaux comme principe même du mouvement de l'histoire¹⁸³. Or le problème, pour Firmin, c'est que le concept de « race historique »¹⁸⁴ proposé par Gumplowicz ne suffit point à établir des

¹⁷⁸ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 317.

¹⁷⁹ Anténor Firmin, « Préface », in Paul Lochard, *Les Feuilles de Chêne*, Paris, Ateliers Haïtiens, 1901, p. 7.

¹⁸⁰ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 238. Pour un parallèle intéressant entre la position de Firmin et l'exercice préfacier du sociologue, voir Jérôme Meizoz, « Ce que préfacier veut dire. Sur les préfaces données par P. Bourdieu », in Jean-Pierre Martin, éd., *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 195-205.

¹⁸¹ Firmin, *De l'égalité des races*, *op. cit.*, p. 316.

¹⁸² Firmin, « Préface », *op. cit.*, p. 8.

¹⁸³ L'ouvrage en question, *Der Rassenkampf* (1883), traduit en français sous le titre de *La lutte des races* (1893), avait été plutôt bien reçu par les censeurs de la Société de sociologie (René Worms, « Revue des livres », *Revue internationale de sociologie*, 1ère année, no. 1, janvier-février 1893, p. 189-92). Pour un portrait de Gumplowicz en « fondateur oublié » de la sociologie, voir Wojciech Adamek et Janusz Radwan-Pragłowski, « Ludwik Gumplowicz. A Forgotten Classic of European Sociology », *Journal of Classical Sociology*, vol. 6, no. 3, 2006, p. 381-98.

¹⁸⁴ Selon Gumplowicz, la « notion de race, aujourd'hui, ne peut jamais et nulle part être simplement une notion de science naturelle, dans le sens étroit du mot ; elle n'est plus, partout, qu'une *notion historique*. La race n'est pas le produit d'un simple processus naturel dans la signification que ce mot a eue jusqu'à présent ; mais elle est un *produit*

« distinctions scientifiques » justifiant une « opposition systématique des groupes ethniques »¹⁸⁵.

Comme il l'a déjà dit et s'apprête alors à le répéter, un simple aperçu des littératures du monde noir – à commencer par celle d'Haïti – permettrait à quiconque le croit encore de se convaincre du contraire :

de tous les caractères de l'espèce humaine, nul n'est plus essentiel que la parole, formule de la pensée, qui est un attribut spécial à l'homme. De là les tentatives répétées de découvrir, dans la langue et la littérature de chaque groupe, un signe particulier de classification ethnologique. C'est dans cet ordre d'idées que M. Ch. Letourneau, par exemple, a écrit son ouvrage : *L'Évolution littéraire dans les diverses races humaines*.

L'auteur est, en même temps qu'un encyclopédiste, un anthropologiste des mieux posés ; et son opinion fait autorité. Mais si la langue et les idées d'une race peuvent être facilement adoptées et appropriées par une autre race, sous l'empire de circonstances particulières et contingentes, sans que l'assimilation ou l'absorption aient été réalisée sous aucun autre rapport, ne faudrait-il pas admettre qu'une intelligence commune, servie par des organes foncièrement identiques, fait de toutes les races humaines une espèce unique, ayant la même destinée à accomplir et, par conséquent, appelée à s'aimer et s'entr'aider [*sic*], plutôt qu'à se haïr et se combattre¹⁸⁶ ?

Firmin n'est pas insensible à ce mouvement d'ouverture des sciences sociales illustré, entre autres, par le travail de Letourneau (dont il a déjà été question dans le chapitre précédent de notre étude)¹⁸⁷.

À en croire ce commentaire quelque peu expéditif, il semble néanmoins que sa lecture de l'ouvrage a été précédée par la réputation polygéniste de son auteur, sinon par les liens que ce dernier entretenait avec l'école de « linguistique naturaliste » d'Abel Hovelacque¹⁸⁸. Le fait est, pourtant,

du processus historique qui est, du reste, lui aussi, un processus naturel. La race est une unité qui, au cours de l'histoire, s'est produite dans le développement social et par lui. Ses facteurs initiaux, nous le verrons, sont intellectuels : la langue, la religion, la coutume, le droit, la civilisation, etc. Ce n'est que plus tard qu'apparaît le facteur physique : l'unité du sang. Celui-ci est bien plus puissant : il est le ciment qui maintient cette unité » (Ludwig Gumplowicz, *La lutte des races. Recherches sociologiques*, trad. Charles Baye, Paris, Guillaumin et Cie, 1893, p. 192).

¹⁸⁵ Firmin, « Préface », *op. cit.*, p. 8.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

¹⁸⁷ Voir Chapitre 1, p. 70.

¹⁸⁸ Professeur d'anthropologie linguistique à l'École d'anthropologie de Paris, Hovelacque est un polygéniste convaincu qui considère l'inégalité des langues comme une preuve irréfutable de l'inégalité des races (voir Piet Desmet, « Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste : de l'inégalité des langues à l'inégalité des races »,

que le Letourneau de *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines* (1894) n'était plus le l'auteur qui, une quinzaine d'années auparavant, avait défendu la thèse d'une humanité aux « origines multiples »¹⁸⁹. S'il continuait à adhérer au schéma dominant d'une échelle de l'évolution des races humaines, l'investigation des formes littéraires et de leurs variations à travers les peuples et les âges l'avait conduit, semble-t-il, à remettre en question les fondements de cette doctrine, voire à avancer – certes timidement – un « argument en faveur de l'équivalence originelle des races »¹⁹⁰.

Ignorant ce changement, Firmin s'empressera d'enfiler son costume d'ambassadeur littéraire pour présenter la poésie de Lochard comme l'exemple même de cette « intelligence commune » permettant aux idées et aux formes de voyager par l'intermédiaire d'une langue partagée. Mais ce ne sera pas avant d'avoir démontré que, même dans un pays comme Haïti où la quasi-totalité de la population est d'origine africaine, la race ne fait pas la nation, ni le « caractère » la « mentalité ».

Dans ses *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1895), Gustave Le Bon avait emprunté la notion de « caractères » à l'histoire naturelle et à l'anthropologie raciale pour la transférer au domaine de la psychologie sociale et ainsi donner corps à sa théorie des « races psychologiques ». De là, il avait établi une hiérarchie entre races « primitives », « inférieures », « moyennes » et « supérieures », les deuxièmes étant « représentées surtout par les nègres » qui, selon l'auteur, « n'ont jamais pu dépasser des formes de civilisation tout à fait barbares, alors même que la raison les a fait hériter, comme à Saint-Domingue, de civilisations supérieures »¹⁹¹.

in Claude Blanckaert, éd., *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 55-93).

¹⁸⁹ Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*, op. cit., p. 1.

¹⁹⁰ Charles Letourneau, *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines*, Paris, L. Bataille et Cie, 1894, p. 52.

¹⁹¹ Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 3ème édition, Paris, Félix Alcan, 1898, p. 25. Sur la naissance et l'évolution de cette sous-discipline qu'est la « psychologie des peuples », voir Geneviève Vermès,

Nul doute que Firmin a cet ouvrage en tête lorsqu'il compose le texte de sa préface ; c'est d'autant plus probable que Letourneau publie la même année *La psychologie ethnique* (1901), pour lequel il s'est indéniablement inspiré des travaux du « psychologue » de la race. C'est dans ce livre, le dernier paru de son vivant, que Letourneau commence à parler – avant Lucien Lévy-Bruhl – d'une mentalité primitive ou, plus exactement, d'une « mentalité de l'homme primitif », titre d'un chapitre dans lequel il se propose de « jeter un rapide coup d'œil sur la moralité et le caractère des sauvages contemporains, de ces races attardées, que notre civilisation blanche supplante ou détruit, en y mettant si peu de scrupule »¹⁹². Convaincu de la plasticité des caractères et des mentalités, Firmin s'attachera justement à démontrer qu'il n'existe ni « sauvages contemporains » ni « races attardées », mais bien une diversité de peuples, de sociétés et de nations dont les pratiques culturelles – en l'occurrence, ici, la littérature – se ressemblent au moins autant qu'elles ne se distinguent.

Pour ce faire, Firmin commence alors par souligner que Lochard est un poète « plus noir que blanc » dont les idées, enrichies par le sol d'une île qu'il n'a jamais quittée, accusent une « mentalité [...] absolument nationale »¹⁹³. Et pourtant, on ne saurait trouver quoi que ce soit dans sa poésie qui atteste « du sang africain qui coule dans ses veines [...] car, soit dans la structure de sa phrase, soit dans son tour d'esprit, il n'y a rien, mais rien qui le distingue d'un poète français, issu du plus pur sang gaulois »¹⁹⁴. Ceci ne sacrifierait rien, d'ailleurs, à sa « personnalité poétique » et à son « originalité » puisque, comme le précise Firmin, l'écriture n'est pas chez lui « un simple

« Quelques étapes de la Psychologie des peuples (de la fin du XIXe siècle aux années 1950). Esquisse pour une histoire de la psychologie interculturelle », *L'Homme & la société*, no. 167-168-169, 2008/1, p. 149-61.

¹⁹² Charles Letourneau, *La psychologie ethnique*, Paris, C. Reinwald, 1901, p. 75. Cet ouvrage sera très bien accueilli par les rédacteurs de la *Revue internationale de sociologie*, qui verront une « innovation intéressante » dans son approche de « la constitution psychique des différents peuples » (René Worms, « Revue des livres », *Revue internationale de sociologie*, 10ème année, no. 5, mai 1902, p. 395).

¹⁹³ Firmin, « Préface », *op. cit.*, p. 9.

¹⁹⁴ *Ibid.*

jeu d'imitation » qui consisterait à mimer la poésie de ses maîtres européens, parmi lesquels l'indétrônable Hugo¹⁹⁵. Si la résonance du titre des *Feuilles de Chêne* avec celui des *Feuilles d'automne* (1831) confirme l'inspiration hugolienne de Lochard (qui lui dédie aussi un poème), Firmin ne manque en effet pas de souligner l'aspect dialogique, plutôt que mimétique, de sa poésie. En témoigne son commentaire sur le « tour d'imagination de Hugo, se figurant, quand il écrit le mot *Liberté*, “le bruit d'une chaîne qui se casse” » dont le poète haïtien se serait servi pour compléter une « métaphore en quelque sorte classique » en présentant l'esclavage comme une « hydre en qui se fait un bruit de chaîne »¹⁹⁶. En somme, Lochard serait l'archétype du poète haïtien d'expression française : un modèle à suivre pour la façon dont il a su subordonner sa poésie aux « hautes questions vitales de l'humanité ou de la patrie » tout en conservant « l'inspiration patriotique »¹⁹⁷.

On l'aura compris, l'enjeu de cette préface ne se résume plus à une simple démonstration littéraire de l'égalité des races, comme Firmin avait pu en donner un exemple dans son premier ouvrage. Si ce texte traduit bel et bien une mobilisation de la littérature *par* la science, il révèle surtout un (re)positionnement de la littérature *par rapport* à la science. Au-delà de toute stratégie publicitaire, cette préface constitue en effet l'instance d'une rencontre : entre Lochard, le poète, et Firmin, le savant. C'est-à-dire qu'elle procure l'espace d'une liminalité épistémologique où la littérature – celle d'Haïti – exhorte les sciences sociales – celles de l'occident – à réfléchir aux sources et implications de son existence. Il est difficile, en ce sens, de ne pas voir en Firmin un précurseur de ces anthropologues, ethnologues et ethnographes de la diaspora noire qui, au XX^{ème} siècle, comme le rappelle N. M. Farooq, révéleront la façon dont « la race n'est pas qu'une

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.

catégorie “fictionnelle” dans le développement des sociétés humaines mais, bien plus crucialement, un facteur central dans la formation, la lutte et le démantèlement d’une pensée disciplinaire [*race is not simply a “fictional” category in the development of human societies but, far more crucially, a central figure in the formation, struggle, and dismantling of disciplinary thought*] »¹⁹⁸.

Dans cette préface comme dans l’ensemble de son œuvre, Firmin n’a eu de cesse de repousser et de franchir les barrières entre sciences sociales et littérature pour faire de leur rencontre un objet d’étude et un instrument de libération. Constamment rappelé par ses pairs à la négritude de sa condition, il a fait de son expérience vécue le fondement même de sa lutte pour la justice raciale, sans jamais perdre de vue l’horizon d’une pensée davantage post-raciste que post-raciale. S’il souhaite un temps privilégier l’étude de la « civilisation » à celle de la « race », il ne se désintéressera jamais pour autant du problème du racisme. Car tel qu’il le concèdera finalement dans *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d’Haïti* (1905) : « Quoi qu’on fasse, qu’on en parle tout haut ou qu’on veuille la voiler en des subtilités sournoises, la question de race domine fatalement le problème de la destinée d’Haïti »¹⁹⁹. Il suffirait en effet d’examiner les ruses langagières d’un Leroy-Beaulieu justifiant une possible annexion d’Haïti par les États-Unis pour se convaincre que renoncer alors au concept de race reviendrait à se complaire dans l’illusion d’une apparente post-racialité des sciences sociales alors même qu’un préjugé latent continue à en motiver les théories et la pratique.²⁰⁰ En fin de compte, c’est toute la force de l’indiscipline de

¹⁹⁸ Farooq, *Undisciplined*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹⁹ Anténor Firmin, *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d’Haïti*, New York/Paris, Hamilton Bank Note Engraving and Printing Company/F. Pichon et Durand-Auzias, 1905, p. vii.

²⁰⁰ Dans *L’économiste français*, journal hebdomadaire dont il est d’ailleurs le rédacteur en chef, Leroy-Beaulieu n’hésite pas à légitimer cette annexion : « Elle est inéluctable et il est certain que quelques centaines de mille individus à mi barbares, habitant des terres qui pourraient en nourrir plusieurs millions, n’ont pas le droit d’en empêcher la mise en valeur par d’autres plus civilisés qu’eux » (Pierre Leroy-Beaulieu, « La république de Saint-Domingue et l’expansion des États-Unis aux Antilles », *L’économiste français*, 33ème année, vol. 1, no. 5, 4 février 1905 p. 150-51).

Firmin que d'avoir nourri l'espoir d'une éradication futur du racisme tout en invitant à une problématisation constante de la race comme condition de possibilité d'un tel espoir.

CHAPITRE 3

Pour un réalisme ethnographique :

Frédéric Marcelin, la couleur locale et la littérature nationale

Autour d'une autoethnographie romanesque

Alors qu'Haïti se prépare à célébrer le centenaire de son indépendance, Frédéric Marcelin (1848-1917) publie à Paris *Marilisse* (1903), troisième et dernier volet de sa trilogie de « petits récits » et « romans haïtiens » inaugurée deux ans plus tôt avec *Thémistocle-Épaminondas Labasterre* (1901) et *La Vengeance de Mama* (1902). La même année, dans un registre tout autre, il signe un ouvrage au titre apparemment innocent, *Autour de deux romans* (1903), destiné celui-ci à répondre aux attaques de ses compatriotes visiblement heurtés par l'image que ces deux premiers romans ont pu donner, à l'étranger, de la situation sociopolitique d'Haïti. Dans sa recension de *Thémistocle*, le poète et critique Georges Sylvain n'avait pas hésité, par exemple, à condamner ce qu'il jugeait comme une nouvelle illustration de l'« écueil ordinaire du réalisme », lequel, en plus de « verser volontiers dans la vulgarité », aurait tendance à « se perd[re] à vouloir détailler amoureusement le médiocre »¹. Coutumier de la polémique, Marcelin n'hésita pas à se défendre contre des détracteurs qui l'accusaient – entre les lignes – d'avoir commis un crime de lèse-nation.

Dans l'histoire de la littérature haïtienne, *Autour de deux romans* est avant tout considéré comme l'illustration d'un clivage idéologico-esthétique entre, d'une part, l'école des « écrivains nationaux » réunissant Justin Lhérisson, Fernand Hibbert, Antoine Innocent et, bien sûr, Marcelin,

¹ Georges Sylvain, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, par M. Frédéric Marcelin », *La Ronde*, 3ème année, no. 2, 15 octobre 1901, p. 29. Ce discours s'inscrit dans le cadre du procès intenté au roman naturaliste français dans les années 1880 et 1890. Sur la rhétorique antinaturaliste et la mort annoncée du roman, voir Michel Raimond, *La Crise du roman. Des lendemains du Naturalisme aux années vingt*, Paris, J. Corti, 1966, p. 9-43.

puis, de l'autre, une constellation de poètes symbolistes connue sous le nom de « génération de *La Ronde* » (en référence à la revue littéraire du même nom) regroupant des figures telles que Dantès Bellegarde, Etzer Vilaire, Edmond Laforest et, bien entendu, Georges Sylvain². Sans nier la réalité de cette polémique, on aurait tort de réduire cet ouvrage à un simple geste d'autodéfense de la part de Marcelin. Car c'est dans ce texte que le romancier posera les jalons d'une nouvelle conception de la littérature nationale envisagée comme le prolongement de longues années passées au service de l'État haïtien³.

Dès les premières lignes, Marcelin donne le ton : « Il est souvent question dans notre pays d'Haïti de littérature nationale. [...] Mais on s'inquiète généralement peu des conditions hors desquelles la venue de cette littérature demeurera nécessairement une illusion »⁴. Ces conditions, ce sont celles qui, d'après lui, empêchent l'écrivain haïtien de puiser la matière de son œuvre dans la réalité de son environnement local, de peur que ce geste ne dévoile au grand jour les maux d'une

² À propos de cette querelle littéraire, voir J. Micheal Dash, *Literature and Ideology in Haiti, 1915-1916*, Londres, Macmillan, 1981, p. 24-42. Pour un aperçu de l'œuvre de Georges Sylvain, voir Nadève Ménard, « (Re)Lire Georges Sylvain, écrivain à la croisée des frontières », *Journal of Haitian Studies*, vol. 21, no. 2, 2015, p. 307-321.

³ Né en 1848 au sein d'une famille de marchands de la capitale, Marcelin avait fait ses premiers pas en politique en 1867, année de son inscription au barreau de Port-au-Prince, après avoir été incorporé de force dans l'armée pour avoir critiqué le gouvernement du président Fabre Nicolas Geffrard (1859-1867) dans les colonnes de l'*Opinion nationale*. Libéré presque aussitôt grâce à la prise de pouvoir de Sylvain Salnave (1867-1869), il fonde alors l'hebdomadaire *Le Réveil, Courier d'Haïti, journal politique, littéraire et commercial*, dont la publication s'interrompra l'année suivante. En 1868, âgé de vingt ans à peine, Marcelin est nommé secrétaire de la Légation haïtienne à Washington, où il se rend en compagnie du ministre Alexandre Tate avant d'être rappelé en Haïti peu de temps après suite à la chute de Salnave. Quelques années plus tard, il occupera la fonction de député de Port-au-Prince, et ce jusqu'au terme du mandat de Michel Domingue (1874-1876) qui l'avait lui-même nommé à ce poste. Un nouveau renversement de gouvernement le contraindra toutefois à quitter le pays pour se réfugier en Jamaïque, puis en France, exil dont il reviendra quelques mois plus tard pour s'adonner principalement à des activités commerciales, avant d'être nommé une nouvelle fois député de Port-au-Prince par le président Lycius Salomon (1879-1888). Spéculateur avisé, Marcelin amasse alors une fortune considérable, notamment grâce à des prêts concédés à l'État et à un contrat qui le fait concessionnaire d'une entreprise française de transport de courrier. Touché de près par les luttes partidaires de 1882 et 1883, il verra cependant sa demeure incendiée et plusieurs de ses proches assassinés, drame auquel il consacra d'émouvantes pages dans ses mémoires. Élu doyen du tribunal de commerce de Port-au-Prince en 1891, il sera nommé secrétaire d'État des finances et du Commerce par le président Florvil Hyppolite (1889-1896) l'année suivante, portefeuille qu'il échangera contre celui des Relations extérieures en 1894, avant de se retirer un moment de la vie politique haïtienne et de se rendre à Paris, où il résidera jusqu'à la publication de son troisième et dernier roman en 1903. Pour un historique détaillé de la vie et de l'œuvre de Marcelin, voir Léon-François Hoffmann, *Frédéric Marcelin. Un Haïtien se penche sur son pays*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2006, p. 17-31.

⁴ Frédéric Marcelin, *Autour de deux romans*, Port-au-Prince, Fardin, 1984 [1903], p. 5.

société déjà largement dénigrée par une horde de voyageurs venus y chercher la confirmation de leurs préjugés. « S’inspirer de nos vieilles coutumes, ironise-il, peindre notre mentalité, présenter le tableau réel, photographique de nos passions, de nos préjugés, de nos vertus [...] est une besogne qu’il ne faut pas encourager parce qu’elle est révolutionnaire au premier chef d’un état social à ménager »⁵. Au contraire, Marcelin estime que cette absence de « tableau réel » pose un obstacle majeur au développement politique, économique et culturel du pays, puisqu’elle favorise entre autres le maintien d’un « état social » gangrené par le militarisme, la corruption, le mépris des libertés, la sous-éducation des masses et l’exploitation de la paysannerie. Peu lui importe, donc, que cette exposition de la réalité locale se fasse (aussi) sous le regard hostile de l’étranger, pourvu qu’elle incite enfin de compte la classe dirigeante à engager une évolution jugée plus que jamais « nécessaire »⁶.

Dans le sillage de ce plaidoyer pour une littérature nationale *réaliste*, Marcelin s’en prend alors à une autre catégorie d’auteurs haïtiens dont les livres sont à ses yeux le fruit d’un antiracisme plus intellectualiste que savant. Il condamne en effet ces « tournois sur l’égalité des races, [c]es dissertations sur la péréquation, bonne ou mauvaise, des facultés cérébrales chez tous les hommes », souvent jugés comme les « seuls ouvrages dignes de passer à la postérité haïtienne »⁷. Sans les nommer, il reproche donc à ses compatriotes – à commencer par Louis Joseph Janvier et Anténor Firmin – de « traiter le sujet populaire par excellence, celui qui vous fera le plus

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ *Une évolution nécessaire* (1899), c’est justement le titre d’un ouvrage dans lequel Marcelin ébauche les grandes lignes de sa politique économique, à savoir : « 1° Supprimer l’article 6 de notre Constitution qui interdit le droit de propriété à l’étranger ; 2° Orienter notre politique extérieure vers les États-Unis afin que notre sécurité soit désormais garantie [...] ; 3° Constituer, par les capitaux américains, une institution de crédit qui, s’inspirant des réels intérêts du pays, ramène la santé et l’ordre dans les finances et mette en valeur le domaine national » (Frédéric Marcelin, *Une évolution nécessaire*, Paris, Kugelmann, 1899, p. 204).

⁷ Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 6.

d'honneur, celui qui vous donnera une solide réputation de savant et de patriote : la défense de la race... »⁸.

Plutôt que de suivre une mode qu'il ne considère pas seulement stérile mais aussi symptomatique d'une mentalité complexée, Marcelin propose de s'appliquer à la conception d'une littérature plus authentiquement nationale, composée d'« œuvres plus modestes, sans morgue scientifique, des ouvrages où passeraient un peu de notre personnalité, un peu de ce soleil qui devrait nous créer une âme »⁹. À rebours de cette approche anthropologique du littéraire haïtien promulguée par Janvier et Firmin, Marcelin prend le parti de mettre cette littérature au service d'une autre forme d'exploration anthropologique – au-delà du paradigme raciologique. Sans renier l'ethos scientifique d'une époque dont il est lui aussi le produit, il se tourne donc vers la fiction et, plus particulièrement, vers le roman, où il trouve un espace ouvert à l'étude de la « personnalité » et de l'« âme » du peuple haïtien. Paradoxalement, c'est ce traitement de la substance (im)matérielle de l'expérience et de la réalité haïtiennes qui lui vaudra et les faveurs du lectorat français de l'époque, et les hommages du futur « père » de l'ethnologie haïtienne, Jean Price-Mars, dont la pensée inspirera au XX^{ème} siècle toute une génération d'intellectuels et d'écrivains haïtiens.

Désireux de redonner corps et vie à cette âme haïtienne, Marcelin s'efforce de porter un regard neuf sur la réalité de son pays. Si ce regard a pu paraître pessimiste aux yeux de certains, l'auteur, lui, avait un autre objectif en tête. Comme il l'expliquera *a posteriori* : « J'ai voulu, en un mot, critiquer, en esquissant des tableaux d'après nature, afin de corriger »¹⁰. Loin de s'en tenir à une réprobation gratuite et lapidaire des mœurs de sa société, Marcelin s'est donné pour mission

⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

de confronter le réel afin de le transformer. La littérature nationale, telle qu'il la conçoit, est donc investie d'une fonction thérapeutique passant par la transivité diagnostique du texte. C'est pour cette raison que, tout « en projetant la lumière crue sur les parties malsaines, malades de cette âme », il ne manque aucune occasion de célébrer la « topographie matérielle ou morale », ainsi que les « beautés physiques » de son île et de son peuple ; comme il le martèle tout au long de son ouvrage autocritique : « Il faut les chanter afin qu'on les aime. Il faut les mettre en relief afin qu'on s'y attache »¹¹.

Ce n'est donc pas sans motif qu'il déplore le désintéret, voire le dégoût de ses compatriotes lettrés pour ce que l'on appelle alors la « couleur locale ». Voyant là « un des éléments constitutifs [...] de toute personnalité et de toute originalité », il l'estime au contraire comme la condition nécessaire à la régénération d'une âme éprouvée par des violences aussi réelles que symboliques¹². En ce sens, le réalisme de Marcelin est moins un ersatz du naturalisme zolien – dont il s'inspire néanmoins – que la *mise en œuvre* d'un effort de réappropriation de la notion de couleur locale, alors exploitée par des écrivains-voyageurs en mal d'aventure et d'exotisme. Loin de signaler ce faux-semblant d'authenticité caractéristique des récits imaginés ou rapportés par ces derniers, elle traduit chez Marcelin un désir sincère d'enregistrer et de documenter les divers aspects d'une culture demeurée pour beaucoup ignorée, en Haïti comme à l'étranger. D'où la valeur anthropologique de son projet romanesque qui, à travers un retournement de ce que l'anthropologue et écrivain surréaliste Michel Leiris appellera l'« œil de ethnographe », donne à voir, à observer, à contempler même, le réel haïtien dans la diversité et la spécificité de ses formes socioculturelles¹³.

¹¹ *Ibid.*, p. 119-20.

¹² *Ibid.*, p. 5-6.

¹³ Michel Leiris, « L'œil de l'ethnographe. (À propos de la mission Dakar-Djibouti) », in *Zébrage*, Paris, Gallimard, 1992, p. 26-34.

Pour comprendre la valeur anthropologique de la fiction de Marcelin, il convient donc de l'aborder comme l'un de ces textes « autoethnographiques » auxquels s'est intéressée Mary Louise Pratt dans son étude sur la littérature de voyage et l'impérialisme européen. C'est-à-dire comme une œuvre qui s'attache non seulement à *décrire* mais encore à *réécrire* son propre espace référentiel et symbolique en prenant compte des discours qui lui ont été imposés de l'extérieur. Comme l'explique M. L. Pratt, « [s]i les textes ethnographiques sont un moyen par lequel les Européens se représentent leurs autres (d'habitude subjugués), les textes autoethnographiques sont ceux que ces autres construisent en réponse à ou en dialogue avec ces représentations métropolitaines [*If the ethnographic texts are a means by which Europeans represent to themselves their (usually subjugated) others, autoethnographic texts are those the others construct in response to or in dialogue with those metropolitan representations*] »¹⁴. De par sa nature réactionnelle, le texte autoethnographique affiche, il est vrai, une certaine ambivalence à l'égard de l'anthropologie dont il rejette le discours objectivant et, dans le cas haïtien, ouvertement barbarisant. Cependant, le rapport dialogique dans lequel il s'inscrit vis-à-vis de la discipline lui confère aussi une autorité discursive qui, en définitive, le met en position d'en transformer certains paradigmes et concepts. C'est justement ce type de transformation que la fiction de Marcelin permettra d'amorcer et même de réaliser.

Comme ce chapitre se propose de le démontrer, l'une des forces de l'œuvre romanesque de Marcelin est d'avoir engagé un geste d'ouverture épistémologique par-delà le paradigme raciologique de l'anthropologie française. En mettant la fiction au service d'une régénération littéraire de l'âme haïtienne, le romancier s'est fait l'auteur d'un discours anthropologique fondé sur un souci de représentation *réaliste* des normes et pratiques culturelles de la société haïtienne.

¹⁴ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge, 1992, p. 7.

Les croyances et pratiques spirituelles de la paysannerie, considérées alors comme la marque indélébile d'une antimodernité africaine, joueront un rôle prépondérant dans les efforts déployés par le romancier pour se réapproprier le réel haïtien. Contre le discours des voyageurs et les théories des savants, Marcelin fera du vodou l'une des constituantes de l'âme haïtienne et de la culture d'Haïti.

Dans notre analyse de *Thémistocle* et de *Mama*, nous verrons que son effort de (re)découverte de la réalité locale a abouti, dans un premier temps, à une réflexion sur le passé romantique d'Haïti et les affres de son expérience postcoloniale. Il s'agira alors de suivre le mouvement totalisant de son premier roman pour examiner la façon dont la tragédie du politique donnera bientôt lieu à l'exercice d'un regard nouveau sur la paysannerie haïtienne. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous porterons une attention particulière au rôle de la couleur locale comme dispositif décolonial visant à octroyer une nouvelle visibilité aux populations marginalisées des campagnes, ainsi qu'à leur mode de vie et de pensée. À mesure que le regard ethnographique de Marcelin s'approchera des origines marronnes et des pratiques spirituelles de la paysannerie, il sera alors temps de se tourner vers la construction anthropologique et littéraire du vodou dans l'imaginaire franco-haïtien au XIX^{ème} siècle. En passant de *Thémistocle* à *Mama*, nous nous intéresserons alors, dans le dernier temps de l'analyse, à sa réhabilitation du vodou comme religion à part entière et comme espace de sociabilité investi d'une présence culturelle ancestrale. Au final, c'est cette réhabilitation fictionnelle de l'héritage africain au sein de la culture nationale qui permettra à plusieurs générations d'ethnologues haïtiens et étrangers de renouveler la pratique et les objectifs de l'anthropologie.

À la (re)découverte du réel haïtien

Dès sa parution, le premier roman de Marcelin fait l'objet de recensions dithyrambiques dans les pages de la presse parisienne. Horace Ayraud-Degeorge, secrétaire de rédaction à *L'Intransigeant*, évoque par exemple un « tableau exact et frappant du microcosme haïtien [...] qu'il faut lire : d'abord parce qu'il nous initie à des choses que nous ignorons complètement, et ensuite parce qu'il est l'œuvre d'un observateur attentif et d'un lettré délicat »¹⁵. Jacques Grandchamp, pseudonyme de l'écrivaine et journaliste Charlotte Phoyeu, déclare dans *Le Matin* que « [p]our qui ne connaît pas la république de Haïti – et ceux-là sont légion – ce livre est une révélation », car « [r]ien n'est plus instructif [...] que ce récit [...] où l'on trouve des études de mœurs politiques [...] on ne peut plus exactes de ton, [...] et des paysages exquis, des tableaux d'une poésie intense, [...] avec des descriptions de vie du réalisme [...] le mieux observé »¹⁶. Enfin, Charles Foley, chroniqueur à *L'Écho de Paris*, exhorte ses lecteurs à se familiariser avec un auteur qui, « mieux que des aperçus de l'île, [...] nous décrit et nous fait connaître en détail les paysages, les mœurs, toute la vie de la petite République » ; le critique va jusqu'à passablement regretter que la trame du roman « se perd[e] parfois dans une surabondance de notions ethnographiques, – notions de grand intérêt d'ailleurs, quoique d'intérêt tout autre »¹⁷. Autant dire, donc, que la publication de *Thémistocle* est un petit événement dans la capitale française, où l'on se réjouit de (re)découvrir Haïti, ses paysages et ses mœurs, dans la minutie d'une fresque aux détails et aux couleurs presque plus vrais que nature¹⁸.

¹⁵ Horace Ayraud-Degeorge, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, récit haïtien, par Frédéric Marcelin », *L'Intransigeant*, no. 7645, 20 juin 1901, p. 2.

¹⁶ Jacques Grandchamp, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, par Frédéric Marcelin », *Le Matin*, no. 6326, 21 juin 1901, p. 4.

¹⁷ Charles Foley, « Semaine littéraire : Frédéric Marcelin », *L'Écho de Paris*, no. 6242, 1er juillet 1901, p. 2.

¹⁸ Adolphe Brisson, le directeur des *Annales politiques et littéraires*, ira jusqu'à reproduire un long extrait du texte de Marcelin pour illustrer les événements survenu en 1902 en Haïti, lorsque l'opposition électorale entre Firmin et le général Pierre Nord Alexis tournera à la confrontation armée, forçant Firmin à se réfugier sur l'île danoise de Saint-Thomas où il finira ses jours en exil. En guise d'introduction, Brisson écrit : « Nous donnons, dans le Supplément,

En Haïti, cependant, le souci du détail et la recherche d'une couleur expressément *locale* n'est pas au goût de tous. À commencer par Georges Sylvain, comme nous avons pu le voir, qui estime que ces deux aspects dépossèdent l'œuvre de son essence. Le critique fait alors mine de s'interroger : « D'où vient donc que l'accumulation de tous ces détails vrais produise une impression à ce point équivoque qu'aux yeux des étrangers eux-mêmes, l'in vraisemblance de l'ensemble en paraît évidente ? » ; avant de répondre dans la foulée : « C'est que, en dehors et au-dessus de la vérité formelle, [...] il y a pour l'œuvre d'art une vérité plus intime [...] que l'artiste acquiert seulement par l'intelligence de l'objet auquel s'applique son étude. Or, pour avoir l'intelligence complète d'une portion quelconque d'humanité, il faut un peu de sympathie humaine » ; et de prononcer son verdict final : « L'âme haïtienne est absente de ce livre, qui a la prétention d'indiquer sa voie au peuple d'Haïti ; et il n'en saurait être autrement puisque l'auteur ne croit pas à l'âme haïtienne »¹⁹. On peut comprendre, au vu d'une telle critique, qu'un écrivain patriote comme Marcelin ait ressenti le besoin de justifier son traitement romanesque de l'âme haïtienne qui figurait, du reste, au centre de son programme de régénération politico-littéraire²⁰.

On l'aura compris, davantage qu'une aversion profonde pour le réalisme, c'est la sinistre représentation que Marcelin offre de la société haïtienne qui a gêné Sylvain. Il faut dire que le

quelques photographies relatives à la République d'Haïti, qui est en ce moment en pleine révolution. Ce qui se passe là-bas, M. Frédéric Marcellin [*sic*], ancien ministre des finances du gouvernement haïtien, l'a peint dans un livre très spirituel dont nous avons eu déjà l'occasion de parler » (Adolphe Brisson, « Pages oubliées », *Les Annales politiques et littéraires*, 20ème année, 2ème semestre, no. 1007, 12 octobre 1902, p. 234).

¹⁹ G. Sylvain, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre* », *op. cit.*, p. 30-31.

²⁰ Dans un texte publié la même année, Marcelin avait longuement insisté sur la nécessité d'instaurer un culte de la Révolution haïtienne afin de permettre au peuple de renouer avec les hauts faits de son histoire et, ainsi, de « retremper [son] âme, de la vivifier à la source oubliée peut-être, mais non tarie, il faut l'espérer, du patriotisme et de la fois en [lui]-même » (Frédéric Marcellin, *L'Haleine du centenaire*, Paris, Kugelmann, 1901, p. 28). Pour ce faire, il proposait notamment la création à Port-au-Prince d'un « bâtiment spécial [...] à l'épreuve du feu » où l'« on établirait une sorte de petit musée de notre passé, de notre présent et... de l'avenir probable », et où l'« on réunirait aussi toutes les œuvres intellectuelles de nos compatriotes jusqu'à ce jour, la collection des livres, des brochures, des journaux, en un mot de tout ce que la pensée haïtienne a créé » (*ibid.*, p. 40-41). Grâce à la construction de cette bibliothèque où seraient réunies toutes les manifestations de la « pensée haïtienne », il espérait non seulement rendre ces dernières accessibles au plus grand nombre mais aussi « encourag[er] [...] ceux qui croient à notre littérature naissante » (*ibid.*, p. 41).

romancier n’y est pas allé de main morte. De la corruption structurelle des institutions aux coups d’États incessants, en passant par la répression violente, l’instrumentalisation de la presse, l’influence délétère de la religion et l’exploitation de la paysannerie, Marcelin semble passer en revue tous les maux d’une nation et d’un peuple qui, depuis près d’un siècle, s’appliquent justement à se défendre contre les clichés racistes de la presse étrangère. De plus, pour le lecteur haïtien, ce tableau est d’autant plus difficile à accepter qu’il s’en dégage un sentiment de profonde fatalité.

En un sens, tout est dit dans l’incipit du roman : « Thémistocle-Épaminondas Labasterre, en venant au monde, poussa, dans les bras de M^{me} Turenne, la sage-femme, un si vigoureux vagissement que son père pronostiqua qu’il serait un puissant orateur »²¹. Derrière la satire d’une onomastique au classicisme pompeux se cachent les rouages d’une machine infernale qui ne cessera de convertir cet oracle en une marque funeste de prédestination. Les ennuis commenceront en effet lorsque ce fils de commerçants de la capitale, prenant ce pronostique au sérieux, se lancera dans la politique sur les conseils de son modèle d’un jour, Télémaque, jeune ambitieux fraîchement revenu de France après des études aussi couteuses qu’inutiles. Par ses discours tonitruants et ses périodes alambiquées, ce membre de la confrérie franc-maçonne des Zélateurs de l’éternelle Vérité et rédacteur en chef de la feuille d’opposition *L’Espoir national* parvient à mystifier tout son petit monde, à commencer par le jeune Épaminondas qui ne comprendra que trop tard – et en dépit des avertissements de son maître à penser, M. Hodelin – que les belles paroles de cet intrigant n’avaient d’autre objectif que d’œuvrer à son propre couronnement. À la trahison de ce mentor devenu tyran se mêlera l’affront d’une proposition de mariage rejetée par l’héritière d’un riche négociant. Et il n’en faudra pas plus pour qu’Épaminondas, confondant injustice et adversité,

²¹ Frédéric Marcelin, *Thémistocle-Épaminondas Labasterre ; petit récit haïtien*, Paris, P. Ollendorff, 1901, p. 1.

succombe à son tour à la fièvre révolutionnaire. Viendra alors le moment tant redouté du dernier acte, celui du banquet de la presse où, face aux hommes de Télémaque qui lui barrent le passage, « Épaminondas voit nettement qu'il est perdu. Qu'importe ? Il ne reculera pas. Il tombera en splendeur héroïque »²². Mais la foule immobile n'entendra point son cri de guerre contre la tyrannie, et c'est dans une mare de sang, au détour d'un jeu de mot lugubre, que s'achèvera l'histoire tragique de ce petit bourgeois rêveur qui s'était cru l'âme d'un grand justicier.

Ce n'est pas un hasard si le « petit récit haïtien » de Marcelin – comme son sous-titre l'indique – paraît emprunter les codes et structures de la tragédie. Jean Jonassaint, dans son étude narratologique du « récit de tradition haïtienne », a fort bien démontré les origines historiques de ce recours systématique au schéma tragique dans le roman haïtien de la première moitié du XX^e siècle. Il s'explique, selon lui, par un renoncement au triomphalisme du XIX^e siècle chez des « romanciers qui avaient bien compris qu'à l'épopée de 1804 (le passé domingois) avait succédé la tragédie du Pont-Rouge (les présents et futurs haïtiens), [...] traçant depuis fort longtemps le modèle narratif tragique national »²³. On aurait tort de croire, cependant, que ce « modèle tragique narratif national » pèse sur la plume des romanciers telle l'injonction d'une histoire omniprésente et omnipotente. Si, comme le note Léon-François Hoffmann, « [l]'Histoire est une obsession des romanciers haïtiens », elle l'est avant tout « en tant que discipline, qu'instrument de connaissance et de compréhension de la réalité nationale », c'est-à-dire en tant que « miroir qui renvoie à l'Haïtien l'image d'une grandeur passée et d'un présent déchu »²⁴. Dans le cas de Marcelin, ce modèle tragique résulte donc d'un effort de problématisation de ce rapport complexe, et

²² *Ibid.*, p. 319.

²³ Jean Jonassaint, *Des romans de tradition haïtienne. Sur un récit tragique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 275.

²⁴ Léon-François Hoffmann, *Le roman haïtien. Idéologie et structure*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1982, p. 143.

douloureux même, entre passé révolutionnaire, présent despotique et, il l'espère, futur démocratique.

Il est tout naturel, à ce titre, que le roman de Marcelin déborde le cadre théorique – sans même parler du champ linguistique – élaboré par Doris Sommer dans son étude classique sur les « fictions fondatrices » de la tradition littéraire latino-américaine. Au XIX^{ème} siècle, affirme-t-elle, « la romance et la république étaient souvent connectées [...] à travers des auteurs qui à la fois préparaient des projets nationaux dans la fiction et mettaient en œuvre des fictions fondatrices à travers des campagnes législatives et militaires [*Romance and republic were often connected (...) through the authors who were preparing national projects through prose fiction and implementing national fictions through legislative or military campaigns*] »²⁵. Certes, le profil de Marcelin, à la fois homme politique et écrivain, paraît correspondre à celui de l'« écrivain-homme d'État [*writer/statesman*] » pour lequel il n'y aurait guère de « distinction épistémologique claire entre science et art, récit et fait, et par conséquent entre projections idéales et projets réels [*no clear epistemological distinction between science and art, narrative and fact, and consequently between ideal projections and real projects*] »²⁶. Mais l'intrigue de *Thémistocle*, tout en mêlant l'érotique au politique, n'est pas celle d'une passion amoureuse destinée à réconcilier *par* et *dans* la fiction une société scindée par des clivages sociaux, politiques, économiques, culturels, religieux, régionaux ou raciaux.

S'il est un besoin de réconciliation nationale en Haïti, ce n'est pas sous la forme d'une allégorie que *Thémistocle* se propose de l'engager. Marcelin le sait, l'heure n'est plus au « roman de convention » à la *Stella* (1859), dans lequel Émeric Bergeaud « célébr[ait] Toussaint-

²⁵ Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 7.

²⁶ *Ibid.*

Louverture et André Rigaud sous les dénominations bizarres de Romulus et de Rémus »²⁷. Plutôt que de « montrer une jeune Haïti pure, impeccable, foudroyant [...] la tyrannie, la terrassant au souffle vengeur de la Liberté et de la Justice », Marcelin aspire à la réalisation d'un double objectif : « Exalter d'abord les hauts faits de notre histoire nationale – j'entends la partie épique, – ensuite inspirer à la jeunesse le dégoût de la politique, du moins telle qu'on la pratique jusqu'à présent chez nous »²⁸. D'où l'omniprésence de ce sentiment tragique qui résulte en fait d'une réflexion sur l'histoire et sur les illusions romantiques de l'expérience postcoloniale. Car, comme l'expliquera David Scott dans sa (re)lecture des *Jacobins noirs* de C.L.R. James, c'est toute la valeur de la tragédie comme forme narrative que d'offrir une matrice à la formulation d'une critique du présent²⁹.

Dans *Thémistocle*, cette critique s'articule en premier lieu lorsque le jeune Épaminondas assiste par hasard à un de ces renversements de gouvernement où, dans un accès de fureur collective, le peuple opprimé finit par reprendre ses droits sur le despote. Après une représentation sociologisante du fait révolutionnaire en Haïti, le narrateur revient sur les pensées confuses du jeune protagoniste qui, « ne sachant quelle poussée malade [...] l'a forcé à regarder ce spectacle jusqu'à la fin », finit par « s'interroge[r] sur la justice distributive du peuple et [...] se demande avec inquiétude si c'est un tyran ou un martyr qu'il vient de voir mourir ! Dououreux problème

²⁷ Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 27-29.

²⁹ Dans sa (re)lecture des *Jacobins noirs* de C.L.R. James, D. Scott affirme que « pour la tragédie le rapport entre passé, présent et futur n'est jamais un rapport romantique dans lequel l'histoire suit un rythme triomphant et parfaitement progressif [*for tragedy the relation between past, present and future is never a Romantic one in which history rides a triumphant rhythm*] » ; au contraire, en tant que « genre philosophique-littéraire [*literary-philosophical genre*] », la tragédie « offre une réflexion des plus pénétrantes sur l'action humaine, l'intention et le hasard, avec des implications importantes sur la façon dont nous pensons les connections entre passé, présent et futur [*offers the most searching reflection on human action, intention, and chance, with significant implications for how we think the connections between past, present, and future*] » (David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham/Londres, Duke University Press, 2004, p. 12-13).

qui l'agita toute la nuit ! »³⁰. Mais ce ne sera qu'après une deuxième nuit de violences qu'Épaminondas parviendra à méditer sérieusement les actes de cette « bête anonyme [qui] hurlait : Vive la liberté ! À bas la tyrannie ! » :

Qu'est ce pouvoir de la foule s'érigeant en justicière ? Que sont ces arrêts sans appel, discutables seulement lorsqu'ils sont irréparables ? Le peuple, ce triste troupeau gambadant autour du cadavre d'un homme devant qui il se prosternait un instant auparavant ? Ça, le peuple ? Tous ces êtres méprisables, pris un à un, par leur bassesse, leurs flatteries, leur prostitution morale, par quel miracle, conglomérés et devenus le peuple, acquièrent-ils les hautes vertus et le mérite qu'ils n'avaient pas auparavant ? Et la mise en action, le geste, la mécanique de cette horrible machine ! La veille, il avait vu cette foule fuir éperdument devant une simple menace, pour revenir la minute d'après se venger de toute sa lâcheté dans le sang... Ses livres lui parlaient sans cesse de la foule sainte, du peuple magnanime. Ah ! il n'était ni saint, ni magnanime en ce moment. Épaminondas serait-il le jouet d'une illusion ? L'Histoire ne serait-elle qu'un roman ? Et n'y aurait-il de vraiment beau dans le monde que la fiction et le rêve³¹ ?

Pour Épaminondas, c'est la désillusion. Devant la « mécanique de cette horrible machine », il se rend compte que sa vision romantique du peuple ne s'accorde pas (ou plus) avec ce spectacle tragique d'une foule « se venge[ant] de toute sa lâcheté dans le sang ». L'esprit révolutionnaire – cet humanisme radical que la Révolution haïtienne avait exprimé « par les faits » comme le dira M.-R. Trouillot³² – ne serait plus alors qu'un réflexe politique à l'origine d'un flot ininterrompu de coups d'État et de guerres intestines. Désespéré, Épaminondas ira chercher conseil auprès de son mentor, M. Hodelin, qui lui enseignera qu'il ne faut pas haïr la foule mais au contraire « se

³⁰ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 106-107.

³² D'après M.-R. Trouillot, la « Révolution haïtienne s'est principalement exprimée à travers ses faits, et c'est par le biais de la pratique politique qu'elle a défié la philosophie et le colonialisme occidentaux. Elle a certes donné naissance à quelques textes dont la portée philosophique est explicite [...]. Mais sa nouveauté intellectuelle et idéologique est apparue plus clairement chaque fois qu'un nouveau seuil politique a été franchi [*The Haitian Revolution expressed itself mainly through its deeds, and it is through political practice that it challenged Western philosophy and colonialism. It did produce a few texts whose philosophical import is explicit [...]. But its intellectual and ideological newness appeared most clearly with each and every political threshold crossed*] (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 89).

consacrer à son éducation, à son émancipation », et, surtout, qu'« [i]l y a des actes violents que l'on ne peut condamner » car « [i]ls ont ceci de particulier que les générations en ont profité d'une façon tangible » et que « c'est de leurs convulsions que souvent un peuple naît ou renaît »³³. Bref, il y a Révolution et révolutions : l'une noble et (ré)génératrice, les autres condamnables et destructrices.

En cette veille de commémoration du centenaire de l'Indépendance, Hodelin estime donc que l'heure n'est plus à la résurrection d'un pareil événement. La violence des révolutions actuelles, parce qu'elle ne traduit plus un geste de rupture fondamentale « avec la civilisation, avec l'humanité », n'est guère plus qu'une « épidémie révolutionnaire » sans potentiel ni dimension historique réelle³⁴. Elle n'est plus, en somme, ce geste de « table rase » évoqué ailleurs par Marcelin – geste qui, selon Frantz Fanon, « définit au départ toute décolonisation » et se traduit par le « remplacement d'une “espèce” d'hommes par une autre “espèce” d'hommes », soit une « substitution totale, complète, absolue »³⁵. Pour Hodelin, le temps est donc venu de mettre un point final au grand récit romantique de Révolution haïtienne. Car, comme il l'expliquera enfin à son jeune protégé, « [d]u même livre, vous ne pouvez avoir que des éditions revues et augmentées »³⁶.

La critique s'est empressée de voir en Hodelin le véhicule de la pensée politique de Marcelin³⁷. Après tout, le romancier ne s'en était pas caché : à ceux qui lui reprochèrent de ne

³³ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 113-14.

³⁴ *Ibid.*, p. 115, 117.

³⁵ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 [1961], p. 39. On retrouve la même expression chez Marcelin : « En nous soulevant, nous répudiâmes, comme on sait, toute cette civilisation de nos maîtres qui nous faisait horreur, que nous ne connaissions, du reste, que par ses crimes et ses folies. Nous la répudiâmes dans ses représentants aussi bien que dans les objets matériels qui la rappelaient. *Nous fîmes table rase du passé* » (Frédéric Marcelin, *L'Haleine du centenaire*, *op. cit.*, p. 16. C'est nous qui soulignons).

³⁶ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 117.

³⁷ Parmi les nombreux critiques à avoir présenté le personnage d'Hodelin en ces termes, Ghislain Gouraige est sans doute celui qui, le plus clairement, a su en expliquer le fonctionnement à l'intérieur même du roman : « Cet Hodelin c'est, en effet, l'enfant chéri de la pensée de Marcelin, la création intellectuelle placée hors du récit mais qui aide à en

point avoir choisi un Haïtien pour jouer ce rôle de sage conseiller, il répondit « qu'en sa qualité d'étranger, sa parole justement doit être plus appréciée, plus écoutée, car elle est impartiale »³⁸. Sans tomber dans le piège de ce discours autorisé, il convient de prendre ce désir d'impartialité au sérieux dans la mesure où cette parole ventriloquée émane d'un personnage refusant toute forme d'affiliation politique. Si Marcelin a prévu tout un programme pour ce pédagogue qui jamais n'hésite à outrepasser son rôle d'observateur pour indiquer la voix à suivre à son élève, c'est justement pour l'éloigner de la politique. En témoigne la conclusion de son discours pacifiste entamé un peu plus haut :

– Ah ! s'écria-t-il, le beau pays que cela sera quand vous comprendrez et voudrez ! Écoutez-moi : plus de discordes ! Aux jeunes comme vous, non encore rongés par le mal révolutionnaire, il appartient d'inaugurer une ère nouvelle : celle de la régénération sociale dans la paix et par le travail. Moralisez le peuple, élevez-le, instruisez-le afin qu'il vous donne demain des gouvernants qui ne vous fassent ni rougir, ni trembler !

Puis, indiquant les masses sombres de la végétation de l'île entière – devant, sur les flots ; derrière, à travers les pics verts, baignés de tranquillité et de clarté crépusculaires – il dit :

– Là est l'avenir. Là est le peuple, celui en qui vous devez avoir toujours confiance, le peuple auquel il faut se dévouer. Celui-là ne manifeste pas dans les rues..... Quand je verrai un homme de votre bourgeoisie quitter les villes, aller dans les montagnes et dans les plaines, s'atteler à cette œuvre de la lutte contre l'ignorance sous toutes les formes, je croirai alors à sa bonne foi ! Je penserai : Celui-là est un citoyen, et il en faudrait quelques-uns comme ça dans votre pays³⁹.

Ce discours de régénération sociale par l'éducation et le travail n'est pas nouveau⁴⁰. Ce qu'il y a de plus original ici, c'est la façon dont Marcelin porte le regard du lecteur là où se pose justement

saisir l'esprit. Avec lui l'œuvre patriotique prend tout son sens. La critique contenue dans le drame est tempérée par lui. Sa mission est de transcrire un enseignement conçu par Marcelin » (Ghislain Gouraige, *Histoire de la littérature haïtienne. De l'indépendance à nos jours*, Genève, Slatkine Reprints, 2003 [1960], p. 110).

³⁸ Marcelin, *Autour de deux romans*, op. cit., p. 29.

³⁹ Marcelin, *Thémistocle*, op. cit., p. 121.

⁴⁰ Il s'inscrit dans le cadre d'un débat sur la réforme du système éducatif haïtien où s'opposaient, d'un côté, les partisans d'un modèle français qui faisait la part belle aux humanités dans le curriculum général, et, de l'autre, les défenseurs d'un modèle anglo-saxon jugé plus pragmatique et donc plus adapté aux besoins immédiats de la société haïtienne. Déjà, dans *Une évolution nécessaire*, Marcelin était revenu sur les échos qu'avait eu en Haïti la publication

celui de son personnage, c'est-à-dire vers ces plaines et montagnes où vit une population que la bourgeoisie de Port-au-Prince et des grandes villes du littoral a pris l'habitude de négliger (lorsqu'elle ne s'attache pas à récolter la plus-value de ses travaux agricoles), à savoir : la paysannerie⁴¹. Dès lors, le monde rural se met à occuper une place étonnante dans ce roman de mœurs urbaines, à tel point qu'on serait tenté de voir dans ce retour à la terre un geste isolationniste en contradiction flagrante avec la politique économique défendue jusqu'alors par l'auteur. Comme nous le verrons bientôt, cette apparente contradiction résulte en fait d'un sentiment de nostalgie engendré par l'anticipation d'une modernisation de l'agriculture haïtienne jugée à la fois nécessaire et destructrice.

La critique a pris acte de cette célébration de la paysannerie dans l'œuvre de Marcelin. Pour Léon-François Hoffmann, l'auteur « a eu le grand mérite de faire au monde rural une place relativement conséquente dans ses œuvres de fiction », et, « [s]'il n'a pas été le premier à parler

du livre d'Edmond Demolins, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* (1897), dans lequel le pédagogue français en appelait à la reproduction du modèle anglo-saxon en France. Soucieux de voir se développer le commerce et l'agriculture en Haïti, Marcelin s'était alors rangé du même côté : « Notre éducation ne peut-elle s'inspirer quelque peu de la race qui en a constitué le principe même de sa vie, de son expansion dans le monde entier, de la race anglo-saxonne ? » (Marcelin, *Une évolution nécessaire*, op. cit., p. 202). Quelques années plus tard, cependant, il diluera quelque peu son propos en prétendant n'avoir cherché que « le mariage de la vigne gauloise avec le cep américain » (Marcelin, *Au gré du souvenir*, Paris, Augustin Challamel, 1913, p. 129). Ce qui fera dire à Daniel Desormeaux que l'auteur se pose en défenseur d'une culture métisse (Daniel Desormeaux, « Introduction », in Frédéric Marcelin, *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, texte établi et présenté par Daniel Desormeaux, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2017, p. 85). Firmin, lui aussi, consacra tout un chapitre de ses *Lettres de Saint-Thomas* (1910) à ce débat, optant là encore pour un équilibre entre les deux modèles : « La démocratie haïtienne doit se munir surtout de connaissances scientifiques dont l'utilité pratique est indispensable à son amélioration matérielle ; mais il est bon qu'elle possède aussi, quoique en petit nombre, des esprits adonnés au culte du beau, du vrai et du bien dépouillé de toute préoccupation intéressée. Le meilleur catéchisme en sera toujours la culture gréco-latine [...]. Une race qui émerge d'un long passé de misère morales et physiques, a besoin de produire, en même temps que des hommes pratiques, des individualités de fine organisation intellectuelle » (Anténor Firmin, *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910, p. 196-97).

⁴¹ Selon M.-R. Trouillot, l'exploitation éhontée de la paysannerie a eu des « implications énormes sur la fabrique du corps social. La société haïtienne se divisait en deux camps distincts : d'un côté les cultivateurs, de l'autre les groupes de parasites groupés autour de l'Alliance. L'accord boiteux des gouvernants et des marchands, créait "l'arrière-pays," catégorie passe-partout où l'on déposait gentiment le plus fort de la population. Car les structures économiques, les mécanismes mêmes d'extraction du surplus, impliquaient qu'on pouvait purger cette paysannerie sans jamais la toucher ni la voir. La Nation ne rencontrait ses maîtres que par personnes interposées, et seulement dans les lieux et dans les brefs délais dictés par les échanges. [...] À toutes fins pratiques, le paysan haïtien était aussi loin des autres classes du pays qu'Haïti elle-même était isolée du reste du monde » (Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État d'avalérien*, Port-au-Prince, Éditions Deschamps, 1986, p. 89).

du paysan, il l'a fait avec une sympathie et un effort de compréhension évidents »⁴². Il faut en effet rappeler qu'avant lui figuraient les prosateurs et poètes de la « génération de 1836 », dont Ignace Nau, qui s'étaient inspirés, entre autres, des théories de Mme de Staël sur la relativité littéraire pour créer une littérature « indigène » à partir du passé précolombien, du folklore national et de l'environnement local d'Haïti⁴³. S'inscrivant dans la lignée de ces écrits romantiques, l'éloge du monde rural s'accompagne chez Marcelin – comme chez Janvier d'ailleurs – d'une représentation idyllique des campagnes haïtiennes où s'épanouirait une humanité noble, simple, infantile même. Le romancier va si loin dans son apologie de la docilité paysanne qu'il est difficile de ne pas donner raison, ne serait-ce qu'en partie, à Hénoch Trouillot lorsqu'il conclue sa lecture généreuse de l'œuvre de Marcelin en reprochant à ce « commerçant aisé, politicien réussi, bourgeois cossu et aussi profiteur de ces luttes politiques fécondes en fortunes individuelles obscures », de « présente[r] la misère comme belle et noble, et admirable, lorsqu'elle est supportée sans rancœur et sans révolte » ; pour le critique et historien, Marcelin n'est en fait jamais « aussi sensible et aussi éloigné de sa fine ironie habituelle qu'au moment de décrire de ces personnages misérables et doux »⁴⁴.

Il est vrai que, d'un texte à l'autre, et parfois même dans un même texte, le discours de Marcelin oscille entre, d'une part, une glorification de l'« abnégation » et de la « résignation » de ce paysan dont « l'âme simple, naïve, forte » a « subi toutes les misères, [...] pâti de tous [les] bouleversements » sans que jamais il ne renonce à « son labeur quotidien »⁴⁵, et, de l'autre, un programme d'ouverture des campagnes aux investissements étrangers visant à promouvoir une « régénération de l'être doux et timide qui, véritable bête de somme, nous apporte, depuis quatre-

⁴² Hoffmann, *Frédéric Marcelin, op. cit.*, p. 101.

⁴³ Sur la « génération de 1836 », J. Micheal Dash, *Literature and Ideology in Haiti, op. cit.*, p. 7-15.

⁴⁴ Hénoch Trouillot, *Les origines sociales de la littérature haïtienne*, Port-au-Prince, N.A. Théodore, 1962, p. 312.

⁴⁵ Marcelin, *Choses haïtiennes. Politique et littérature*, Paris, Kugelmann, 1896, p. 4-6

vingts ans passés, sur son dos ou sur celui des siens les 70,000,000 de livres de café dont uniquement nous vivons »⁴⁶. C'est là une ambiguïté sur laquelle il sera temps de revenir dans le présent chapitre. Mais avant d'examiner plus attentivement la place et le rôle de la paysannerie dans le discours et la fiction de Marcelin, il convient de revenir sur la façon dont l'auteur, à la fin de cette longue tirade du personnage d'Hodelin citée plus haut, invite son protagoniste – et le lecteur avec lui – à découvrir ce monde rural méconnu de la bourgeoisie haïtienne – et du lectorat français.

À la suite de cette exhortation à « quitter les villes » pour découvrir ce « peuple auquel il faut se dévouer » parce que lui « ne manifeste pas dans les rues », le professeur Hodelin, soucieux d'exposer Épaminondas à un monde dont il ne soupçonne pas même l'existence, organise une excursion à dos de cheval vers Kenscoff et Furcy, petits villages situés dans les montagnes à quelques kilomètres au sud de la capitale. En chemin, Hodelin ne cesse de s'émerveiller devant la « sensation de bien-être, de douceur de vivre, d'abandon de soi », devant « cette volupté, ce frisson magnétique » que provoque la vision de ces « forêts [...] enchantées » où l'on « aurait envie, par instants, d'arrêter son cheval, de descendre sous un arbre [...] pour l'écouter, converser avec lui »⁴⁷. De même, Épaminondas ne peut que reconnaître la beauté de cette nature merveilleuse – qui nous rappelle au réalisme merveilleux des *Arbres musiciens* (1957) de Jacques Stephen Alexis⁴⁸. Cependant, comme s'il était incapable de s'abandonner pleinement à cet effort de contemplation, il finit par échapper une parole qui d'emblée trahit l'aliénation de sa pensée : « beau pays, en effet. Quel dommage qu'il soit souillé par le despotisme le plus abject ! »⁴⁹. Contre toute corruption (politique) de ce paysage immaculé, Hodelin s'attache dès lors à présenter l'arrière-pays haïtien

⁴⁶ Marcelin, *Une évolution nécessaire*, op. cit., p. 195

⁴⁷ Marcelin, *Thémistocle*, op. cit., p. 167.

⁴⁸ Jacques Stephen Alexis, *Les arbres musiciens*, Paris, Gallimard, 1957.

⁴⁹ Marcelin, *Thémistocle*, op. cit., p. 167.

comme l'espace d'une spectacularité naturelle dont la force d'attraction doit servir d'échappatoire à la théâtralité tragi-comique de l'espace urbain.

Là encore, ce n'est pas un hasard si la présentation de ce spectacle se fait par l'intermédiaire du professeur Hodelin. Figure archétypique de l'observateur étranger, ce personnage est avant tout l'incarnation textuelle d'un regard. Dans son commentaire sur la place du personnage étranger dans la tradition romanesque haïtienne, L.-F. Hoffmann explique en effet que « ce n'est pas en tant que personnage exotique que l'étranger intéresse l'Haïtien, mais en tant que regard posé sur la société haïtienne »⁵⁰. Comme Janvier et Firmin avant lui, Marcelin a maintes fois dénoncé ces « [a]venturiers, gratte-sous, chevaliers partis pour la fortune et revenant bredouille » si ce n'est l'esprit rempli « d'insanités sur notre Haïti »⁵¹. Dans un texte intitulé « L'étranger en Haïti », le romancier était même allé jusqu'à esquisser les traits d'une « espèce [...] particulièrement funeste » au pays, « celle des professeurs que, à grands frais, nous importons pour l'éducation de notre jeunesse » alors qu'ils « n'éduquent rien absolument », étant bien trop occupés à « crayonn[er], pour combattre la nostalgie qui les ronge, des caricatures contre le peuple auquel ils ne peuvent se faire »⁵². À vrai dire, le roman semble reproduire un tel discours lorsque Télémaque, rêvant à la venue du « sauveur qui affranchira l'éducation nationale », dénonce le pacifisme d'Hodelin, « ce professeur de notre Lycée [qui] proclame que le seul idéal qui nous convienne est l'aplatissement devant la tyrannie [...] parce qu'il est convaincu que notre servitude morale et matérielle est une

⁵⁰ Hoffmann, *Le roman haïtien*, op. cit., p. 186.

⁵¹ Marcelin, *Choses haïtiennes*, op. cit., Paris, Kugelmann, 1896, p. 1.

⁵² *Ibid.*, p. 84-85. De toute évidence, Marcelin a lui aussi des comptes à régler avec Edgar La Selve, ancien professeur au Lycée Pétion de Port-au-Prince, qui s'était fait connaître, entre autres, par son récit de voyage intitulé *Le pays des nègres : voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue*, Paris, Hachette et Cie, 1881. À propos d'Edgar La Selve, voir Yves Chemla, « Edgar La Selve et Haïti », in Sylvie Bouffartigue, éd., *Présences haïtiennes*, Université de Cergy-Pontoise, Centre de recherche textes et francophonies et Civilisations et identités culturelles comparées, 2006, p. 25-39.

loi de la nature »⁵³. Mais cette apparente francophobie trahit en réalité l’opportunisme d’un orateur qui s’efforce justement de recouvrer son influence sur l’esprit du jeune Épaminondas.

Tout se passe donc comme si Marcelin cherchait à anticiper les reproches de la critique en soulignant la légitimité d’un discours allogène sur la société haïtienne. C’est d’autant plus probable que ce personnage n’est pas un simple dispositif rhétorique visant à communiquer la pensée politique de l’auteur *dans et à travers* la fiction ; il est aussi et peut-être avant tout l’incarnation d’un regard extérieur qui se veut à la fois critique et didactique. C’est du moins ce que l’auteur laissera entendre lorsqu’il reviendra, dans ses mémoires, sur les différentes modalités du discours étranger sur Haïti :

Quand on veut dénigrer le noir, il est de cliché de s’écrier [...] : « Voyez Haïti ». Je prétends, moi, que c’est injuste et qu’on voit mal Haïti. On la voit avec des yeux prévenus. C’est là une légende de pacotilleurs-littérateurs cultivant, à défaut de mieux, le charivari et le comique. Elle a la vie dure. Mais la vérité est autre. Elle est tout l’opposé de la légende.

Si on veut bien juger un pays, le meilleur guide est l’étranger qui y a vécu, qui l’a étudié dans ses mœurs, dans ses usages, qui ne l’a pas vu en passant, et surtout qui n’y est pas venu avec une thèse toute faite, à laquelle, coûte que coûte, il adaptera le peuple qu’il visite... Et bien ! J’affirme qu’aucun étranger qui a habité l’île quelques années ne la quitte qu’avec le plus grand regret et très souvent, presque toujours, il y revient pour y finir sa vie⁵⁴.

De toute évidence, Hodelin appartient à cette deuxième catégorie d’étrangers soucieux de faire l’expérience d’une autre réalité au-delà de leurs propres préjugés. S’il se permet de condamner une culture politique qui, à ses yeux, ravage le pays depuis des décennies, il est aussi ce « guide » dont la mission est de faire découvrir à son jeune protégé – et au lectorat qu’il représente – un monde méconnu et méprisé par l’élite bourgeoise du pays. Soucieux de redonner une place à la paysannerie dans la géographie mentale des couches sociales dominantes, il fait de ce « pays en

⁵³ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁴ Marcelin, *Au gré du souvenir*, *op. cit.*, p. 6-7.

dehors » où les ethnologues feront bientôt leurs enquêtes de terrain le point d’ancrage d’un regard ethnographique qui s’obstine à chercher dans le pittoresque les singularités d’une autre culture haïtienne⁵⁵.

* * *

Jean Price-Mars a été parmi les premiers à reconnaître cette mise en relief des mœurs paysannes dans l’œuvre de Marcelin⁵⁶. Après avoir encensé le romancier pour son « inflexible volonté de tirer parti de la matière haïtienne pour l’édification de l’œuvre d’art », l’auteur d’*Ainsi parla l’oncle* (1928) est même allé jusqu’à suggérer que personne ne « s’était avisé avant Marcelin de ramasser ces gerbes de croyances populaires pour en tirer les effets de réalisme et de pittoresque dont il a imprégné quelques-uns de ses livres »⁵⁷. Certes, ce serait oublier les écrits de poètes et prosateurs des générations précédentes – à commencer par Ignace Nau, comme nous l’avons déjà indiqué, dont la nouvelle « Isalina, ou une scène créole » (1836) traite justement de ces croyances populaires auxquelles s’intéressera plus systématiquement l’ethnologie haïtienne près d’un siècle après sa parution⁵⁸. Mais si, pour Price-Mars, la fiction de Marcelin a constitué une véritable révolution dans la formulation ou la reconstruction d’une culture nationale, c’est parce qu’elle

⁵⁵ Gérard Barthélémy, *L’univers rural haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L’Harmattan, 1990, p. 17. Pour une critique constructive de la thèse de G. Barthélémy, voir Carlo A. Célius, « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélémy », *L’Homme*, no. 207-208, 2013, p. 313-331. Le terme de « pays en dehors » provient de l’expression créole « *moun andeyò* », utilisée par la population citadine pour décrire la paysannerie (Michel-Rolph Trouillot, *Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, New York, Monthly Review Press, 1990, p. 81).

⁵⁶ Voir, entre autres, Gérarde Magloire et Kevin A. Yelvington, « Haiti and the Anthropological Imagination », *Gradhiva* no. 1, 2005, p. 127-152.

⁵⁷ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l’oncle... Essais d’ethnographie*, Compiègne, Imprimerie de Compiègne, 1928, p. 196.

⁵⁸ La nouvelle de Nau était parue en trois livraisons dans la *Revue des colonies* en 1836. Pour plus d’informations sur ce texte et son auteur, voir le petit dossier critique établi par Christophe Philippe Charles dans Ignace Nau, *Isalina, ou une scène créole*, Port-au-Prince, Choucouné, 2013, p. 53-94.

anticipait en quelque sorte sa propre « ambition de relever aux yeux du peuple haïtien la valeur de son folklore »⁵⁹.

Chez Price-Mars, ce travail de revalorisation se traduira tout d'abord par un effort de dédiablement des formes spirituelles qui fondent ce folklore. Le socio-anthropologue Lewis Ampidu Clorméus note en effet que « l'une des innovations principales de Jean Price-Mars est d'avoir imposé un discours ethno-sociologique qui situe le vodou haïtien au même niveau que n'importe quelle autre religion »⁶⁰. Invoquant la sociologie durkheimienne du fait religieux, Price-Mars a présenté les rites et coutumes du vodou comme les composantes d'une religion à part entière – à l'inverse d'un discours qui, à l'étranger comme en Haïti, en faisait la « preuve » d'une barbarie putative des « masses » haïtiennes⁶¹. Influencé entre autres par les travaux du folkloriste français Paul Sébillot (1843-1918), Price-Mars s'est tourné vers les chants, contes, légendes, proverbes, devinettes et autres produits de la tradition orale haïtienne pour, comme le dira encore L. A. Clorméus, « évacuer peu à peu la notion de “superstition”, négativement connotée, du lexique haïtien »⁶².

Naturellement, cette tentative d'évacuation donnera lieu à une rupture profonde vis-à-vis des travaux de Janvier et de Firmin qui, dans le but d'attester du progrès de la « civilisation » en

⁵⁹ Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, *op. cit.*, p. i.

⁶⁰ Lewis Ampidu Clorméus, « Jean Price-Mars et le vodou haïtien : quelques précisions à propos d'*Ainsi parla l'oncle* », in John Picard Byron, éd., *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*, Québec/Port-au-Prince, Presses de l'Université de Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p. 39.

⁶¹ C'était d'autant plus nécessaire que, depuis près d'un siècle, l'État haïtien s'attachait à criminaliser le vodou au moyen de lois et de « campagnes antisuperstitieuses » vouées à assujettir une population paysanne déjà profondément marginalisée. À ce propos, Laënnec Hurbon cite le Code rural (1826) du président Jean-Pierre Boyer (1818-1843), ainsi que divers articles du Code pénal promulgués à la même époque à l'encontre de la zombification, des sortilèges et même de la divination, avant d'ajouter : « Il ne suffit pas de dire que ces articles visent la sauvegarde d'une façade de “civilisation”, pour éviter le “dénigrement” aux yeux de l'étranger, ni que de toute façon le vodou a toujours été plus ou moins toléré par les hommes politiques qui recherchent leur propre protection contre les “faisceaux de sortilèges”. Il s'agit avant tout, à la fois d'éloigner le monde paysan du monde urbain-civilisé, et de renvoyer le vodou tout entier sur le registre de la sorcellerie, déjà redoutée par le paysan. [...] Le vodou tout entier réduit à la sorcellerie, c'est le paysan renvoyé à ses propres terreurs et tenu seul responsable de ses malheurs » (Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1987, p. 115).

⁶² Clorméus, « Jean Price-Mars et le vodou haïtien », *op. cit.*, p. 39.

Haïti, n'hésitaient guère à proclamer le déclin, voire la disparition imminente, de cet héritage culturel d'origine africaine⁶³. Au contraire, Price-Mars s'attachera à souligner la richesse de ces pratiques spirituelles pour en faire la source authentique d'une culture haïtienne à la fois ancestrale et en devenir, comme l'avait fait Marcelin avant lui en se réappropriant la notion esthétique de couleur locale.

Couleur locale et folklore paysan

En France, loin de passer inaperçue, la représentation de cette culture populaire sera considérée comme l'un des atouts majeurs des romans de Marcelin. Dans sa recension de *Thémistocle*, Horace Ayraud-Degeorge évoque des pages « pittoresques et saisissantes, telles que la visite au sectateur du dieu Vaudou et l'audition du *musicien*, cet oiseau mystérieux et divin, aux mélodies enchanteresses, qui vit dans les “mornes” inaccessibles, que l'on entend avec ravissement, mais que l'on ne voit jamais »⁶⁴. De même, Charles Foley se surprend à contempler « les habitudes, les croyances, les superstitions des habitants [qui] nous frappent par des contrastes pittoresques et par la plus étrange diversité »⁶⁵. La publication de *Mama*, l'année suivante, ne fera que confirmer la curiosité du lectorat parisien qui pourra lire dans *Le Matin* : « Si vous ne connaissez pas les effets des “trois gouttes” vous les apprendrez en lisant la *Vengeance de Mama* et vous frémirez. Vous admirerez non moins la virtuosité pittoresque de l'œuvre, le relief de la mise en scène, la vigueur des portraits, l'exactitude minutieuse de la couleur locale »⁶⁶. Marcel Daurian, de *La Voix nationale*, parlera à son tour « d'une peinture des plus exactes et des plus curieuses des mœurs

⁶³ Sur l'attitude de l'État et des élites vis-à-vis de la spiritualité populaire haïtienne au XIX^{ème} siècle, voir Kate Ramsey, *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 54-117.

⁶⁴ Ayraud-Degeorge, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre* », *op. cit.*, p. 2.

⁶⁵ Foley, « Frédéric Marcelin », *op. cit.*, p. 2.

⁶⁶ Jacques Grandchamp, « La 'Vengeance de Mama', par Frédéric Marcelin – 'Drame et satire politique' – Les 'Trois gouttes' », *Le Matin*, no. 6659, 20 mai 1902, p. 5.

haïtiennes » par laquelle « M. Marcelin nous promène avec lui dans des milieux ignorés, parmi des coutumes que nous ne soupçonnons pas », le tout étant « d'une couleur locale saisissante »⁶⁷. Même chose, enfin, pour Ayraud-Degeorge qui encensera lui aussi ces « pages [...] d'une saisissante couleur locale » parmi lesquelles figurent « des scènes de mœurs infiniment curieuses, des paysages vivement brossés, des portraits magistralement campés »⁶⁸. Prisée par le lectorat français, l'étrangeté « pittoresque » de *Thémistocle* et de *Mama* se cristallise ainsi dans l'expression d'un vocable tout aussi banal que nébuleux : celui de la « couleur locale »⁶⁹.

Avant de devenir l'un des lieux communs de la littérature de voyage, la couleur locale avait fait les grandes heures du romantisme français au début du XIX^{ème} siècle. C'est à cette époque que Vladimir Kapor situe l'apparition de ce qu'il nomme le « *topos* de deux couleurs locales [*topos of two local colors*] », en vertu duquel l'une s'apparenterait à un usage excessif de descriptions artificielles et d'éléments ornementaux, tandis que l'autre serait inscrite dans la syntaxe même du récit dont elle imprégnerait toute l'intrigue⁷⁰. Loin de disparaître avec l'essoufflement du mouvement romantique dans les années 1840 et 1850, cette dichotomie entre superficialité et profondeur persistera durant toute la seconde moitié du XIX^{ème} siècle – témoins la définition qu'en donnera le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1866-1877)⁷¹, ou encore ce

⁶⁷ Marcel Daurian cité dans Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁸ Horace Ayraud-Degeorge, « *La Vengeance de Mama*, roman haïtien, par Frédéric Marcelin », *L'Intransigeant*, no. 7983, 24 mai 1902, p. 2.

⁶⁹ Passée dans le langage courant au XIX^{ème} siècle, la couleur locale est une notion autrement plus complexe que son usage actuel ne pourrait le suggérer. Dans *Local Colour: A Travelling Concept*, Vladimir Kapor retrace avec brio l'évolution de ce concept protéiforme depuis son apparition dans le champ de la théorie picturale à la fin du XVII^{ème} siècle jusqu'à sa problématisation récente par les spécialistes en études postcoloniales, en passant par sa popularisation au début du XIX^{ème} siècle par les romanciers, dramaturges et poètes romantiques français, ou encore sa réappropriation par les écrivains du mouvement régionaliste américain à partir de la période dite de la « Reconstruction ». Or, s'il est un trait caractéristique de la notion de couleur locale qui ressort de cette étude, c'est son ancrage dans la (double) problématique de la représentation (et) de l'altérité, que cette dernière soit fantasmée ou observée. Voir Vladimir Kapor, *Local Colour: A Travelling Concept*, Bern, Peter Lang, 2009.

⁷⁰ Kapor, *Local Colour*, *op. cit.*, p. 120.

⁷¹ En voici un extrait : « On entend par *couleur locale* celle qui se manifeste principalement dans les détails de mœurs, d'usages, de costumes, dans certains idiotismes de langage sobrement et adroitement intercalés, dans un arrangement judicieux des mots et une résurrection pittoresque d'habitudes disparues ou étrangères à notre civilisation. La *couleur*

commentaire de l'un des fondateurs de la critique positiviste en France, Gustave Lanson, au dire duquel la « véritable couleur nationale s'insinue dans le style, pendant que l'écrivain pense à autre chose »⁷².

À partir du *Voyage en Espagne* (1843) de Théophile Gautier et du *Voyage en Orient* (1848) de Gérard de Nerval, cette dichotomie se traduira dans les récits de voyages par une polarisation du discours sur la diversité, le fantasme de l'authenticité venant supplanter l'idéal de vérité inauguré par Chateaubriand dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811)⁷³. Plutôt que de désigner un correctif aux stéréotypes et préjugés de l'imaginaire collectif, la couleur locale signale dès lors les regrets inavoués de voyageurs confrontés à la déperdition culturelle d'un monde en voie d'homogénéisation⁷⁴. Dans ce nouveau contexte mondial, la couleur locale devient

locale a pénétré tous les genres ; les livres les plus graves sont obligés de lui emprunter un attrait qu'elle ne refuse jamais à qui sait l'employer ; mais c'est au théâtre surtout que son rôle est devenu indispensable. Autrefois on s'en souciait peu. [...] Les modernes auront cette gloire d'avoir les premiers compris que le langage, les idées, les sentiments, le caractère ont leur vérité historique, et que l'individualité, la nationalité, l'originalité, ne sont pas tout entières dans le costume et dans la mise en scène. Les premiers qui parmi eux usèrent de la *couleur locale* en abusèrent. [...] Dans l'étrange effervescence des esprits, dans la confusion féconde des idées romantiques, l'absurde est souvent près du sublime ; mais à travers [...] toutes ces hyperboles et toutes ces fantaisies que des méchants imitateurs lançaient sans mesure et sans goût à tout propos, se glissaient les tons chauds et imprévus de la vérité historique reconquise par les maîtres dans son aspect général, sinon dans ses détails. L'excès étant calmé depuis longtemps, tout le monde comprend aujourd'hui ce que vaut la *couleur locale* [...]. Notre littérature compte peu d'ouvrages historiques empreints de *couleur locale* [...]. M. Michelet a compris toute l'importance de ce complément de la vérité ; au lieu de se borner à buriner de simples gravures comme ses devanciers, il a peint d'une pâte vigoureuse de remuants et saisissants tableaux. Chaque volume de son *Histoire de France* semble écrit pour démontrer que la *couleur* est à la composition et au style ce que la physionomie est à la ressemblance pour un portrait. M. Michelet a des imitateurs, mais ces derniers n'ont réussi pour la plupart qu'à faire du pittoresque ; or le pittoresque est un des moyens de la *couleur*, mais le moyen le plus facile et le moins intéressant. La *couleur locale* est de deux sortes, ou, si l'on aime mieux, s'emploie de deux façons différentes. "Tantôt, dit M. Choler, c'est une simple couche de peinture, un badigeonnage appliqué après coup sur une œuvre sans caractère, et c'est sous cette forme que les romanciers et les dramaturges en ont fait un si redoutable abus ; tantôt c'est une coloration générale, versée, infusée, pour ainsi dire, dans le poème, et qui s'y incorpore comme les riches nuances qui diaprent, grâce à un art perdu, les vitraux des vieilles cathédrales, comme le sang qui court à travers les veines, portant partout la vie et la force. Dans le premier cas, l'auteur ne fait que placer un transparent devant ses personnages, dans le second il les transporte eux-mêmes dans le milieu qui leur est propre." Inutile d'ajouter que la seconde méthode est seule digne d'attention ; mais, pour y arriver, il faut le secours de la science et l'inspiration du génie » (« Couleur », in Pierre Larousse, éd., *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris, Larousse et Boyer, 1869, p. 304).

⁷² Gustave Lanson, « Émile Deschamps et le Romancero. Étude sur l'invention de la couleur locale dans la poésie romantique », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6ème année, janvier 1899, p. 18.

⁷³ Kapor, *Local Colour*, *op. cit.*, p. 131-42.

⁷⁴ En témoigne ce propos de Gustave Flaubert qui, dans une lettre de 1849, déclare qu'« Alexandrie est trop mélangée d'Européens pour que la couleur locale y soit bien pure » (Gustave Flaubert, « Lettre à sa mère, 2 décembre 1849 », in Gustave Flaubert, *Correspondance*, édité par Jean Bruneau, vol. 1, Paris, Gallimard, 1873, p. 545).

finaleme nt synonyme de *culture locale*, au sens où Jules Michelet – à la suite de Johann Gottfried von Herder – l’entendait, c’est-à-dire d’un ensemble de mœurs, de croyances et de traditions ancrées dans un terroir et constitutive de l’« originalité distinctive » d’un peuple et d’une nation donnés⁷⁵.

La conception que Marcelin se fait de la couleur locale découle justement de cette affinité particulière au terroir. Bien avant de revendiquer l’usage de cette notion dans *Autour de deux romans* pour en faire l’un des piliers de son projet romanesque, l’auteur avait déjà souligné l’importance de ce rapport entre milieu naturel et formes culturelles dans l’élaboration d’une littérature qui fût expressément nationale. De fait, le premier ouvrage de Marcelin, *Ducas-Hippolyte* (1878), hommage livresque rendu à son ami poète disparu, contient la formulation de ce lien organique entre couleur et culture locales, lequel servira de base à l’esthétique réaliste de ses romans :

Ceux qui connaissent nos usages créoles, reconnaîtront dans Ducas-Hippolyte un observateur exact qui, à ce titre seul, sans parler de ses autres qualités, mériterait l’attention du public. Notre poète avait à un très-haut degré le don de la couleur locale ; toutes ses œuvres en portent l’empreinte, et c’est surtout par là que la plupart d’entre elles vivront. Que manque-t-il le plus souvent à nos écrivains ? L’esprit humain est exigeant et quand on écrit sous le ciel d’Haïti, il se croit le droit de demander que l’inspiration se colore des reflets éclatants que donnent ses chauds rayons. En face de cette nature pittoresque, de cette civilisation embryonnaire, de ce peuple si curieux à observer, il demande que le poète s’assimile toutes ces nuances, et s’en forme une palette originale⁷⁶.

Pour Marcelin, la couleur locale demeure liée à une (double) problématique de la représentation (et) de l’altérité. Mais elle ne consiste plus, comme c’était le cas chez les écrivains et voyageurs

⁷⁵ Jules Michelet, *Le peuple*, Paris, Hachette, 1846, p. 263. Sur la notion de peuple chez Michelet, voir Jean-Marie Paul, « Le peuple et la France chez Michelet », in Jean-Marie Paul, éd., *Le peuple, mythe et réalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 89-104.

⁷⁶ Frédéric Marcelin, *Ducas-Hippolyte. Son époque, ses œuvres*, Havre, A. Lemale, 1878, p. 293

français, en une projection de fantasmes exogènes et exotiques destinées à consolider les valeurs hégémoniques d'une culture dominante ou « regardante » – pour reprendre l'expression de Daniel-Henri Pageaux⁷⁷. Au contraire, elle marque la revendication patriotique d'une forme de droit à l'image que Marcelin admire tout particulièrement dans les écrits de Ducas-Hippolyte qui avait « ce don d'observation » et qui « eût créé, si la mort ne l'avait frappé trop tôt, cette littérature nationale » imprégnée de « [n]os usages, nos mœurs, ces contes légendaires qui ont bercé notre enfance »⁷⁸.

Face aux récits sensationnalistes des voyageurs et aux théories racistes des savants, la littérature nationale « couleur locale » œuvrerait donc à la protection et à la promotion d'un patrimoine culturel mésestimé, à commencer par ces « usages », « mœurs » et « contes légendaires » associés au monde rural haïtien. Dotée d'une fonction à la fois esthétique et politique, elle traduirait un geste de réappropriation du regard de l'autre grâce auquel l'auteur haïtien, reprenant possession de son corps et de son univers référentiel, pourrait enfin dicter les termes de leur représentation. Vu sous cet angle, le concept de couleur locale s'apparente davantage à un effort de décolonisation du discours sur la société haïtienne qu'à une tentative d'authentification du discours romanesque – même si nous verrons par la suite qu'il prétend aussi faire cela. Empreinte d'une culture locale pour ainsi dire indélébile, la littérature nationale se construit alors comme l'espace privilégié d'une écriture autoethnographique visant à renvoyer les discours littéraires et scientifiques d'un occident qui se pense et se construit par les dictats de son imaginaire projetant.

⁷⁷ Le comparatiste explique en effet que, « parmi tous les langages symboliques dont une société dispose pour se dire et se penser [...] l'image en est un, qui a pour fonction de dire les relations interethniques, interculturelles, relations moins effectives que repensées, rêvées entre la société qui parle et qui regarde et la société regardée » (Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Paris, Armand, Colin, 1994, p. 61-62).

⁷⁸ Marcelin, *Ducas-Hippolyte, op. cit.*, p. 347.

La critique n'a pas manqué de relever cette dimension anthropologique des romans de Marcelin. Dès 1911, le pédagogue, poète et diplomate haïtien Duraciné Vaval, reproduisant mot pour mot le commentaire de Charles Foley cité plus haut, avait même déploré que la trame de *Thémistocle* « se perd[e] au milieu [d'une] surabondance de détails ethnographiques »⁷⁹. Plus récemment, L.-F. Hoffmann a noté que les « descriptions que font les romanciers de la vie paysanne », y compris celles que fournit Marcelin, « cadrent [...] avec celles que l'on trouve dans les travaux des sociologues, économistes, anthropologues qui se sont penchés sur la question »⁸⁰ ; quelques années plus tard, le critique ira même jusqu'à affirmer que, « [p]our Marcelin, la littérature en Haïti ne peut être [...] qu'une branche en somme des sciences humaines »⁸¹. Auteur d'une lecture sensiblement plus sophistiquée, J. Jonassaint estime que cette dimension anthropologique serait une caractéristique typique des romans réalistes haïtiens – ceux de la première moitié du XX^e siècle tout au moins – qui s'expliquerait par le fait que, « face à l'espace caribéen [...] l'écrivain haïtien [...] doit composer avec toutes les langues et les formes qui traversent son espace (de représentation), mais aussi établir des ponts entre les sémiotiques indigènes et allogènes » ; c'est cette « exigence esthétique » qui, en définitive, « abouti[rait] à une tension entre raconter et expliquer (ou mieux interpréter) » et qui ferait « basculer continuellement le récit dans le commentaire [...] et le texte [...] vers l'encyclopédique, plus précisément l'ethnographique »⁸².

Loin de faire exception à la règle, *Thémistocle* inaugure cette tendance anthropologisante du roman réaliste haïtien. Là aussi le narrateur se fait l'observateur et l'interprète d'un espace et d'une culture dont les formes demeurent plus ou moins étrangères au narrataire, qu'il soit français

⁷⁹ Duraciné Vaval, *La littérature haïtienne. Essais critiques*, Paris, E. Sansot & Cie, 1911, p. 110.

⁸⁰ Hoffmann, *Le roman haïtien, op. cit.*, p. 239.

⁸¹ Hoffmann, *Frédéric Marcelin, op. cit.*, p. 55.

⁸² Jonassaint, *Des romans de tradition haïtienne, op. cit.*, p. 129-130.

ou haïtien. De plus, comme le rappelle Daniel Desormeaux dans sa récente édition critique de l'ouvrage, Marcelin croit en la « véridicité de son roman », dont il ne cesse d'ailleurs de « défend[re] la valeur documentaire [...] (ce que l'ethnographie haïtienne va reconnaître quelques années plus tard) »⁸³. L'une des forces de son réalisme, c'est justement de donner à voir une image d'Haïti que le lectorat français, dont l'imaginaire est saturé de récits légendaires sur les mœurs barbares du pays, n'a que rarement – voire jamais – eu l'occasion d'observer. Mais ce n'est pas tout puisque, comme le note encore D. Desormeaux, en invitant ses compatriotes à porter un nouveau regard sur les campagnes d'Haïti, « au-delà du temps et de l'événementiel » du pouvoir, il « réoriente son œuvre vers une mission [...] plus ouverte à la contemplation anthropologique de l'âme haïtienne »⁸⁴.

Pour en attester, il convient de revenir sur l'épisode de cette excursion champêtre au cours de laquelle Épaminondas et Hodelin partent à la découverte de ce « pays en dehors » perché sur les reliefs de l'île. À l'issue d'une journée de marche et d'un joyeux « barbacco »⁸⁵ sur les bords de la rivière de Kenscoff, les voyageurs arrivent enfin à Furcy où ils font la rencontre de leur hôte, le père Tout-Puissant, un « vieillard, revêtu du traditionnel sarrau de toile bleue, le pantalon retroussé jusqu'à la cheville, les pieds nus »⁸⁶. Après s'être enquis de la santé de ce vieil ami et de sa famille, Hodelin, suivi de ses compagnons de voyage, se dirige vers le dortoir que l'on a soigneusement préparé dans le but de les y recevoir. C'est alors que, soudainement, le temps semble s'arrêter :

⁸³ Desormeaux, « Introduction », *op. cit.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁵ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 169. Dans son édition critique du texte, D. Desormeaux indique que ce mot d'origine amérindienne – qui désigne une viande rôtie – est aussi employé, par extension, pour signifier « une fête en plein air où l'on mange copieusement » (Frédéric Marcelin, *Thémistocle Épaminondas Labasterre*, texte établi et présenté par Daniel Desormeaux, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2017, p. 277n).

⁸⁶ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 170.

la vie s'écoula ainsi, de ce dimanche-là au vendredi matin, jour fixé pour le départ, paisible, sans soucis, dans ce cadre merveilleux, comme une trop courte idylle...

On se levait de grand matin, dès cinq heures. Déjà les deux femmes, tandis que les voyageurs faisaient leurs ablutions, achevaient de piler le café dans le mortier de gaïac : les coups de pilon, symétriquement espacés, s'accrochaient pour mourir aux renflements du paysage. Un instant après, le breuvage fumait, doré, plutôt roux que noir, dans le grand pot de faïence bariolée. On remplissait les verres et on sucrant avec le rapadoux de Mirebalais. [...] Le café pris, on partait en excursion pour revenir à midi déjeuner. De une heure à deux, on faisait la sieste. On repartait après pour rentrer dîner à la nuit tombée. On causait ensuite tout en grillant quelques cigarettes dont les feux piquaient de points d'or l'obscurité de l'ajoupa. [...] Encore une idée de M. Hodelin : il mettait la petite lampe d'huile dans le dortoir, disant qu'à la campagne rien n'était plus doux pour converser que de demeurer dans la nuit parfumée, sans lumière importune⁸⁷.

À Furcy, tout se passe comme si le temps de la narration devait laisser place au celui de l'observation et, donc, de la description. Le compte rendu de cette « trop courte idylle » se présente ainsi sous la forme d'un carnet de bord dans lequel le voyageur n'aurait pris la peine de noter que les gestes et activités du quotidien – du café matinal aux conversations nocturnes en passant par le déjeuner et la sieste de l'après-midi. Face à l'étonnante simplicité de la vie paysanne, le narrateur se désintéresse quelque peu du paysage – dont il n'a pu détourner le regard jusqu'alors – pour se concentrer un instant sur la réalité humaine de ce petit bout de monde où la vie suit son propre rythme, en contretemps des secousses de la frénésie urbaine. Mais c'est encore lorsque les excursionnistes font la rencontre d'un autre vieillard que se précise cette focalisation sur le mode de vie paysan.

Par deux fois au cours de leurs escapades quotidiennes, les voyageurs font halte dans une forêt de pins pour s'y restaurer, profitant de ce moment de répit pour s'entretenir avec les « paysans qui y viennent faire ces légers margotins que leurs femmes vendent le samedi à la ville »⁸⁸. Parmi ces derniers se trouve le père Boniface, « un homme de soixante-quinze ans environ, peut-être

⁸⁷ *Ibid.*, p. 173-74.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 176.

davantage, vigoureux et alerte comme le sont généralement tous les montagnards de cette région, grâce à l'air qu'ils respirent, à la vie active qu'ils mènent, grâce surtout au peu de tafia qu'ils boivent »⁸⁹. Mais plus que cette hygiène de vie impeccable (qui n'est pas sans évoquer le discours médical de Janvier), c'est le « bon sens pratique » et le « langage honnête et simple » de ce paysan qui intrigue Hodelin et le pousse à engager la discussion⁹⁰. Aux questions de ces « messieurs de la ville » curieux de connaître le secret de sa santé de « jeune homme », le père Boniface rétorque qu'il la doit à son « contentement », à ses « belles récoltes de maïs », à son « café [qui] s'est vendu à bon prix », à son nouveau « bourriquet [...] qui ne [lui] a pas coûté trop cher » ; bref, il la doit au fait qu'il est heureux, « [a]bsolument heureux »⁹¹. Si cette philosophie de vie paraît reproduire le cliché d'un « bon sauvage » tout droit sorti de l'imaginaire le l'écrivain bourgeois, elle révèle aussi entre les lignes un principe fondamental de la culture paysanne en Haïti : celui de l'autosuffisance.

Certes, chez le vieillard du roman, cette recherche d'autonomie s'explique en partie par des malheurs passés qu'il ne tarde pas à conter aux deux citadins. Ce récit, c'est celui de sa participation forcée à une guerre civile placée sous le signe de « régénération » nationale, pratique que Marcelin ne cessera de dénoncer tout au long de sa vie et de son œuvre⁹². Mais le désir d'isolement résultant de son enrôlement traduit un idéal plus profond, indépendant voire antérieur à cette pratique. Car depuis qu'il a « jet[é] dans la cour de la caserne [s]a tunique de soldat » puis

⁸⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 176-77.

⁹¹ *Ibid.*, p. 177-78.

⁹² À propos de cette pratique répandue au XIX^{ème} siècle, l'anthropologue Michel Laguerre souligne que « [l]a paysannerie était en position de faiblesse. En plus d'être enrôlés dans l'armée en échange d'un maigre salaire et de travailler gratuitement pour les officiers, ceux qui appartenaient au corps non rémunéré de la Garde nationale pouvaient se voir forcés à rejoindre les troupes à tout moment pour marcher sur Port-au-Prince afin de déposer un gouvernement ou combattre les insurgés. Tandis qu'ils remplissaient ces fonctions, le plus souvent sans salaire, il ne leur restait que peu de temps à consacrer à leurs activités agricoles et commerciales [*The peasantry was in a weak position. In addition to being enrolled in the army for a meager salary and working for officers for free, those who belonged to the unpaid National Guard could be forced to join the troops at any time to march toward Port-au-Prince in order to depose a government or to fight against the insurgents. While providing these services, typically without pay, they had little time left to devote to their agricultural projects and their trades*] (Michel Laguerre, *The Military and Society in Haiti*, London, Macmillan, 1993, p. 38).

« repris le chemin de [s]a montagne », depuis qu'on l'a « laissé tranquille » et qu'il ne se soucie plus même du « nom du régénérateur qui siège actuellement au Palais National », le père Boniface se dit heureux, car il sait que « le soleil qui fait mûrir les fruits de [s]on jardin n'a pas perdu sa chaleur, que la source qui sort de [son] rocher n'est pas tarie... » ; et le patriarche de conclure : « Que me faut-il de plus ? [...] Quand nos jeunes gens sont tentés, je suis là, et je leur crie : “Gardez-vous de vous en mêler. Les affaires des villes ne sont pas nos affaires !”. Et ils m'écoutent »⁹³.

En plus de confirmer l'existence d'un profond clivage politique et culturel entre villes et campagnes, le père Boniface expose ici les fondements d'un système d'organisation sociale caractéristique de sa communauté. C'est ce que le sociologue et anthropologue Jean Casimir appellera le « système de contre-plantation », défini comme un espace socioculturel situé en dehors du régime politique, économique et culturel des classes dominantes⁹⁴. Issu du marronnage dont il constitue en quelque sorte l'aboutissement, ce système aurait connu son plein essor au XIX^e siècle, lorsque les anciens captifs se réfugièrent dans les montagnes du pays pour s'y construire un mode de vie et de pensée en marge d'une économie plantationnaire que s'efforçait de rétablir la nouvelle oligarchie haïtienne. Il existe donc une généalogie directe entre marronnage, paysannerie et culture nationale en Haïti – ce que Johnhenry Gonzalez démontrera dans son récent ouvrage, *Maroon Nation*⁹⁵.

⁹³ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 178-79.

⁹⁴ Voir Jean Casimir, *La Caraïbe: une et divisible*, Port-au-Prince, CEPALC, 1991.

⁹⁵ Au dire de l'historien, l'« autosuffisance rurale était le principe fondamental qui caractérisait les luttes, la manière de penser et les réussites économiques des premiers Haïtiens [...]. En plus de la création d'un nouvel État-nation et de l'abolition légale de l'esclavage, la Révolution haïtienne a donné lieu à un système de petite agriculture libre et décentralisée à l'origine d'une croissance démographique sans précédent. [...] Des groupes successifs de dirigeants ont exigé que les anciens esclaves continuent leur culture intensive du sucre et du café pour l'exportation, mais les masses ont refusé cette forme de confinement légal et de travail forcé. Des milliers d'entre eux ont fui en direction de la campagne, où ils ont créé de nouvelles communautés et se sont mis à produire de la nourriture. Les premiers paysans d'Haïti sont parvenus à cultiver des récoltes exceptionnelles de maïs, de haricots, de riz, de millet, de bananes, de patates douces, de manioc et d'ignames. Cette terre sur laquelle un peuple entier avait souffert de la faim pendant des périodes d'esclavage et de guerre avait été transformée en une sorte d'immense potager tropical produisant d'importants surplus de nourriture en échange d'une somme de travail relativement modérée. [...] [L]a société rurale d'Haïti en est venue à ressembler à une version beaucoup plus vaste et retranchée des communautés marronnes

C'est ce lien historique que Marcelin établit – sans le savoir peut-être – en passant d'une exploration fictionnelle des campagnes haïtiennes à une exposition littéraire des connaissances ethnographiques qui fondent cette exploration. Alors que ses personnages s'enfoncent dans les profondeurs du monde rurale, le romancier rompt le fil de la narration pour conter à ses lecteurs une légende bien connue de la population locale : celle de « l'oiseau musicien ». Déjà, dans *Ducas-Hippolyte*, il avait cité un texte de son ami poète dans lequel il était question de ce « fameux Musicien », rencontré dans les mornes du Trou-d'Eau, à l'est de la capitale⁹⁶. Or tout porte à croire que le romancier s'est inspiré des observations du promeneur pour reproduire le chant virtuose de ce « musicien [...] en scène », avec sa « cascade de notes vives, légères, cristallines », ses « soupirs d'amour et de volupté, cris de rage et de fureur tragique », son « feu d'artifice, dans une inspiration lyrique, [qui] tourne sur lui-même, fulgurant et rapide [...] dans un dernier éclat, dans une dernière fusée »⁹⁷.

d'esclaves fugitifs qui sont apparues dans l'ensemble des Amériques au sein de territoires accidentés et marginaux aux alentours des plantations coloniales esclavagistes. [...] Même si l'État pouvait compter sur la force de son armée, le peuple a résisté avec acharnement à l'impôt au moyen de subterfuges et d'une autosuffisance déterminée, ce qui tendait vers une autarcie autonome rurale. En produisant une grande partie de ce dont ils avaient besoin pour survivre [...], les masses haïtiennes ont lutté pour vivre et travailler selon leurs propres termes [*Rural self-sufficiency was the guiding principle that characterized the struggles, outlook, and economic achievements of the early Haitians (...). In addition to the creation of a new nation-state and the legal abolition of slavery, the Haitian Revolution gave rise to a free system of decentralized, small-scale agriculture that allowed for unprecedented demographic growth. (...) Successive groups of rulers demanded that the former slaves continue to intensively cultivate sugar and coffee for export, but the masses refused to accept legal confinement and forced labor. Thousands fled into the countryside, where they created new communities and took up food production. Haiti's early farmers succeeded in growing bumper crops of corn, beans, rice, millet, bananas, sweet potatoes, manioc, and yams. A land whose people had suffered years of hunger during periods of slavery and war had been turned into a kind of immense tropical kitchen garden that produced rich surpluses of food in exchange for relatively moderate outputs of labor. (...) Haitian rural society came to resemble a vastly larger and more entrenched version of the maroon communities of runaway slaves that emerged throughout the Americas in rugged and marginal territories surrounding zones of colonial slave plantations. (...) Although the state could rely on the force of its military, the populace fiercely resisted taxation through subterfuge and determined self-reliance, which tended toward rural autonomic autarky. By producing much of what they needed to survive (...), the Haitian masses struggled to live and work on their own terms*] (Johnhenry Gonzalez, *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti*, New Haven, Yale University Press, 2019, p. 3-9).

⁹⁶ Marcelin, *Ducas-Hippolyte*, op. cit., p. 219.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 183-84.

Outre l'effet synesthésique de sa grammaire musicale, ce passage sert surtout de prélude – voire de prétexte – au discours anthropologique de Marcelin. Et là encore, il s'appuie sur les remarques de Ducas-Hippolyte qui, bien qu'ayant entendu chanter l'oiseau légendaire, regrettait de n'en avoir pas vu un seul spécimen au cours de ses excursions : « Les gens d'ici vous disent qu'on n'a jamais pu en prendre ; ils disent même que, du temps de l'esclavage, les colons excitèrent leurs nègres à leur faire la chasse, en promettant la liberté à ceux qui en prendraient ; mais les pauvres nègres n'y purent jamais parvenir »⁹⁸. Soucieux d'authentifier le réel de son texte, le romancier-ethnographe incorporera ce fragment d'histoire orale à sa description de l'animal mystérieux, et c'est ainsi que l'anecdote de cette cruelle invisibilité donnera lieu à un véritable récit des origines :

Les paysans disent du *musicien* : le magicien. Non pas seulement pour la magie de son chant, mais parce qu'il se dérobe absolument à la vue. On l'entend, on ne le voit jamais. La légende affirme qu'il n'en fut pas toujours ainsi. À l'époque où l'île n'était pas connu des rapaces étrangers, à l'époque où les aborigènes l'habitaient dans la paix et les fêtes, où les oiseaux ne regardaient pas l'homme comme leur plus cruel ennemi, le *musicien*, non seulement ne se dérobait pas, mais, entouré d'amour et d'admiration, presque l'objet d'un culte, prenait part presque à toutes les solennités nationales. Les joies de ce peuple primitif étaient, comme on le sait, religieuses et champêtres. Son existence de chaque jour n'était qu'un hymne en l'honneur du Dieu simple, bon, qui lui faisait la vie insoucieuse sous ce ciel enchanteur qu'était Haïti. Dans les forêts, à l'ombre des grands arbres où il se plaisait à chanter ses louanges, à parer ses autels rustiques des plus belles fleurs et des plus beaux fruits de la saison, le *musicien*, se posant sur la branche de *tcha-tcha* fleurie, entonnait son chant d'allégresse. Lorsque le peuple était en deuil, lorsqu'on pleurait un être beau, jeune, enlevé prématurément par la mort aux joies de la danse, son unique souci ici-bas, ou encore la maturité d'un sage dont l'expérience était pour tous un trésor inestimable, l'oiseau divin, sous les cathédrales des forêts, gémissait avec lui. Il était de toutes les fêtes, de toutes les joies, de toutes les larmes. Ici seulement, dans l'île, on le trouvait⁹⁹.

⁹⁸ Ducas-Hippolyte cité dans Marcelin, *Ducas-Hippolyte, op. cit.*, p. 219.

⁹⁹ Marcelin, *Thémistocle, op. cit.*, p. 184-85.

Pour Marcelin, la restitution de ce mythe ne constitue pas seulement une occasion de revenir sur les pratiques spirituelles des peuples indigènes de la Caraïbe. Après l'évocation de cette idylle pastorale vient en effet le douloureux récit de leur annihilation par les colons européens, puis celui de tout un peuple esclavisé qui n'aura d'autre choix que de vouer un nouveau culte à l'animal convoité :

Quand elle fut conquise, que les insulaires, expirant dans le travail des mines, ne vinrent plus sous bois adorer leur Dieu, le *musicien* gagna les mornes inaccessibles. Durant quelques temps, il y pleura le peuple dont il fut le chantre. Ses cris ne furent plus qu'une monotone et plaintive lamentation. On put croire que toutes ses cordes étaient brisées, à l'exception de celle de la douleur. Puis l'oubli, ce vainqueur éternel, vint. L'oiseau chanta de nouveau comme à l'époque où la race exterminée l'écoutait encore. Ce n'était plus Quisqueya, ce n'était plus Hispaniola, c'était Saint-Domingue, l'orgueilleux édifice colonial que la sueur, le sang, les os de l'Africain, bons matériaux, élevaient chaque jour plus haut... Les maîtres alors rêvèrent, pour charmer leurs loisirs voluptueux et sanguinaires, de domestiquer le *musicien*. Ils promirent la liberté à ceux de leurs esclaves qui pourraient en capturer. Aucun ne réussit, car l'oiseau défendit son indépendance mieux que les hommes n'avaient su : il devint absolument invisible. C'est depuis cette époque qu'on l'entend et qu'on ne le voit pas¹⁰⁰.....

En tant que récit des origines, ce conte a pour fonction première d'expliquer la métamorphose du « *musicien* » en « magicien » et, par suite, d'élucider le mystère de cette invisibilité qui confère son caractère mythique à l'animal. Cependant, comme le rappelle le philosophe Jean-Luc Nancy, les mythes ont aussi pour fonction d'« opér[er] les partages et les partitions qui distribuent une communauté, qui la distinguent pour elle-même »¹⁰¹. Tout se passe donc comme si Marcelin invitait ses compatriotes à se rassembler autour de ce fragment du folklore paysan où se mêlent passé indigène, expérience coloniale et mémoire de l'esclavage pour reconstruire l'âme historique de la nation haïtienne. L'oiseau de la fable, telle la représentation allégorique d'un idéal de liberté

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰¹ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgeois, 1986, p. 128.

dans lequel devrait se reconnaître le peuple haïtien tout entier, permet alors au romancier de revenir sur les origines marronnes de la nation à travers les survivances de son imaginaire dans la culture paysanne¹⁰².

Tout juste après ce rapprochement entre marronnage et paysannerie, Marcelin franchit en effet un nouveau seuil dans son ethnographie littéraire des campagnes haïtiennes en exposant ses lecteurs aux rites plus ou moins fantasmés d'une cérémonie vodou. Après s'être aventuré dans les hauteurs de l'île pour y découvrir un mode de vie et d'organisation résolument autonome, l'auteur poursuit son recensement fictionnel des us et coutumes de la communauté paysanne en sondant cette fois-ci les profondeurs virtuellement impénétrables de ses croyances et pratiques spirituelles. Dans le contexte national d'une stigmatisation et d'une criminalisation croissantes de la communauté vaudouïsante, la reproduction romanesque d'une telle scène va provoquer un scandale sans précédent. Dans sa recension de *Thémistocle*, G. Sylvain s'indignera alors de la façon dont « M. Marcelin, comme une bonne malice à l'adresse du catholicisme, s'est ingénié à parer des couleurs de la poésie le répugnant spectacle que sont les danses du Vaudoux. La description est jolie, mais il est à peine besoin de dire qu'elle est toute de fantaisie »¹⁰³. Ironie du sort, après avoir été attaqué pour son tableau *trop* réaliste de la petite bourgeoisie port-au-princienne, l'auteur se voit reproché un excès de « fantaisie » visant prétendument à masquer la réalité d'un « spectacle répugnant ». Comme nous allons le voir, ce scandale littéraire résidait en

¹⁰² S'agissant de la postérité du marronnage, J. Gonzalez affirme qu'« Haïti représente l'unique exemple d'une nation marronne, [...] un lieu dans lequel ce phénomène a fini par caractériser le pays tout entier. Les structures sociales et stratégies économiques caractéristiques du marronnage n'ont jamais disparu en Haïti. Les villages de montagne isolés, les sociétés secrètes, le vol de produits agricoles, les jardins cachés et la contrebande ont existé tout au long de l'histoire haïtienne [*Haiti represents the only example of a maroon nation, (...) a place in which the phenomenon came to characterize the entire country. The social patterns and economic strategies characteristic of marronnage never disappeared in Haiti. Remote mountain settlements, secret societies, predial larceny, hidden gardens, and contraband trade have been present at every point in Haitian history*] (Gonzalez, *Maroon Nation*, *op. cit.*, p. 12).

¹⁰³ Sylvain, « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre* », *op. cit.*, p. 29n.

fait moins dans le souci d'une représentation factuelle de la liturgie vodou que dans la question même de sa représentabilité.

* * *

Teintée de paternalisme bourgeois et de nostalgie moderniste, le discours que Marcelin tient sur la culture paysanne recèle d'importantes contradictions. Tout en espérant le développement d'un modèle d'agriculture capable de relever l'économie générale du pays, l'auteur a parfois fait mine de déplorer les inévitables transformations que ce modèle devait inévitablement engendrer chez les populations rurales. C'est cette même ambivalence que l'on retrouve dans le roman où la rencontre avec le père Boniface se conclue sur un débat entre Hodelin et Épaminondas concernant le besoin de sortir le paysan haïtien « de son apathie » et de le « forc[er], pour son bonheur, et malgré lui, à emboîter le pas » pour « lanc[er] le pays dans la civilisation »¹⁰⁴. Plutôt que de traiter cette ambivalence comme une insurmontable contradiction, il serait toutefois plus judicieux d'envisager la position de Marcelin à partir d'une conception particulière de son effort de *revalorisation culturelle*, c'est-à-dire à partir d'une amphibologie qui, à défaut de concilier sa vision romantique des mœurs paysannes avec son projet de modernisation de l'agriculture, permettrait au moins d'examiner l'ambiguïté de son discours sur les pratiques religieuses du peuple haïtien.

Quelques années avant la parution de *Thémistocle*, en pleine vague de persécutions religieuses, Marcelin s'en était pris aux observateurs étrangers qui se plaisaient à faire de la « sorcellerie » la cause première de tous les crimes perpétrés en Haïti, soulignant avec quelle

¹⁰⁴ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 180.

hypocrisie on oubliait de mentionner que les mêmes drames se déroulaient dans des pays dits « civilisés » sans qu'on invoquât pour autant le fétichisme en guise d'explication. Contrairement à bon nombre d'intellectuels haïtiens, Marcelin ne niait pas l'existence même de telles croyances ; au contraire, il s'était empressé de dénoncer l'action de certains compatriotes, « scélérats, souvent venus des villes », profitant de la « simplicité » du paysan pour « le conduire au crime, pour leurs propres fins, sous couleur d'idolâtrie »¹⁰⁵. Doutant de la capacité de l'Église catholique à éradiquer de telles pratiques, Marcelin proposait donc d'ouvrir les campagnes haïtiennes aux étrangers afin que ces derniers vinsent participer à la « moralisation » de la paysannerie¹⁰⁶. Paradoxalement, cette approche pragmatique de la *revalorisation culturelle* du terroir haïtiens allait donner lieu à une surprenante entreprise de réhabilitation du vodou dans l'univers de ses romans.

Vodou, race et anthropologie

Avant d'analyser le traitement du vodou dans l'œuvre de Marcelin, il n'est sans doute pas inutile de faire un détour par les discours qui, en Haïti comme à l'étranger, en ont déterminé la construction et l'évolution dans l'imaginaire anthropologique du XIX^{ème} siècle. D'autant que sa pratique occupe une place centrale dans l'histoire du peuple haïtien et touche au plus profond de ses origines marronnes. Comme le rappelle Laurent Dubois dans un bref exercice de méditation

¹⁰⁵ Marcelin, *Une évolution nécessaire*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁶ Le propos de Marcelin est sans détour : « Le fait est que si le paysan haïtien est encore superstitieux, sa superstition trouve un aliment dans le catholicisme même. Son imagination vive, enfantine, n'a peut-être pas là le correctif sévère qu'il lui faudrait pour réagir contre le rite africain, enclin qu'il est à les confondre tous deux. Il n'est pas rare, en effet, de le rencontrer catholique fervent et pratiquant tout en restant attaché au culte des ancêtres. L'un lui semble la contrefaçon de l'autre et on n'est pas sûr que pour lui la contrefaçon ne soit le catholicisme. [...] Ce qui a manqué jusqu'ici à nos campagnes, c'est l'exemple. Le prêtre catholique est impuissant à le donner, matériel et tangible, comme il convient à ces simples. Il prêche sans doute le travail. Où est le champ qu'il aensemencé, où sont les récoltes, fruit de sa sueur et de sa peine ? L'émulation ne saurait sortir de son action. Hélas ! à côté de lui, au-dessus de lui, vit le *papa loi* [i.e. le prêtre vodou], roublard et cynique, qui, exploitant le crédule paysan, dressant autel contre autel, demande, sans vergogne, qu'on nourrisse et entretienne son culte comme celui du voisin. [...] De braves familles, vivant au milieu d'eux, donnant l'exemple d'une génération féconde, forte et prospère, honorant le travail, trouvant le bonheur dans l'union et dans le respect de la morale, viendraient *illustrer* la parole du prêtre, dépourvue de sanction jusqu'ici » (*ibid.*, p. 26-28).

historiographique : « L’histoire du vodou fait partie d’une histoire à travers laquelle les esclaves objectifiés de Saint-Domingue sont devenus les citoyens d’Haïti [*The history of Vodou is part of history through which the objectified slaves of St. Domingue became citizens of Haiti*] »¹⁰⁷. Il est donc difficilement envisageable d’évoquer le passé du peuple haïtien sans y inclure les croyances et pratiques spirituelles qui lui ont donné naissance, à commencer par cette célèbre cérémonie du Bwa-Kayiman qui, dans la soirée du 14 août 1791, aurait mis le feu aux poudres de la Révolution haïtienne¹⁰⁸.

À l’issue de cet épisode fondateur où le vodou était venu porter les espoirs de liberté et d’indépendance de tout un peuple¹⁰⁹, les élites haïtiennes se retournèrent rapidement contre cet héritage africain jugé néfaste à la marche du progrès en Haïti¹¹⁰. J. Casimir explique en effet que

¹⁰⁷ Laurent Dubois, « Vodou and History », *Comparative Studies in Society and History* vol. 43, no. 1, janvier 2001, p. 95.

¹⁰⁸ C’est là, comme le rappelle C.L.R. James, que le grand prêtre « [Dutty] Bookman donna les dernières instructions puis, après des incantations vodou [...], éperonna ses adeptes avec une prière en créole qui, comme tant de paroles prononcées en de pareilles occasions, est restée gravée dans les mémoires [*(Dutty) Boukman gave the last instructions and, after Voodoo incantations (...), he stimulated his followers by a prayer spoken in creole, which, like so much spoken on such occasions, has remained*] » (C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2ème ed., New York, Vintage Books, 1989 [1963], p. 87). Sous l’impulsion des travaux de L.-F. Hoffmann, certains critiques et historiens ont remis en question la véracité historique de l’événement, n’y voyant guère plus qu’un mythe né, paradoxalement, de la plume d’un colon et médecin de plantation à Saint-Domingue (Léon-François Hoffmann, « Histoire, mythe et idéologie : le serment du Bois-Caïman », in *Haiti : lettres et l’être*, Toronto, Éditions du GREF, 1992, p. 267-301). Cependant, la plupart des spécialistes s’intéressant à la place du vodou dans la lutte engagée par les esclaves révoltés s’accordent à dire, à l’instar de l’historien David Geggus, que « les croyances magico-religieuses ont servi à mobiliser la résistance et à nourrir une mentalité révolutionnaire [*magico-religious beliefs served to mobilize resistance and foster a Revolutionary mentality*] » (David Geggus, « Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* vol. 28, janvier 1991, p. 48). En outre, L. Dubois affirme que la cérémonie du Bwa-Kayiman constitue « un symbole de ce rassemblement de “nations” [africaines] en quête de liberté, rassemblement qui est évoqué de nos jours par des *oungans* (prêtres) et demeure fortement représenté dans la structure même de la religion [*a symbol for the gathering of “nations” in the pursuit of freedom, a gathering which is evoked by oungans (priests) today and powerfully represented in the structure of the religion itself*] » (Dubois, « Vodou and History », *op. cit.*, p. 94).

¹⁰⁹ Sur cet épisode de l’histoire d’Haïti, voir entre autres Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, p. 93-94, 104-105 ; Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 29-30 ; ou encore Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 99-102.

¹¹⁰ C’est Toussaint Louverture, en sa qualité de lieutenant-gouverneur de Saint-Domingue, qui inaugure cette période de répression en interdisant les danses « vaudoux » et autres assemblées nocturnes en 1800 (Geggus, « Haitian Voodoo in the Eighteenth Century », *op. cit.*, p. 47). Cinq ans plus tard, ce fut au tour du futur roi Henry Christophe (1811-1820), alors commandant en chef de l’Armée haïtienne, d’ordonner aux troupes postées dans le nord de l’île de

la « conscience et la fierté raciales des oligarchies haïtiennes du XIX^e siècle s'érigent [...] sur le mépris de l'Afrique » et que « [p]our sauvegarder l'ordre public que prône l'Occident chrétien et raciste, elles se chargent de créer l'invisibilité de la culture locale »¹¹¹. Si à l'international cet effort d'effacement se traduit par l'exportation d'un discours officiellement hostile à des « superstitions » africaines en déclin sous les effets de la « civilisation », il s'accompagne sur le terrain de tout un appareil juridique visant à pénaliser la « sorcellerie », terme hérité de l'époque coloniale et employé par les autorités haïtiennes pour désigner l'ensemble des croyances et pratiques magico-religieuses du peuple¹¹². L'objectif de cette politique antisuperstitieuse, comme l'indique Laënnec Hurbon, est en fait double puisqu'il s'agit de « délivrer le pays de pouvoirs parallèles incontrôlables, et [de] réduire à l'état de délinquants ou de marginaux les groupes sociaux les plus

réprimer ces activités potentiellement subversives (Hénock Trouillot, *Introduction à une histoire du vaudou*, Port-au-Prince, Éditions Fardin, 1983 [1970], p. 67). De même, en 1814, comme le rappelle l'historien Beaubrun Ardoin dans ses *Études sur l'histoire d'Haïti* (1853-1860), le président Alexandre Pétion (1806-1818) prohibera toutes les « corporations de danses [...] ou associations dont il résulte un esprit de corps », leur émulation des hiérarchie civiles et politique pouvant « avoir des conséquences perturbatrices de l'ordre public » (Beaubrun Ardoin, *Études sur l'histoire d'Haïti*, vol. 8, Paris, Chez l'auteur, 1858, p. 64).

¹¹¹ Jean Casimir, *Une lecture décoloniale de l'histoire des haïtiens. Du Traité de Ryswick à l'occupation américaine (1697-1915)*, Port-au-Prince, Jean Casimir, 2018, p. 54.

¹¹² Alors que le Code Noir (1685) témoignait d'un intérêt moindre pour les pratiques rituelles d'origines africaines, on vit apparaître au XVIII^e siècle une obsession nouvelle des autorités coloniales pour la figure du « sorcier noir ». Après quelques ordonnances antisuperstitieuses promulguées dans la première moitié du XVIII^e siècle, l'archétype de ce bouc émissaire explicitement racialisé se consolidera autour de la personnalité bien réelle de François Makandal, célèbre leader marron et herboriste exécuté le 10 janvier 1758 pour avoir semé la terreur dans l'île en y fabriquant et en y distribuant « toutes sortes de poisons » et pour avoir « séduit » et « corrompu » ses congénères au moyen de « merveilles » (Ramsey, *The Spirits and the Law*, op. cit., p. 31-34). Rappelons toutefois que, d'après la légende, « Mackandal [*sic*], torturé, brûlé vif, ne mourra pas. Tous l'ont vu, de leurs yeux vu : il s'est transformé en mouche au-dessus du bûcher et s'est posé sur la casquette d'un officier. Ils l'avaient traîné, saucissonné des pieds à la tête. Il remuait comme un beau diable, hurlait des insanités, proférait des menaces de vengeance. Il reviendrait sous toutes les formes. Il serait mouche, araignée ou serpent. Il était immortel et allait le prouver. On eut beaucoup de mal à attacher son moignon le long du corps. La foule s'agitait autant que cet énergumène. Ce fut bientôt la confusion. Les flammes montèrent. On entendit un hurlement derrière le rideau de fumée. Mackandal se détacha et réussit à sauter au milieu de la foule. Ce fut la panique générale et l'euphorie en même temps. La foule cria : "Mackandal sauvé". Et tout le monde vit cette mouche qui se posait sur la casquette de l'officier pendant que, dans le tumulte, les bourreaux l'avaient rattrapé pour le jeter la tête la première dans les flammes. Mais ça, aucun témoin ne le vit. La mouche volait au-dessus de la foule aux mille yeux émerveillés. La mouche sacrée. La mouche poison, l'exterminatrice, promettait de continuer son œuvre jusqu'à la mort du dernier Blanc, et des centaines d'adorateur de la mouche Mackandal l'entendraient bourdonner à leur oreille, leur donnant du courage, prodiguant ses conseils. Le cauchemar des Blancs était loin d'être terminé » (Alain Foix, *Toussaint Louverture*, Paris, Gallimard, 2007, p. 107-108).

exploités »¹¹³. Réprouvé et réprimé, le vodou est ainsi condamné à survivre dans une clandestinité qui ne fera qu'entretenir et même accroître les malentendus sur ses pratiques rituelles et leurs fonctions.

Malgré le tableau qu'en dresse Moreau de Saint-Méry (1750-1819) dans sa *Description de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (1797-1798), le vodou est longtemps resté associé en Haïti à une danse primitive dont la pratique se distinguait aussi bien de la superstition que de la sorcellerie¹¹⁴. Ce ne sera qu'à partir de la loi sur les sortilèges de 1835, et surtout sous l'empire de Faustin Soulouque (1849-1859), qu'une confusion s'opérera entre sorcellerie et vodou, faisant de ce dernier l'ultime symbole d'une barbarie irrémédiable du peuple haïtien. Comme le note l'historienne Kate Ramsey, il ne faut pas s'étonner que la montée en puissance de ce discours coïncide avec une transformation des théories raciales et racistes des savants européens et nord-américains¹¹⁵. Car, en fin de compte, ce discours ne cessera d'alimenter l'imaginaire des diplomates, voyageurs et autres étrangers de passage en Haïti, tous brandissant le récit de leur séjour comme la preuve irréfutable d'une immoralité et d'une anti-modernité intrinsèques du vodou.

¹¹³ Hurbon, *Le barbare imaginaire*, op. cit., p. 92-93.

¹¹⁴ D'après Moreau de Saint-Méry, « ce n'est pas seulement comme une danse que le *Vaudoux* mérite d'être considéré, ou du moins il est accompagné de circonstances qui lui assigne un rang parmi les institutions où la superstition et des pratiques bizarres ont une grande part. Selon les nègres aradas, qui sont les véritables sectateurs du *Vaudoux* dans la colonie, et qui en maintiennent les principes et les règles, *Vaudoux* signifie un être tout-puissant et surnaturel, dont dépendent tous les événements qui se passent sur ce globe. [...] Sans doute pour affaiblir les alarmes que ce culte mystérieux du *Vaudoux* cause dans la colonie, on affecte de le danser en public, au bruit des tambours et avec les battements de main ; on le fait même suivre d'un repas où l'on ne mange que de la volaille. Mais j'assure que ce n'est qu'un calcul de plus, pour échapper à la vigilance des magistrats, et pour mieux assurer le succès de ces conciliabules ténébreux, qui ne sont pas un lieu d'amusement et de plaisir, mais plutôt une école où les âmes faibles vont se livrer à une domination que mille circonstances peuvent rendre funestes » (Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*, vol. 1, Paris, Dupont, 1797, p. 46-50).

¹¹⁵ Ramsey, *The Spirits and the Law*, op. cit., p. 80. Pour David Scott, les années 1850 et 1860 marque en effet le passage de « l'optimisme et de l'humanitarisme des abolitionnistes et philanthropes des premières décennies du XIXème siècle [...] à un racialisme agressif et ouvertement injurieux soutenu par la nouvelle science de l'anthropologie [*the optimism and humanitarianism of the abolitionists and philanthropists of the early decades of the nineteenth century (...) to an aggressive and openly derogatory racialism undergirded by the new science of anthropology*] » (Scott, *Conscripts of Modernity*, op. cit., p. 81-82).

Quoiqu'il soit impossible de rendre compte de l'intégralité des écrits consacrés au vodou dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, il convient d'en énumérer quelques-uns dont l'influence a été fondamentale dans la construction « cannibalistique » des Haïtiens à l'étranger et, plus particulièrement, en France. Parmi ceux-ci figure notamment l'ouvrage du consul général de France en Haïti, Maxime Raybaud, qui publia sous le pseudonyme de Gustave d'Alaux un long « compte rendu » de ses années passées en Haïti sous le règne de Soulouque, empereur décrié par la presse internationale et raciste¹¹⁶. Dès les premières lignes, le diplomate y présente un « pays qui a des journaux et des sorciers, un tiers-parti et des fétiches », et dont les héros « étaient au fond bien moins des vengeurs de leur race que des dévots de quelque sombre rite africain [...] comme la tradition s'en perpétue encore de case en case dans les mystérieux conciliabules du Vaudoux »¹¹⁷. Deux ans plus tard, ce sera au tour du journaliste et littérateur français Alexandre Bonneau de publier un article sur « Le Vaudou » dans lequel il se proposera d'exposer les origines et l'histoire de cette « secte singulière, fille expatriée du fétichisme africain » qui « cherche partout à s'environner d'un profond mystère »¹¹⁸ ; parmi ses commentaires empruntés pour la plupart aux travaux de Moreau de Saint-Méry, de Droin de Bercy¹¹⁹ ou de Beaubrun Ardouin, Bonneau rapporte une rumeur selon laquelle des enfants seraient régulièrement immolés au cours des cérémonies vodou, admettant toutefois que « cette assertion n'est pas prouvée » et qu'« il faut donc refuser d'y croire [...] bien qu'au fond elle n'ait rien d'extraordinaire, puisque les sacrifices

¹¹⁶ Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, *op. cit.*, p. 10-13.

¹¹⁷ Gustave d'Alaux, *L'empereur Soulouque et son empire*, Paris, Michel Lévy Frères, 1860 [1856], p. 2, 14.

¹¹⁸ Alexandre Bonneau, « Le Vaudou », *Nouvelles Annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie*, vol. 3, Paris, Arthur Bertrand, 1858. L'auteur est aussi connu dans le champ des études haïtiennes pour un ouvrage publié quatre ans plus tard dans lequel il dira vouloir « défendre un peuple si obstinément calomnié par les ennemis de la race africaine et de l'émancipation des Noirs » (Alexandre Bonneau, *Haïti, ses progrès – son avenir*, Paris, E. Dentu, 1862, p. 9).

¹¹⁹ Droin de Bercy était un créole et ancien propriétaire de Saint-Domingue connu pour son plaidoyer en faveur d'une reconquête d'Haïti (Droin de Bercy, *De Saint-Domingue, de ses guerres, de ses révolutions, de ses ressources, et des moyens à prendre pour rétablir la paix et l'industrie*, Paris, Hocquet, 1814).

humains et le cannibalisme sont fréquents en Afrique et qu'il existait encore il y a quelques années, en Haïti, deux sectes vouées à l'anthropophagie »¹²⁰. L'année suivante, dans un registre similaire à l'ouvrage de Raybaud, paraîtra *Une visite chez Soulouque* (1859) de Paul Dhormoys, ouvrage dans lequel l'écrivain français décrira des assemblés où « les sectateurs de Vaudoux font encore de nos jours, avec les corps des malheureux qu'ils ont pu saisir, de ces épouvantables festins qui feraient de nouveau reculer le soleil » ; dans un chapitre au sensationnalisme débridé, l'auteur ira jusqu'à raconter le déroulement d'une cérémonie au cours de laquelle il aurait été lui-même témoin du sacrifice d'un jeune enfant¹²¹. Quelques années plus tard, dans un nouvel ouvrage consacré à ses voyages sous les tropiques, Dhormoys reviendra sur cet épisode controversé en citant à l'attention de ses lecteurs les plus sceptiques un long extrait de *La Gazette des tribunaux* dans lequel ont rapportait les « détails de cette affaire monstrueuse » qui allait fixer des décennies durant l'image du vodou comme celle d'une secte aux mœurs sanguinaires et cannibales¹²².

Les faits en question, ce sont bien sûr ceux de cette célèbre « affaire de Bizoton » qui défraya la chronique en 1864 lorsque huit blanchisseuses et cultivateurs d'un village des alentours de Port-au-Prince furent jugés puis exécutés sur la place publique pour s'être adonnés, disait-on, à des rituels anthropophagiques sur le corps d'une petite fille du nom de Claircine¹²³. En plus de faire les gros titres de la presse haïtienne, cette affaire reçut l'attention de nombreux diplomates étrangers, ceux-ci ayant été personnellement conviés par le président Fabre Geffrard (1859-1867) à assister à un procès aussi expéditif que forcé. À travers cette expiation spectaculaire des

¹²⁰ Bonneau, « Le Vaudou », *op. cit.*, p. 90.

¹²¹ Paul Dhormoys, *Une visite chez Soulouque. Souvenirs d'un voyage dans l'île d'Haïti*, Paris, Librairie nouvelle, 1859, p. 41, 51.

¹²² Paul Dhormoys, *Sous les tropiques. Souvenirs de voyage*, Paris/Leipzig, Jung/Treuttel, 1864, p. 154.

¹²³ À peine trois ans plus tard, l'écrivain français Gustave Aimard (1818-1883), dont les récits sur le grand ouest américain rencontraient un succès remarquable auprès du public français, publia un roman entièrement consacré au crime présumé des vodouisants de Bizoton : « je veux simplement me faire l'historien fidèle et véridique d'une monstrueuse histoire dans laquelle j'ai presque joué un rôle et dont les effroyables péripéties se sont, pour ainsi dire, déroulées sous mes yeux » (Gustave Aimard, *Les Vaudoux*, Paris, Arthème Fayard et Cie, 1867, p. 9).

« crimes » du vodou, Geffrard entendait prouver au monde qu’Haïti, avec laquelle le Vatican venait de signer un concordat tout juste quatre ans plus tôt, était enfin prête à éradiquer ces pratiques « barbares » issues d’un autre temps¹²⁴. Mais cette tentative visant à rassurer les observateurs étrangers eut l’effet inverse, car parmi les diplomates conviés à assister au procès figurait notamment le ministre et consul britannique Spenser St. John, dont l’ouvrage *Hayti; or, The Black Republic* (1884) allait peindre le vodou sous des traits particulièrement abjectes¹²⁵. Circulant librement des deux côtés de l’Atlantique et traduit en français deux ans après sa parution, ce texte eut des conséquences dévastatrices pour Haïti¹²⁶. Et au final, comme l’explique L. Dubois, « les poursuites judiciaires de Bizoton furent citées à maintes reprises comme preuve que le pays recérait bel et bien des pratiquants d’un cannibalisme rituel [*the Bizoton prosecutions were repeatedly cited as evidence that the country in fact harbored practitioners of ritual cannibalism*] »¹²⁷.

¹²⁴ Sur les décennies de négociations aboutissant à ce concordat, voir Julia Gaffield, « The Racialization of International Law after the Haitian Revolution: The Holy See and National Sovereignty », *The American Historical Review*, vol. 125, no. 3, juin 2020, p. 841-868.

¹²⁵ Spenser St. John, *Hayti; or, The Black Republic*, Londres, Smith, Elder & Co., 1884. Bien que le thème du vodou parcourt l’ensemble de cet ouvrage, il fait l’objet d’une attention particulière dans un long chapitre intitulé « Culte vaudoux et cannibalisme » que St. John conclut par les propos suivants : « Si l’on réfléchit que la république d’Haïti n’est pas une région abandonnée de Dieu, dans le centre de l’Afrique, mais que c’est une île entourée de pays civilisés, possédant un gouvernement calqué sur celui de la France, avec un Sénat, une Chambre des députés, des secrétaires d’État, des préfets, des juges, des cours de justice, de la police, et même un archevêque, des évêque et un clergé presque entièrement français, on ne peut comprendre que la sorcellerie, les empoisonnements moyennant finances, par des malfaiteurs connus, et le cannibalisme, puissent continuer à l’infester. C’est qu’aucun des gouvernements, sauf pendant une année de la présidence de Geffrard, n’a essayé de lutter avec énergie contre le mal. S’ils ne l’ont point encouragé, ils ont fermé les yeux, afin de ne pas s’aliéner la faveur populaire » (Spenser St. John, *Haïti ou la République noire*, trad. J. West, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie, 1886, p. 219). Dans sa « Préface à l’édition française », l’auteur précisera : « L’attention que l’édition anglaise de cet ouvrage a attirée sur l’ancienne colonie française de Saint-Domingue, m’a décidé à le publier dans une langue comprise par tous les habitants d’Haïti. Je voudrais les convaincre que je ne l’ai pas écrit dans un esprit de dénigrement. Je l’ai fait dans l’espoir que les classes supérieures voudront, un jour, entreprendre une épuration radicale » (*ibid.*, p. iii).

¹²⁶ À propos de la circulation de l’ouvrage de St. John et de ses implications tant politiques qu’idéologiques dans le monde atlantique, voir Jack Daniel Webb, « The Travelling Travel Narrative: The Communication Circuit of Spenser St. John’s *Hayti; or, The Black Republic* », *Book History* vol. 20, 2017, p. 258-273.

¹²⁷ Laurent Dubois, *Haiti: The Aftershocks of History*, New York, Picador, 2012, p. 161-62.

Inutile de dire, donc, que ce n'est pas un hasard si, en 1884, la Société d'anthropologie de Paris commence à s'intéresser à l'anthropophagie et au vodou. Le 3 janvier de la même année, Jean-Baptiste Dehoux, ancien directeur de l'École de médecine de Port-au-Prince et nouveau membre titulaire de la Société¹²⁸, y présente un travail sur « Les Viens-Viens » d'Haïti, mystérieuse population de montagnards dont la légende voulait qu'ils fussent descendus des premiers peuples indigènes de la Caraïbe¹²⁹. Par cette étude, le médecin disait vouloir démontrer que non seulement « leur existence est réelle » mais encore qu'« ils ne sont que des nègres ou leurs descendants, qui, échappés aux tortures que l'esclavage leur faisait subir [...], vinrent s'établir dans ces lieux déserts et y purent vivre indépendants de tout lien, de tout commerce avec le reste de la population »¹³⁰. S'appuyant sur le témoignage d'un diplomate dominicain, il en vient à évoquer le cas d'un couple de « viens-viens » capturés en 1862 dans les montagnes de Baoruco en République dominicaine et dont la femme aurait eu des « instincts d'anthropophagie »¹³¹. Après avoir attiré l'attention de ses confrères sur cette singulière « histoire », il finit par conclure que, parce qu'ils aspiraient à « l'indépendance comme les autres noirs d'Haïti » et qu'ils « s'exposèrent à l'isolement et devinrent marrons et plus sauvages que jamais », ces êtres « incomplets en toute organisation, insuffisants même dans les rudiments les plus élémentaires, incohérents peut-être au point de méconnaître la solidarité qui les liait entre eux [...] ne pouvaient que laisser prédominer

¹²⁸ Dehoux y avait élu le 5 juillet 1883 (« Élections », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 3ème série, vol. 6, 1883, p. 599). Sur son rôle dans le développement de la médecine en Haïti, voir Catts Pressoir, *La Médecine En Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie modèle, 1927, p. 79-85.

¹²⁹ Dans son ouvrage sur l'histoire indigène d'Haïti, l'historien et homme politique haïtien Émile Nau (1812-1860), frère du conteur et poète Ignace Nau, déclare que : « Nos contes populaires, espèces de légendes, les désignent sous le nom de VIENSVIENS (autre corruption probablement du mot indien), et débitent sur ces prétendus rejetons des aborigènes d'Haïti des choses curieuses pour la naïveté et le grotesque de l'invention. Ces êtres existent donc uniquement dans l'imagination de nos conteurs » (Émile Nau, *Histoire des Caciques d'Haïti*, Paris, Éditions Gustave Guérin, 1894 [1854], p. 315).

¹³⁰ Jean-Baptiste Dehoux, « Les Viens-Viens », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 3ème série, vol. 7, 1884, p. 18-19.

¹³¹ *Ibid.*, p. 20.

leurs instincts les plus impérieux de la conservation et être abêtis en même temps qu'anthropophages »¹³². Autrement dit, ils étaient cannibales parce qu'ils s'étaient marronnés.

Étant donné le discours de diabolisation dont les populations rurales d'Haïti font alors l'objet, il n'est pas surprenant de voir Dehoux confirmer l'existence de « sauvages » dans les hauteurs du pays. Deux mois plus tard, il réifiera même la figure de ce marron cannibale lorsqu'il soumettra à la Société d'anthropologie une nouvelle étude consacrée au sacrifice humain et à l'anthropophagie dans le vodou. Ce ne sera toutefois pas sans avoir rappelé au préalable que « [p]arler de sacrifice humain et d'anthropophagie, c'est peut-être s'exposer à croire que les pays où on les rencontre sont adonnées à la barbarie ou impuissantes à détruire ces odieuses pratiques » ; or « [e]n ce qui concerne Haïti, poursuit-il, vous jugerez, par le récit que je vous présente en ce moment, que bien des efforts ont été faits, que bien des châtements ont été imposés dans le but de les extirper »¹³³. De toute évidence, Dehoux a en tête les images d'une Haïti barbare et cannibale qui circulent dans les pages de la presse parisienne et internationale¹³⁴. L'urgente nécessité de répondre aux fantaisies racistes de St. John se fait particulièrement palpable dans les propos du médecin. C'est sans doute pour cette raison qu'il profite de la plateforme scientifique que lui

¹³² *Ibid.*, p. 21.

¹³³ Jean-Baptiste Dehoux, « Du sacrifice humain et de l'anthropophagie dans le Vaudou », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 3ème série, vol. 7, 1884, p. 207-208.

¹³⁴ Rappelons qu'en 1879, soit cinq ans à peine avant l'intervention de Dehoux à la société d'anthropologie, Edgar La Selve publie un texte qui, dans sa version augmentée, donnera lieu à une importante querelle journalistique entre Louis-Joseph Janvier et Léo Quesnel (voir Chapitre 1 de cette étude, p. 48-55). Dans ce récit de voyage, le littérateur français décrit le vodou comme un « sombre culte africain, plus sanguinaire que celui de Moloch » (« La République d'Haïti. Ancienne partie de Saint-Domingue », *Le Tour du Monde. Nouveau journal des voyages*, 2ème semestre, 1879, p. 202 ; et Edgar La Selve, *Le pays des nègres. Voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue*, Paris, Hachette et Cie, 1881, p. 180). Souvenons-nous aussi que Victor Cochinat, de *La Petite presse*, vient de publier en 1881 sa « Chronique à 2,000 lieues. De Paris à Haïti », texte à l'origine d'une nouvelle réponse livresque de Janvier (elle aussi commentée dans le premier chapitre de cette étude). Après avoir longuement décrit les rituels d'une cérémonie vodou, le journaliste martiniquais y rappelle à ses lecteurs ce « célèbre procès [...] dont rendit compte la *Gazette des Tribunaux* en 1863 », précisant qu'on n'avait constaté depuis « qu'un cas d'anthropophagie sous le président [Michel] Domingue. Mais celui-là est tellement monstrueux, qu'il aurait fait frissonner d'horreur l'imagination d'Edgar Poe lui-même » (Victor Cochinat, « La Chronique à 2,000 lieues. De Paris à Haïti », *La Petite presse*, 15ème année, no. 5615, 22 septembre 1881, n.p.).

fournit la Société d'anthropologie pour revenir sur le « récit » de l'affaire de Bizoton, en fournissant un examen minutieux et rigoureux des préparatifs sacrificiels ainsi que des ossements et restes recouverts de la victime présumée. Par le biais d'une analyse raisonnée et systématique des détails de l'affaire, Dehoux parvient en effet à démystifier ce cas célèbre d'anthropophagie pour en attribuer la cause non pas à des « instincts pervers ou féroces » mais à l'« ignorance » ou à l'« erreur »¹³⁵.

On l'aura compris, outre la parution d'un ouvrage profondément diffamatoire sur « la République noire », l'année 1884 constitue une étape sans précédent dans le développement d'un intérêt scientifique pour le vodou. Certes, ce n'est pas la première fois que l'on aborde le sujet à la Société d'anthropologie ; en 1864, le médecin militaire Jean-Christian-Marc Boudin y avait donné une communication intitulée « Du culte du serpent dans les peuples anciens et modernes » dans laquelle il s'était longuement attardé sur les détails de l'affaire de Bizoton, en citant notamment un des articles que Bonneau lui avait consacrés. Mais en réalité, cette première étude comparée du phénomène ophiolâtrique n'eut qu'une valeur anecdotique dans la constitution du vodou comme objet de savoir anthropologique. Plutôt que de le traiter comme un phénomène digne d'être étudié pour ce qu'il est, Boudin s'en était servi comme d'un argument destiné à soutenir sa thèse d'une préexistence et d'une prévalence de la religion sur la civilisation¹³⁶. De plus, à peine un an après la présentation des travaux de Dehoux à la Société allait paraître un ouvrage autrement plus important dans la généalogie d'une observation scientifique du vodou – un ouvrage que Price-

¹³⁵ Dehoux, « Du sacrifice humain et de l'anthropophagie dans le Vaudou », *op. cit.*, p. 208.

¹³⁶ Boudin avait en effet déclaré que « quand on compare le sacrifice tout isolé d'Haïti avec les hécatombes de victimes humaines du Dahomey, dont la population, de même race à la vérité que celle d'Haïti, professe officiellement et généralement le culte du serpent, comment ne pas reconnaître aussi que c'est la religion qui engendre les mœurs et la civilisation des peuples, loin d'être produite par ces dernières, comme on le croit et comme on nous le répète chaque jour ? » (Jean-Christian-Marc Boudin, « Du culte du serpent chez divers peuples anciens et modernes », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, 1864, p. 490).

Mars n'hésitera pas, d'ailleurs, à qualifier de « premier essai d'ethnographie sorti de la plume d'un Haïtien »¹³⁷.

L'ouvrage en question, c'est l'*Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions* (1885) de Duverneau Trouillot¹³⁸. Au dire de L. A. Clorméus, il marquerait la naissance d'une école d'ethnographie haïtienne qui se serait plus ou moins formalisée l'année suivante sous l'impulsion du sénateur et futur président haïtien François-Denys Légitime (1888-1889)¹³⁹. Mais plus encore que son statut de texte fondateur, c'est le regard nouveau que D. Trouillot porte sur son objet qui fait l'intérêt de son étude. Car en opérant une distinction catégorique entre sorcellerie et vodou, l'intellectuel haïtien évite toute forme d'amalgame entre vodou et anthropophagie et se positionne explicitement contre les politiques étatiques de criminalisation du vodou¹⁴⁰. De plus, comme l'affirme K. Ramsey, même si D. Trouillot semble adhérer au paradigme d'un processus de civilisation passant par un déclin nécessaire des pratiques religieuses de la paysannerie, il se dégage de son texte un sentiment de « perte » et de « nostalgie » qui confère à son discours une qualité tout à fait exceptionnelle¹⁴¹. C'est ce même sentiment que l'on retrouve dans la fiction de Marcelin qui entretient lui aussi un rapport ambiguë avec le monde rural haïtien.

* * *

¹³⁷ Price-Mars, *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et Le Cycle du Nègre*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1954, p. 13.

¹³⁸ Duverneau Trouillot, *Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions*, Port-au-Prince, Imprimerie R. Éthéart, 1885.

¹³⁹ Clorméus, « Jean Price-Mars et le vodou haïtien », *op. cit.*, p. 22.

¹⁴⁰ Pour une remise en contexte, une analyse approfondie et une reproduction de l'œuvre de D. Trouillot, voir Lewis Ampidu Clorméus, *Duverneau Trouillot et le Vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle*, Montréal, Les Éditions du CIDIHCA, 2016.

¹⁴¹ Kate Ramsey, « Duverneau Trouillot, Ethnographe révisionniste du Vodou », in John Picard Byron, éd., *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*, Québec/Port-au-Prince, Presses de l'Université de Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p. 17.

Non content de neutraliser les discours sensationnalistes circulant sur le vodou à cette époque, Marcelin œuvrera à une véritable réhabilitation du système de valeurs et de pensée qui en fonde la pratique et les croyances. Certes, il n'est pas le premier écrivain haïtien à aborder le thème du vodou en littérature ; outre Ignace Nau, on pourrait citer la poétesse Virginie Sampeur dont la nouvelle, « Un drame », était parue dans la revue *La Ronde* en 1898, soit deux ans avant la publication de *Thémistocle*. Mais ceci n'enlève rien à la radicalité du geste de Marcelin dans la mesure où, comme le rappelle L.-F. Hoffmann, « le Vodou [...] était plus facilement accepté dans les contes et feuilletons des périodiques » qui, pensait-on, « ne risquai[ent] guère de parvenir à l'étranger et d'y discréditer la société haïtienne par la description de ces cérémonies "primitives" »¹⁴². Davantage qu'une primauté chronologique de la réhabilitation du vodou dans l'histoire de la littérature haïtienne, la grande originalité du discours de Marcelin tiens donc au fait qu'il se déploie pour la première fois dans les pages d'un roman et, qui plus est, d'un roman réaliste publié en France.

Le scandale de ce traitement romanesque du vodou traduit une entreprise épistémologique qui touche au plus profond des rapports entre anthropologie et littérature au tournant du XX^{ème} siècle. Comme le dira D. Desormeaux dans son édition critique de *Thémistocle*, Marcelin avait compris que pour « faire rêver autrement l'Europe sur Haïti », il fallait recourir à une « autre forme d'imagination plus *réaliste* » et donner au vodou « une nouvelle dimension plus rationnelle, plus documentaire et moins sensationnaliste » ; pour le critique, l'auteur avait ainsi « révé[é] son

¹⁴² Hoffmann, *Le roman haïtien, op. cit.*, p. 98. S'il y a du vrai dans cette explication, il est toutefois nécessaire d'en nuancer le propos puisque, rappelons-le, la nouvelle de Nau avait elle-même été publiée à Paris dans la *Revue des colonies*. Plus encore qu'une question de circulation, il semble donc que la plus grande facilité des contes et feuilletons à traiter du vodou provienne de la particularité même de leur format. C'est justement ce que suggère M. L. Pratt lorsqu'elle présente la nouvelle comme un genre privilégié pour l'introduction d'éléments surnaturels liés à la tradition orale du monde paysan (Mary Louise Pratt, « The Short Story: The Long and Short of It », *Poetics*, vol. 10, 1981, p. 188-89).

ambition de remplacer l'anthropologie par la fiction » et de poser cette dernière comme « une composante du questionnement sur l'Homme haïtien »¹⁴³. Cette ambition, comme nous allons le voir à présent, débordera largement le cadre du phénomène religieux pour s'étendre à l'ensemble des formes et pratiques socioculturelles du peuple haïtien. Au final, le projet anthropologique de Marcelin ne cessera de s'accroître pour permettre à son lectorat de faire l'expérience d'une culture désavouée.

Vers la réhabilitation d'une religion

Le rapport que Marcelin entretient avec le vodou est indissociable de sa fascination pour le paysage haïtien et pour la poésie que recèle à ses yeux ses mornes mystérieux. Déjà, dans *Ducas-Hippolyte*, l'auteur avait évoqué les souvenirs de ces « longues cavalcades » au cours desquelles, en compagnie de son ami poète, il s'était retrouvé face à ces « hautes montagnes, dont nous apercevions à peine les cimes perdues dans les arbres » et où, « quand de temps en temps, un paysan, le torse nu, vêtu d'un simple caleçon de toile bleue, apparaissait à quelque sommet, nos imaginations, sans efforts, pouvaient errer dans le monde des illusions..... »¹⁴⁴. Dans l'esprit du jeune Marcelin, les énigmes que renferment ces reliefs majestueux ne font qu'une avec les « souvenirs mystérieux, les légendes symboliques » qui enveloppent encore les silhouettes de leurs habitants, car c'est là, « au milieu des racines rugueuses », que « sondant la profondeur attractive de l'eau, [son] œil curieux cherchait les débris du dernier festin, offert au dieu Vaudoux »¹⁴⁵.

Bien avant la parution de son premier roman, Marcelin s'était démarqué de ses contemporains – haïtiens ou étrangers – qui ne cessaient de présenter le culte observé dans les

¹⁴³ Desormeaux, « Introduction », *op. cit.*, p. 35-36.

¹⁴⁴ Marcelin, *Ducas-Hippolyte*, *op. cit.*, p. 297.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 298.

campagnes comme une forme de superstition primitive ou, pis encore, comme une secte de marrons anthropophages. Au contraire, il assimilait le vodou à une religion ancestrale qui non seulement faisait partie intégrante de l'histoire et donc de la culture des Haïtiens, mais possédait aussi sa propre liturgie, son propre panthéon. Il lui suffisait de trouver, lors de ses promenades champêtres, un simple « morceau d'assiette ou de verre brisé », reste d'un « *manger marassa* », pour que cet « œil curieux » interrogeât la « relique précieuse » et allât jusqu'à « supplier de [lui] dévoiler ces nouveaux mystères d'Isis auxquels il avait assisté »¹⁴⁶. La référence musicale n'est sans doute pas innocente¹⁴⁷. Mais plus encore, le récit de cette fouille sauvage sert de prétexte à la restitution d'une « poétique légende » bien connue des fidèles du vodou comme des Haïtiens en général :

Plus loin, il y avait un endroit où la tradition voulait que la *maîtresse de l'eau* fit sa demeure. C'était une belle femme, disaient ceux qui l'avaient vue, n'ayant d'autre vêtement que ses longs cheveux qui lui tombaient jusqu'aux talons : les baigneurs assez imprudents pour s'aventurer dans cet endroit, étaient saisis par les pieds et emportés par elle dans son palais. Elle en faisait ses amants, ajoutait cette poétique légende. Plusieurs fois nous voulions tenter l'aventure, mais comme il y avait au fond des myriades de lianes, nous pensions avec raison que nous serions saisis, non par la belle femme aux longs cheveux, mais bien par ces lianes innombrables, maîtresses autrement terribles¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Les amateurs d'opéra auront certainement reconnu le titre donné à l'adaptation française de l'une des œuvres les plus célèbres de Mozart, *La flûte enchantée*, jouée pour la première fois le 30 septembre 1791, soit – cela mérite d'être noté – moins de deux mois après la cérémonie du Bwa Kaiman. En citant le titre de cet « opéra maçonnique » à l'esthétique égyptisante, Marcelin établit un rapprochement immédiat entre les rituels de la franc-maçonnerie et le secret dont s'entoure le vodou. Il n'est pas étonnant, donc, que l'on retrouve ce lien dans *Thémistocle* où la franc-maçonnerie occupe une place certes moins scandaleuse mais tout aussi fondamentale que le vodou. Au dire de D. Desormeaux, il s'agirait même d'un rapport d'équivalence car « l'auteur tient la franc-maçonnerie comme une forme supérieure de solidarité sociale, le vrai ferment d'une sociabilité qui semble faire défaut dans l'arène politique. [...] L'absence de toute espèce d'hostilité contre le vodou dans les romans de Marcelin est une chose qui a scandalisé les lecteurs haïtiens qui ne voyaient pas que cela participait de la même sociabilité utopique qui était attribuée à la franc-maçonnerie » (Desormeaux, « Introduction », *op. cit.*, p. 32). Pour une analyse des liens entre l'Égypte et la franc-maçonnerie dans *La flûte enchantée* de Mozart, voir Theodore Ziolkowski, *Cults and Conspiracies: A Literary History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2017, p. 87-91.

¹⁴⁸ Marcelin, *Ducas-Hippolyte*, *op. cit.*, p. 298-99.

Il est fort probable que cette « *maîtresse de l'eau* » soit la combinaison de deux *lwa* ou esprits du panthéon vodou, à savoir : Lasirèn et Maîtresse Erzili, celle-ci symbolisant, souvent sous diverses incarnations, l'amour, la fertilité et le plaisir¹⁴⁹. Ceci dit, la véracité des informations fournies par ce passage importe moins que la façon dont il tisse un lien organique entre les croyances religieuses du vodou et l'imaginaire magico-poétique que les écrivains et critiques appelleront bientôt le « réel » ou « réalisme merveilleux » des Haïtiens¹⁵⁰. Avant même qu'elle ne soit articulée puis théorisée au milieu du XX^{ème} siècle, cette présence poétique du surnaturel dans la vie quotidienne du peuple haïtien constitue une source (primaire) d'inspiration pour Marcelin. Et c'est d'autant plus remarquable qu'elle se manifeste par un contraste saisissant avec le discours incendiaire, voire iconoclaste, que l'auteur réservera à l'Église catholique dans ses romans.

À bien des égards, cette première apparition du vodou dans l'œuvre de Marcelin anticipe l'effort de réhabilitation qu'il entamera une vingtaine d'années plus tard sur le terrain de la fiction. Dans *Thémistocle*, on se souvient que l'auteur avait entraîné ses personnages dans une excursion champêtre au cours de laquelle, après une semaine passée à goûter aux plaisirs simples de la vie rurale, ils allaient pouvoir enfin assister à une cérémonie du culte. Là aussi, tout se déroule dans le plus grand secret, et ce n'est que le soir du départ que le père Tout-Puissant, chargé au préalable

¹⁴⁹ Dans une étude préfacée par l'ethnologue Alfred Métraux et publiée en 1947 dans le *Journal de la Société des Américanistes*, Émile (« Milo ») Marcelin – petit-neveu de Frédéric Marcelin et frère de l'écrivain et folkloriste Philippe-Thoby Marcelin, auteur de nombreux « romans paysans » – explique que Maîtresse Erzili « est la gardienne des eaux douces » ainsi que « la divinité de la beauté et de l'amour et, à ce titre, la protectrice des hommes » ; quant à Lasirèn, il affirme qu'elle « ne diffère ni par la forme ni par ses attributs des sirènes du folklore européen » et qu'« on l'aperçoit parfois près d'une source ou d'une fontaine, en train de coiffer sa belle chevelure blonde avec un peigne en or », où « [a]u moindre bruit elle disparaît dans l'eau » ; au sujet des rapports entre ces deux divinités, il déclare enfin que, même si « La Sirène n'a pas autant de dévots qu'Erzili », peut-être parce qu'on l'accuse de « voler les petits garçons pour les entraîner au fond de l'eau où ils restent ses prisonniers », toutes deux « “marchent” le plus souvent ensemble dans la mer » (Émile Marcelin, « Les grands dieux du vodou haïtiens », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 36, 1947, p. 79, 83). Pour une lecture décoloniale et féministe de la figure d'Erzili et des rites qui lui sont associés, voir Joan Dayan, « Erzulie: A Women's History of Haiti », *Research in African Literature*, vol. 25, no. 2, été 1994, p. 5-31.

¹⁵⁰ Voir, par exemple, Alejo Carpentier, « Prólogo », *El reino de este mundo*, Mexico, Compañía General de Ediciones, 1973 [1948], p. 4-6 ; et Jacques Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence africaine*, 2^{ème} série, no. 8-9-10, juin-novembre 1956, p. 245-271.

d'obtenir l'accord des fidèles de sa petite communauté, finit par annoncer aux voyageurs que « [c]'est fait », qu'il s'est « porté garant » et qu'ils partiront donc à « six heures, ce soir », sans oublier de les prévenir qu'à « un certain moment on [leur] bandera les yeux, quelques minutes à peine. Il n'y a pas de danger »¹⁵¹. Si, en chemin, le narrateur s'ingénie à présenter la nature environnante comme un « monstrueux alambic » d'où « sortait déjà une odeur de saturnales, de lupanar, de vautrerie luxurieuse et mortelle », ce n'est que pour souligner les préjugés des voyageurs et se donner les moyens de corriger ce tableau d'une fête nocturne où tous les excès seraient permis, sinon même encouragés¹⁵². Ce renversement s'amorce en effet lorsque le père Tout-Puissant, qui n'est pourtant pas vodouisant, déclare à Hodelin qu'il est « pour la liberté absolue, de tous les cultes » et que « [c]haque culte a sa poésie »¹⁵³. Mais plus encore que l'élément poétique du vodou, ce sont ses vertus sociales et politiques qui se révéleront bientôt au regard stupéfait de l'étranger.

L'aspect le plus frappant de la cérémonie vodou de *Thémistocle*, c'est en effet la façon dont elle transfigure ce culte considéré comme un regrettable atavisme africain en une religion progressiste dont les valeurs seraient tout entières tournées vers le bien-être de la communauté. Cette « dé-cannibalisation » du vodou s'opère tout d'abord par un renoncement explicite au sacrifice animal, celui-ci étant jugé inutile par le prêtre de la cérémonie qui, au sang d'un innocent cabri initialement choisi pour satisfaire la soif du « Dieu Vaudou », préfère un usage stratégique du tafia (alcool à base de sucre de canne) d'ordinaire distribué aux fidèles¹⁵⁴. Après cette

¹⁵¹ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵² *Ibid.*, p. 186-87.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁴ Quinze ans plus tôt, D. Trouillot affirmait : « Si l'on assiste à une danse vaudoun, on ne tarde pas à s'apercevoir que l'esprit de la canne à sucre est le grand générateur des esprits, lois, et saints. L'air ambiant est saturé d'une odeur empyreumatique mêlée aux émanations qui se dégagent d'un encombrement de plus d'une centaine d'êtres humaines, et l'on conçoit bien que l'alcool ingurgité à hautes doses au milieu d'une atmosphère pareille, joint à une agitation fébrile et volontaire, doit produire une sorte de phénomène d'hypnotisme qui rend la danseuse insensible, jusqu'à plonger sa main dans une chaudière de maïs moulu bouillant et n'en rien sentir. Quelquefois, dans cette surexcitation

démonstration de magnanimité aux échos hygiénistes vient alors le moment tant attendu de l'oraison¹⁵⁵ :

Ceci est bien maintenant l'esprit de notre Dieu ! Quiconque en goûtera d'un cœur pur épris de l'amour du prochain et de la justice en tout, connaîtra le suprême bonheur. Aucune vicissitude humaine n'aura prise sur lui. Il sera fort en face de l'adversité et la mort même ne le domptera pas, car le Dieu Vaudou est le seul, le vrai, l'unique ! Depuis des siècles, il rayonne des profondeurs de l'Afrique. Son temple y respandit dans l'immuable éternité des grands fleuves et des forêts millénaires. Les religions modernes lui ont emprunté leur genèse. N'est-ce pas, en effet, à notre serpent, son représentant sur cette terre, qu'elles attribuent la chute, plus exactement la naissance à la vie, du premier homme ? Quel hommage à la bête divine qui, seule entre toutes les créatures, fut jugée digne de cette mission rédemptrice ! Peu nous importe ce symbole. Ne retenons que la constatation que, bien avant les chrétiens, nous avons fait du serpent qui fut, disent-ils, choisi par leur Dieu lui-même pour être son porte-voix près d'Adam et d'Ève, le délégué permanent de notre Dieu sur cette terre¹⁵⁶.

Certes, comme tous les commentateurs du vodou depuis Moreau de Saint-Méry, Marcelin assimile ce culte à un fétichisme animal dont les racines se seraient développées sur le continent africain

nerveuse troublante, emportée, l'agent est atteint d'une hallucination passagère, elle prophétise, prescrit des remèdes au nom du saint qui l'anime. Les crédules croient pour de bon ce qu'il débite, et les sceptiques, les PAPAS ou les MAMBOS en tête, sourient sous cape. Ainsi donc, l'alcool de canne d'un côté, et la cupidité des PAPAS de l'autre, sont les plus puissants stimulants de la danse de vaudoun actuel » (D. Trouillot, « Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions », in Clorméus, *Duverneau Trouillot et le Vodou, op. cit.*, p. 270). C'est à ce type de commentaire que semble vouloir répondre Élie Lhérisson – qui n'hésite pas à convoquer l'autorité de J.-B. Dehoux et de D. Trouillot, tout comme d'ailleurs celle de Moreau de Saint-Méry et de Spenser St. John – lorsqu'il publie en 1891 un travail destinée à prouver que « les manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses du Vaudou rentrent parfaitement dans un cadre nosographique » et qu'on a donc tort de croire à la « simulation » ou à faire intervenir de « prétendues causes surnaturelles » ; pour le médecin, il s'agit plutôt d'une « névropathie » qui se décline en trois phases chez des sujets le plus souvent « hystériques » (Élie Lhérisson, « Du Vaudou. Études de manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses », *La lanterne médicale*, 2^{ème} année, no. 3, 20 mars 1899, p. 19, 21).

¹⁵⁵ On retrouvera la teneur de ce discours hygiéniste en 1904 dans une communication donnée à la Société de législation haïtienne par le respecté médecin Léon Audain, qui en fera un chapitre de son ouvrage intitulé *Le mal d'Haïti. Ses causes et son traitement* (1908). De même, dans une mystérieuse série d'article publiée par un certain Eddah dans le quotidien haïtien *Le Nouvelliste* en 1905, il est dit que les « danses vaudouïques ont de beaucoup dégénéré. Autrefois dans les campagnes, on s'y livrait avec entrain et la malice en était exempte. Elles consistaient en mouvements doux et réguliers, exécutés toujours de la même façon, au son d'une musique propre à chaque air. Toutes les danses vaudouïques se chantent. À cette époque lointaine, car elle remonte à 20 années, on pouvait considérer ces danses comme un véritable exercice hygiénique. L'organisme ne pouvait qu'en tirer de bons effets. De nos jours, il en sort véritablement abruti. Les mouvements auxquels se livrent les adeptes, sont trop brusques et trop violents. La fatigue musculaire ne tarde pas à arriver et avec elle, le surmenage et le dépérissement » (Eddah, « Le Vaudoux III », *Le Nouvelliste*, no. 2133, 28 septembre 1905, p. 1-2).

¹⁵⁶ Marcelin, *Thémistocle, op. cit.*, p. 194.

bien avant l'effroyable expérience de la traversée. Cependant, en tissant un lien de parenté entre l'apparente ophiolâtrie des Haïtiens et le récit de la Genèse des traditions juive et chrétienne, il nuance et complexifie cette vision primitiviste du vodou et avance même un argument contre le maintien de ces théories anthropologiques qui confondent encore race, religion et civilisation¹⁵⁷. Ceci dit, c'est encore lorsque Marcelin révèle les fonctions sociales que remplit cette cérémonie auprès de la communauté locale que son projet de réhabilitation du vodou se montre le plus percutant.

Avant même la célèbre « démonstration durkheimienne »¹⁵⁸ de Price-Mars, Marcelin s'essaye à une représentation des vertus communautaires du vodou qui n'est pas sans rappeler, *a posteriori*, la définition de la religion formulée par l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹⁵⁹. Face aux fidèles venus déposer leurs offrandes au « Dieu Vaudou » dans l'espoir de

¹⁵⁷ À commencer par cette hypothèse présentée par Boudin à la Société d'anthropologie de Paris en 1864 en vertu de laquelle seules certaines formes de spiritualité seraient capables d'engendrer un mouvement vers la civilisation. Dans *Propos d'un Haïtien* (1915), ultime recueil de pensées publié par Marcelin, ce refus des doctrines déterministes des savants – doublé d'un agnosticisme radical – se traduira en un relativisme culturel et religieux tout aussi explicite qu'éhonté. Dans cet ouvrage conçu comme « un assemblage de notules, d'impressions diverses, réunies sans lien, sans méthode, au hasard de l'inspiration, ou mieux de l'occasion », Marcelin s'interroge en effet : « Qu'est-ce, au fait, les religions ? Un hommage rendu par l'homme à l'inconnu, qu'il s'appelle Zeus, Jéhovah, Dieu, ou ce que vous voudrez. [...] Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de religion supérieure aux autres. Toutes elles se ressemblent, car toutes elles n'ont qu'un but : rendre hommage à l'être que nous n'arrivons pas à comprendre. Le sauvage africain qui adore Dieu dans une couleuvre qu'il tient en cage n'est pas inférieur au prêtre catholique qui officie pieusement en latin en élevant au-dessus de sa tête l'hostie consacrée. Les formes peuvent changer, mais la pensée domine dès l'origine du monde : rendre hommage à l'Inconnu. Le prêtre d'Isis, le prêtre romain, celui de tous les cultes existants, ou à exister, le sauvage africain, sont égaux sur ce terrain : ils ne savent pas plus les uns que les autres, et ils ne sauront jamais » (Frédéric Marcelin, *Propos d'un Haïtien*, Paris, Société anonyme de l'imprimerie Kugelmann, 1915, p. 7, 127).

¹⁵⁸ Lewis Ampidu Clorméus, « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales des religions*, no. 159, juillet-septembre 2012, p. 153-170.

¹⁵⁹ Dans cet ouvrage incontournable de la sociologie française, Émile Durkheim propose sa célèbre définition de la religion : « il faudrait déjà savoir ce qu'est la religion, de quels éléments elle est faite, de quelles causes elle résulte, quelle fonction elle remplit [...]. Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 65. Italiques dans l'original). Comme le note très pertinemment Fabien Robertson, « [l]e paragraphe [ou, en l'occurrence, la phrase] qui précède la définition dans les *Formes* peut paraître déplacé. Il ne l'est pas, puisqu'il rappelle la sociologie à ses enjeux pratiques [...]. Les enjeux pratiques et théoriques, la question de la morale, n'ont certainement jamais été autant interrogés et aussi féconds qu'au cours des recherches menées par Durkheim sur les faits religieux, qu'ils appartiennent aux peuples "primitifs" ou aux sociétés modernes » (Fabien Robertson, « Durkheim : Entre religion et morale », *Revue du MAUSS*, vol. 22, no. 2, 2003, p.

se voir accorder quelques faveurs particulières (argent, amour, pouvoir, etc.), le *houngan* ou prêtre officiant à la cérémonie est désigné d'emblée comme le porte-parole d'une éthique dont les valeurs, tout entière tournées vers le collectif, l'emportent systématiquement sur les intérêts personnels de ses fidèles. Aussi, une fois la cérémonie terminée, Hodelin s'empresse-t-il d'interroger son guide sur les origines de ce dépositaire de la volonté divine dont les enseignements témoignent d'une sagesse et d'un bon sens qui ne cessent de le surprendre :

Mais le père Tout-Puissant ne savait rien. Un jour, il y avait très longtemps, cet homme était venu s'établir dans ces montagnes. On disait qu'il était un grand personnage du sud que des revers d'ambition avaient frappé. Mais personne ne savait au juste. Il entreprit une campagne sans relâche, sans merci au papa-loi qui, roi-fainéant, vivait aux dépens de la population qui le gavait des prémices de toutes les récoltes. Les poulets dodus, les moutons gras étaient pour lui. À lui aussi les jolies filles du village que le Dieu Vaudou, par son intermédiaire, béatifiait en les appelant à sa couche. Les assemblées étaient des orgies où le sang des coqs, des cabris sans tâches ruisselait dans des beuveries de tafia. Le nouveau venu alla à une de ces réunions. Il tonna contre ces pratiques. Il brisa des statues des saints qui ornaient le humford du papa-loi, car celui-ci avait amalgamé le catholicisme au Vaudou. Et les prêtres toléraient parce qu'ils y voyaient un acheminement à leur religion. Séance tenante une lutte s'engagea entre les deux hommes. Mais le papa-loi, abruti par l'alcool et les excès de toute sorte, fut assommé à coups de cocomacaque par son adversaire. L'homme alors entraîna, à sa suite, tout le peuple dans cette espèce de grotte à ciel ouvert que personne ne connaissait avant lui et où l'on prétend que des restes de la race aborigène vivent encore. Depuis, son autorité, accrue par le temps et par le judicieux emploi qu'il en faisait, était incontestée¹⁶⁰.

On voit bien ici que Marcelin n'échappe pas à l'influence des discours qui circulent à l'époque sur la figure du *papa-lwa*, systématiquement présenté par les architectes de la campagne antisuperstitieuse de 1896 – au premier rang desquels, l'évêque du Cap-Haïtien, Monseigneur François-Marie Kersuzan – comme un exploitateur de l'ignorance et de la superstition des

142). On peut faire le même constat chez Marcelin, puisque, s'il est possible de parler d'une sociologie de la religion dans son œuvre, c'est avant tout à partir d'un examen de ses enjeux pratiques qu'elle se construit.

¹⁶⁰ Marcelin, *Thémistocle*, *op. cit.*, p. 200-201.

populations rurales¹⁶¹. Là où l'auteur se distingue toutefois de ses contemporains, c'est dans l'espoir qu'il affiche de « réformer » – plutôt que d'éradiquer – le vodou dont les valeurs fondamentales serviraient à consolider les structures relationnelles et organisationnelles de la communauté paysanne. Ainsi conçu, le vodou de Marcelin ne paraît pas si éloigné de cette religion aujourd'hui célébrée comme une source d'enseignements indissociables des épreuves du quotidien et qui, pour reprendre le mot de Claudine Michel, serait l'expression d'un « humanisme » collectif¹⁶².

L'exemple le plus probant de cette reconstruction humaniste du vodou et des croyances et pratiques qui lui sont associées apparaîtra dans le deuxième roman de Marcelin, *La Vengeance de Mama* (1901). Dans cet ouvrage dont le récit débute là où le premier s'était achevé, l'auteur décrit une Haïti étouffée par le régime du ministre Télémaque, nouvel homme fort du gouvernement, qui contrôle désormais tous les faits et gestes de la population grâce à « un véritable budget de corruption nationale » et, surtout, à l'espionnage devenu « une institution d'État importante », voire même « la clef de voûte à l'édifice »¹⁶³. Épaminondas, abattu par les hommes du ministre,

¹⁶¹ Dans sa célèbre « Conférence populaire sur le vaudoux », Kersuzan avait déclaré : « le peuple est crédule, et, surtout, abandonné qu'il est si souvent, il est timide devant les audacieux. Le *Papa-Loi* se fit des agents partout, agents pour lui amener des clients, agents pour l'aider à préparer ses oracles. Instruit d'avance de ce qui se passe chez l'homme qui vient le consulter et sur tout ce qui le concerne, le *Papa* lui fait des révélations qui l'étonnent et l'épouvantent ; dès lors il est prêt à tout. Il faut des victimes pour un sacrifice, pour une grande orgie : le pauvre ignorant, terrorisé, livre tout son bien » (François-Marie Kersuzan, « Conférence populaire sur le Vaudoux », *Revue mensuelle Religieuse, Politique, Scientifique*, no. 35, novembre 1896, p. 683).

¹⁶² Dans un travail d'ethnographie célèbre, Karen McCarthy Brown explique que le vodou est une « source de sagesse accumulée par un peuple qui a vécu l'esclavage, la faim, la maladie, la répression, la corruption et la violence – chaque fois à l'excès [*repository of wisdom accumulated by a people who have lived through slavery, hunger, disease, repression, corruption, and violence—all in excess*] » (Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 98). Citant K. McCarthy Brown, C. Michel affirme qu'il y a dans le vodou « suppression de l'histoire de vie unique au profit d'une *personnalité* collective d'où provient l'énergie. Les individus ne deviennent réels qu'à travers des interactions, et “c'est précisément dans ce rapport de responsabilité et de responsabilité aux autres qu'on a le sens de soi le plus clair et le plus stable [*suppression of unique life history in favor of a collective personhood from which energy is derived. Individuals become real only through interactions, and “it is precisely in responsive and responsible relation to others that one has the clearest and most steady sense of self”*] » (Claudine Michel, « Vodou in Haiti: Way of Life and Mode of Survival », in Claudine Michel et Patrick Bellegarde-Smith, éd., *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 31).

¹⁶³ Frédéric Marcelin, *La Vengeance de Mama; roman haïtien*, Paris, P. Ollendorff, 1902, p. 37.

ne s'est pourtant pas sacrifié en vain : « Quelque chose d'obscur, qui devait grandir de lui-même, s'éleva dans l'âme de ses concitoyens. Ils se reprochèrent comme un crime de l'avoir abandonné. [...] Ils avaient besoin d'un héros ; ils le parèrent de toutes les vertus dont il fallait que l'idole fût ornée ! »¹⁶⁴. Symbole de la lutte contre la tyrannie, Épaminondas, dont on a choisi d'oublier « ce qu'il y avait de théâtral, de conventionnel, d'inquiétant dans sa manière », est ainsi parvenu à faire germer chez ses concitoyens un désir de « révolution qui serait la vraie, la dernière »¹⁶⁵.

Quoique le narrateur s'empresse de présenter Josilus Jean-Charles comme l'archétype de l'homme juste, pragmatique et raisonné, sous l'impulsion duquel se prépare cette lente et définitive *évolution*, c'est le personnage éponyme du roman, Mama, qui donnera le signal de la révolte en se sacrifiant à son tour dans l'incendie provoqué pour venger la mort d'Épaminondas, son regretté fiancé¹⁶⁶. Depuis la tribune de son balcon, la petite Zulma qu'on avait vu inconsolable dans les derniers instants de *Thémistocle*, métamorphosée en ange de l'apocalypse par l'amertume de son chagrin, s'adressera aux insurgés rassemblés devant la demeure incandescente du ministre qui croyait à tort pouvoir la posséder : « Écoutez-moi. Cet homme qui meurt dans cette rigole, c'est Télémaque, le grand ministre. [...] Je lui ai versé les *trois gouttes*. S'il est comme un ver, tel que vous le voyez, c'est l'œuvre du poison. Ce n'est pas l'amour qui l'a déshabillé, c'est la mort ! »¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁶ Répondant à une critique de l'intellectuel et diplomate haïtien Dantès Bellegarde, co-fondateur de la revue *La Ronde*, Marcelin dira du personnage de Jean-Charles que, plutôt que d'être « irréal », il est la réalisation d'un espoir : « M. Hodelin déclare : "Quand je verrai un homme de votre bourgeoisie quitter les villes, aller dans les montagnes et dans les plaines"... Josilus Jean-Charles est né de cette pensée. [...] Abstraction, direz-vous. Évidemment, au point de vue de nos idées. Cependant, rappelez-vous que j'ai prétendu vous dépeindre une aube nouvelle se dessinant sous la parole, la puissance morale de Josilus Jean-Charles. Il est logique que les siens, ceux qui l'entourent, soient adéquats à cette aube... Mais, on aura beau faire : la vertu toute simple, en littérature, n'est pas brillante » (Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 190-91).

¹⁶⁷ Marcelin, *La vengeance de Mama*, *op. cit.*, p. 248-49.

Ces « *trois gouttes* », poison qui éveillera la curiosité de la critique française, c'est auprès d'un autre vieillard des montagnes que Mama se les est procurées¹⁶⁸.

Cet homme est l'incarnation vivante de la culture marronne d'Haïti. Il est l'« héritier des ancêtres africains qui exercèrent leurs droits d'équité souveraine durant des siècles [...] sur les maîtres criminels... »¹⁶⁹. Vivant retranché dans les mornes du pays, il poursuit l'œuvre punitive de ces esclaves révoltés qui, comme Makandal, se servirent de leurs talents d'herboristes pour semer la terreur dans la colonie de Saint-Domingue. Lorsqu'il présente à Mama « le breuvage vengeur » dont la formule n'« pas varié depuis l'époque lointaine », il lui explique en effet que son « mandat n'a pas pris fin avec l'ancien régime » et que, « pour cachée qu'elle soit, cette intervention se manifeste encore en faveur de l'opprimé » car « au colon barbare a succédé, trop souvent hélas ! le despote, le sanguinaire sorti de nos rangs, de notre sein »¹⁷⁰. À ceux qui, comme Adolphe Brisson, ont vu dans ce personnage une figure rappelant au « beau temps du romantisme »¹⁷¹, Marcelin rétorquera qu'il s'agit au contraire d'un type on ne peut plus réel en Haïti : « il s'appelle chez nous le *Papa Houngan*. Je l'ai peut-être un peu idéalisé ; mais j'ai connu, dans l'intérieur de nos mornes, des originaux à peu près semblables. Ces hommes [...] professaient remplir une mission sociale dans la défense des humbles, des pauvres, abandonnés par nos lois »¹⁷². Quant à ce « poison mystérieux » dont il dit avoir francisé le nom, Marcelin affirmera qu'il correspond à

¹⁶⁸ Voir, par exemple, Grandchamp, « La 'Vengeance de Mama', par Frédéric Marcelin – 'Drame et satire politique' – Les 'Trois gouttes' », *op. cit.*

¹⁶⁹ Marcelin, *La vengeance de Mama*, *op. cit.*, p. 205-206

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 206-209.

¹⁷¹ Adolphe Brisson, « *La Vengeance de Mama*, par M. Frédéric Marcelin », *Les Annales politiques et littéraires*, vol. 39, juillet-décembre 1902, p. 76.

¹⁷² Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 168. On pourrait croire que Marcelin confond ici le vodou avec ce réseau de sociétés secrètes descendues de la résistance marronne et formant encore de nos jours un véritable système juridique « nocturne » en Haïti. Mais comme le rappelle K. Ramsey à la lumière d'une enquête de terrain réalisée par Rachel Beauvoir et Didier Dominique, « ces sociétés fondent leur droit à l'autorité dans l'ethos de Ginen et partagent sans doute leurs membres et leurs chefs avec des *ounfò* locaux (temples vodous) [*these societies base their claims to authority in the ethos of Ginen and may share membership and leadership with local ounfò (Vodou temples)*] » (Ramsey, *The Spirits and the Law*, *op. cit.*, p. 17).

une pratique que nul n'ignore en Haïti et qu'à ce titre, la lente agonie de Télémaque est un modèle de « couleur locale photographiée »¹⁷³.

* * *

Certes, ce serait forcer le propos du romancier – en le prenant, en quelque sorte, au pied de la lettre – que d'aborder son texte comme une étude ethnographique, et on peut comprendre que, face à ces épisodes « vodouesques », certains critiques aient remis en question – pour des raisons diamétralement opposés – le pacte réaliste de Marcelin. Outre la présence de quelques termes stratégiquement employés ici et là, la valeur documentaire de son traitement du vodou et des pratiques qu'il associe à un héritage africain demeure relativement limitée. À vrai dire, les tambours, danses et incantations de la cérémonie comme la rencontre avec le *houngan* sont autant d'éléments qui contribuent davantage à la dimension romanesque du vodou qu'à une véritable connaissance de ses rites sur le terrain. C'est en partie ce qui amènera L.-F. Hoffmann à douter, non sans raison, que Marcelin ait lui-même « assisté à un *sèvis*, c'est-à-dire à une cérémonie », ou encore qu'il ait « interrogé des spécialistes du culte, ou même de simples fidèles », car « la chose aurait fait scandale dans sa société ; et d'ailleurs Marcelin n'avait rien d'un anthropologue »¹⁷⁴.

S'il y a là une part de vérité, il serait toutefois hors de propos de reprocher au roman un quelconque défaut de véridicité. D'autant plus qu'exiger une collecte d'informations sur le *terrain* reviendrait à oublier qu'au moment où Marcelin compose le texte de ces romans, cet espace de

¹⁷³ Au dire de l'auteur, on parle plutôt en Haïti de « trois *dégouttes* » (Marcelin, *Autour de deux romans*, *op. cit.*, p. 169).

¹⁷⁴ Hoffmann, *Frédéric Marcelin*, *op. cit.*, p. 116.

connaissance anthropologique par excellence n'a pas encore été inventé¹⁷⁵. Marcelin, qui dira de son livre qu'il « est vrai » puisque son « œil a cliché ce qu'il a vu », aspire donc à la formulation d'une autre forme de vérité anthropologique¹⁷⁶. À sa façon, il donne à voir le vodou par-delà le prisme d'une spectacularité qui, à l'étranger comme en Haïti, en fait la cible privilégiée des discours racistes et anti-africanistes. C'est justement la force de son projet autoethnographique que de permettre la projection d'une image résistant à l'objectification d'une culture qu'elle se propose de reconstruire.

Une culture au miroir de l'objectif

Dans ses mémoires composés lors d'un été passé sur le littoral normand et publiés tout juste deux ans avant sa mort, Marcelin reviendra sur l'inlassable obsession que les voyageurs étrangers vouent au culte vodou. Après avoir lu le récent ouvrage du diplomate français Eugène Aubin, il s'indignera contre la tendance de ces « pacotilleurs-littérateurs » qui ne cessent de se tourner vers Haïti pour entériner leur discours sur la présumée infériorité des peuples africains ou d'origine africaine. Marcelin est clair, si l'auteur d'*En Haïti. Planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui* (1910) ne s'essaye pas à « parler d'autre chose que du sempiternel vaudoux », c'est parce qu'« il n'a vu que cela » ou, plus encore, qu'« il n'est venu chercher que cela. Car avant que d'arriver à Haïti, il a lu assurément quelques livres qui lui ont décrit l'île comme un vaste temple élevé au fétichisme »¹⁷⁷. C'est bien là ce que Janvier et Firmin reprochaient aux « détracteurs de la race noire » qui ne faisaient que reproduire des stéréotypes surannés sans jamais chercher à voir au-delà de leurs propres préjugés.

¹⁷⁵ Sur la naissance du terrain, voir Vincent Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010, p. 63-85.

¹⁷⁶ Marcelin, *Autour de deux romans*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁷ Marcelin, *Au gré du souvenir*, op. cit., p. 13.

Là où la critique de Marcelin se distingue, c'est dans sa démystification de l'appareil visuel qui accompagne la figuration obsessionnelle du vodou chez Aubin. Évoquant les images de *mambo* et de *papa-lwa* « prises le kodak en main » et reproduites dans l'ouvrage, Marcelin affirme que le voyageur a été le jouet, pour ainsi dire, d'une ruse indigène¹⁷⁸. Ce livre, déclare-t-il, « en dépit des 32 photographies dont il se réclame, [...] est truqué car le paysan [...] a appris à bluffer *le blanc* qui, le crayon d'une main et l'objectif dans l'autre, voyage dans ses montagnes uniquement à la recherche du bizarre et du pittoresque » ; quand l'occasion se présente, ce paysan astucieux n'hésiterait pas à « improviser, contre monnaie sonnante, un *homford* à l'intention du voyageur qui en réclame », ou même à « simul[er], si vous en êtes friand, un sacrifice propitiatoire de coq ou de cabri, à condition qu'on y mette le prix »¹⁷⁹. Conscient du danger que représente l'effet de réel de ces images, Marcelin propose ici une critique précoce de la photographie à visée anthropologique, qui prétendait alors, comme l'explique Elizabeth Edwards, « créer des “témoins virtuels” de l'observation scientifique [*create “virtual witnesses” of scientific observation*] »¹⁸⁰. Sans savoir que cet usage anthropologique de la photographie promu depuis plus d'un demi-siècle allait générer des inquiétudes particulières quant aux tendances objectifiantes d'une telle pratique¹⁸¹, Marcelin dénonce, pour sa part, les revendications objectivistes qu'elle sous-tend chez des auteurs qui ne voient pas que « le fétichisme n'est autre chose qu'une exploitation à l'usage du voyageur crédule »¹⁸².

Pareilles supercheries seraient d'ailleurs si répandues que les musées d'Europe en feraient eux aussi les frais. Marcelin rapporte en effet une anecdote selon laquelle, à l'époque où il était

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 13-14.

¹⁸⁰ Elizabeth Edwards, « Ordering Others: Photography, Anthropologies and Taxonomies », in Chrissie Iles et Russell Roberts, éd., *In Visible Light: Photography and Classification in Art, Science and the Everyday*, Oxford, Museum of Modern Art Oxford, 1997, p. 55.

¹⁸¹ Christopher Pinney, *Photography and Anthropology*, London, Reaktion Books, 2011, p. 25.

¹⁸² Marcelin, *Au gré du souvenir*, *op. cit.*, p. 15.

encore ministre des Finances et du Commerce à Port-au-Prince, on avait « saisi et confisqué » le colis d'un diplomate en partance pour un musée français au motif que les « tambours-fétiches, peinturlurés, enrubannés à souhait » qu'il renfermait devaient être « destinés infailliblement à renforcer la légende que tout le pays d'Haïti est vaudouïste... »¹⁸³. Ironie du sort, il s'avérerait par la suite que ces tambours « sortaient des ateliers d'un commerçant qui les fabriquait en ville, à la grosse, pour les besoins de l'exportation » et « les détaillait au prix fort à ceux qui désiraient rapporter des souvenirs à leurs amis d'Europe »¹⁸⁴. Si ce récit sert surtout à corroborer la thèse d'un déclin du vodou en Haïti où il ne serait plus en fin de compte qu'un « attrape-touristes », Marcelin touche ici à cette (double) problématique de la représentation (et) de l'altérité inhérente aux rapports entre anthropologie et littérature. De même que ce fabricant dont les tambours-fétiches risquaient de fournir des preuves (matérielles) de la prétendue barbarie des Haïtiens, Marcelin crée des objets (textuels) par lesquels Haïti s'exporte et se donne à voir à l'étranger. Tel l'ethnologue dont la discipline exigera, selon Marcel Mauss, qu'il soit « à la fois chartiste, historien, statisticien... et romancier, capable d'évoquer une société tout entière », Marcelin s'applique à reconstruire la culture haïtienne par une autoethnographie romanesque capable de corriger les clichés et stéréotypes racistes de la littérature viatique¹⁸⁵.

Plutôt que de participer à une spectacularisation des croyances paysannes qui serait en fait le propre des voyageurs européens et, bientôt, nord-américains, l'auteur choisit la voie d'une littérature nationale dont la couleur locale aurait un « parfum d'exotisme vrai », comme il le dira à propos de la poésie d'Oswald Durand¹⁸⁶. Porté lui aussi par ce sentiment d'instabilité culturelle qui traverse la modernité et deviendra bientôt l'un des topos du « modernisme noir », Marcelin

¹⁸³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁸⁵ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967 [1947], p. 8.

¹⁸⁶ Marcelin, *Au gré du souvenir*, *op. cit.*, p. 164.

place donc le folklore paysan au centre de cette littérature nationale et, ce faisant, œuvre à la réécriture d'une culture haïtienne par-delà un imaginaire saturé de préjugés racistes et de discours anti-africanistes¹⁸⁷. Au fil des années, sa fiction se penchera toujours davantage sur les « petits » et les « humbles », comme il les appellera, à l'image des blanchisseuses de son troisième et dernier roman, ou encore des domestiques et jardiniers de ses contes et nouvelles¹⁸⁸. À bien des égards, ces derniers textes seront l'ultime tentative d'un auteur décidé à restituer à sa chère patrie une culture nationale réunifiée, à la fois consciente et fière de son héritage marron et de son passé africain.

¹⁸⁷ Sur les rapports entre crise de la mémoire, modernité littéraire et diaspora noire, voir James Smethurst, *The African American Roots of Modernism: From Reconstruction to the Harlem Renaissance*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

¹⁸⁸ Voir Frédéric Marcelin, *Marilisse ; roman haïtien*, Paris, P. Ollendorff, 1903 ; Frédéric Marcelin, *La Confession de Bazoutte*, Paris, P. Ollendorff, 1909 ; et Frédéric Marcelin, « Jan-Jan (Idylle arcahienne) », in *Propos d'un haïtien*, *op. cit.*, 188-207.

ces ouvrages, malgré leur mérite respectif, malgré la rigueur scientifique de leur documentation, ont eu le tort – pour certains esprits – d'avoir été écrits par des Haïtiens, et ils ont pu paraître suspects de partialité. Je ne suis même pas loin de croire que c'est l'unique raison qui les empêche d'avoir leur place marquée dans la littérature socio-anthropologique moderne.

– Jean Price-Mars

CODA

Alors que l'Occupation américaine (1915-1934) inaugure une nouvelle période d'oppression raciste et coloniale en Haïti et de « cannibalisation » discursive de son peuple à l'étranger, Jean Price-Mars reprend le flambeau déposé par ses prédécesseurs et se lance dans un effort d'institutionnalisation des sciences sociales qui débute avec la fondation, en 1923, de la Société haïtienne d'histoire, de géographie et de géologie – dont la revue demeure à ce jour l'une des principales revues scientifiques du pays. En 1928, il publie alors son ouvrage classique, *Ainsi parla l'oncle*, grâce auquel il consacrera les efforts mis en œuvre par Marcelin pour redonner sa place au folklore et au vodou dans l'imaginaire national du peuple haïtien. Là encore, la littérature vient jouer un rôle crucial dans son exploration des croyances spirituelles et des pratiques culturelles de la communauté paysanne. Comme le note Anke Birkenmaier, elle constitue chez Price-Mars le point culminant d'une recherche d'authenticité qui doit aboutir à la traduction de l'« esprit populaire dans un idiome universel [...] en incorporant les coutumes orales, contes et chansons de la paysannerie à la culture lettrée française de l'élite haïtienne [*popular spirit into a universal idiom (...) incorporating its oral peasant customs, tales, and songs into the French literate culture of the Haitian elite*] »¹. C'est dans le sillage de cet ouvrage que s'opèrera un « tournant ethnologique » concrétisé en 1941 avec la création du Bureau d'ethnologie de Port-au-Prince par l'écrivain et ethnologue « indigéniste » Jacques Roumain et avec la fondation de l'Institut d'ethnologie de Port-au-Prince où Price-Mars occupera les chaires d'africologie et de sociologie jusqu'en 1947².

¹ Anke Birkenmaier, *The Specter of Race: Latin American Anthropology and Literature between the Wars*, Charlottesville/London, University of Virginia Press, 2016, p. 84.

² Voir Carlo Avierl Célius, « Cheminement anthropologique en Haïti », *Gradhiva*, no. 1, 2005, p. 47-55.

Quelques années plus tard, au crépuscule de sa carrière intellectuelle, Price-Mars prononcera son « Bilan des études ethnologiques en Haïti » à l'occasion du Congrès international de folklore tenu à São Paulo en 1954. Revenant sur ce demi-siècle d'investigations socio-scientifiques et d'engagement politique qui ont fait de lui l'intellectuel le plus influent de sa génération, il en profite pour faire la lumière sur les origines de sa vocation. Il explique alors que, comme pour Janvier avant lui, tout commença lorsqu'il était étudiant à la Faculté de médecine de Paris et qu'il participa à l'une de ces discussions sur « les questions de race » qui étaient devenues si fréquentes à l'époque de l'Affaire Dreyfus. Célébrant le génie politique et militaire de Toussaint Louverture, Price-Mars, seul noir parmi les étudiants, se voit pris à partie par un de ses camarades qui entend lui faire une leçon d'histoire en décrivant le révolutionnaire haïtien comme un traître, un déserteur de l'armée française dont les « qualités exceptionnelles étaient un accident parmi la multitude grégaire des noirs restés à l'état stationnaire »³. Assommé par les mots de l'étudiant, Price-Mars reste muet au milieu de ses camarades restés silencieux dans l'attente d'une réplique de sa part.

Dès lors, Price-Mars se lance à corps perdu dans la lecture des ouvrages des plus grands noms de l'anthropologie française, d'Armand de Quatrefages à Paul Broca, en passant par Léonce Manouvrier et Ernest Hamy. Il fait ensuite la découverte du muséum d'Histoire naturelle, puis du musée du Trocadéro. Il va même jusqu'à négliger quelque peu ses études de médecine pour suivre des cours à l'École d'anthropologie de Paris. Finalement, au hasard d'une rencontre avec l'étalage de la Librairie Flammarion sur la place de l'Odéon, il se procure le dernier livre de Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, avec l'espoir d'y trouver les réponses qui lui avaient manqué lors de son altercation. Ce sera pour le jeune étudiant une profonde déception.

³ Jean Price-Mars, *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et Le Cycle du Nègre*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1954.

Face à la réification d'une humanité divisée en races « primitives », « inférieures », « moyennes » et « supérieures », face à la condamnation du métissage dont les « produits » seraient « invariablement inférieurs », face surtout à la mise en garde d'une « décadence » civilisationnelle dont Haïti serait l'exemple type, Price-Mars s'insurge : « La lecture du livre décida de ma vocation »⁴.

C'est alors qu'il fait la découverte de Firmin et de son « éclatant Manifeste de solidarité humaine », puis celle de Duverneau Trouillot et de son « curieux petit livre » sur le vodou, ouvrages dont la parution simultanée, de part et d'autre de l'Atlantique, l'amènent à se demander si, peut-être, il y a eu entre les deux auteurs une « corrélation idéologique » qui les aurait portés à « s'occuper d'un sujet presque analogue quant à l'objectif » : celui d'obéir aux « impératifs de self-défense » et aux « injonctions du plus ardent patriotisme »⁵. En réalité, cette « coïncidence d'action », comme il la désignera par la suite, résultait d'un besoin de fournir un correctif au discours des savants, voyageurs et écrivains étrangers qui, jusqu'alors, s'étaient « seuls [...] occupés de l'ethnographie de la communauté dominguoise transformée en communauté haïtienne par les contingences et les transmutations de l'Histoire »⁶. Autrement dit, l'année 1885 – qui avait vu la parution de *De l'égalité des races humaines* de Firmin, de *l'Esquisse ethnographique* de Trouillot, précédés de peu par *Les Détracteurs de la race noire* et *La République d'Haïti et ses visiteurs* de Janvier – marquait une « révolte de la sensibilité haïtienne contre les erreurs, les injures, les outrages d'une catégorie de publicistes exotiques », ceux-là même à qui Marcelin allait répondre par la fiction en donnant à rêver Haïti autrement. Bref, il s'agissait de l'avènement d'une génération.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

⁶ *Ibid.*, p. 16-17.

BIBLIOGRAPHIE

Archives

Fonds de la Société d'anthropologie de Paris, Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle.

Archives nationales de France, site Pierrefitte-sur-Seine.

Sources

« À travers Paris ». *Le Figaro*, 13 octobre 1900, 1.

« Correspondance ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 12, 2ème série (1877) : 138-139.

« Discussion ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 6, 3ème série (1883) : 164-177.

« Discussion ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 7, 3ème série (1884) : 582-587.

« Discussion ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 3, 4ème série (février-avril 1892) : 234-237.

« Élections ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 5, 3ème série (1882) : 792.

« Élections ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 6, 3ème série (1883) : 599.

« La deuxième conférence de M. Firmin à la Société des Études coloniales ». *La Fraternité*, no. 38, 4ème semaine (mai 1892) : n. p.

« La race et le milieu ». *Revue internationale de sociologie*, 10ème année, no. 5 (mai 1902) : 356-394.

« Mort de M. Virey ». *Archives générales de médecine, journal complémentaire des sciences médicales* 11, 4ème série (1846) : 116-119.

« Ouvrages offerts ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 5, 3ème série (1882) : 741-742.

« Ouvrages offerts ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 7, 3ème série (1884) : 282-285.

« Séance du 13 février 1901 ». *Revue internationale de sociologie*, 9ème année, no. 3 (mars 1901) : 194.

« Séance du 5 juin 1901 ». *Revue internationale de sociologie*, 17^{ème} année, no. 7 (juillet 1909) : 509.

« Séance du 8 janvier 1902 ». *Revue internationale de sociologie*, 10^{ème} année, no. 2 (février 1902) : 137-145.

« Vie de la Société ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 5 (1864) : 3.

Adamek, Wojciech, et Janusz Radwan-Pragłowski. « Ludwik Gumplowicz. A Forgotten Classic of European Sociology ». *Journal of Classical Sociology* 6, no. 3 (2006) : 381-98.

Aimard, Gustave. *Les Vaudoux*. Paris : Arthème Fayard et Cie, 1867.

Alaux, Gustave d'. « Les mœurs et la littérature nègres ». *Revue des deux mondes* 14, 22^{ème} année (1852) : 762-794.

—. *L'empereur Soulouque et son empire*. Paris : Michel Lévy Frères, 1860 [1856].

Alexis, Jacques Stephen. « Du réalisme merveilleux des Haïtiens ». *Présence africaine*, 2^{ème} série, no. 8-9-10 (juin-novembre 1956) : 245-271.

—. *Les arbres musiciens*. Paris : Gallimard, 1957.

Allen, Jafari Sinclair, et Ryan Cecil Jobson. « The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties ». *Current Anthropology* 57, no. 2 (2016) : 129-148.

Althusser, Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche ». *La pensée*, no. 151 (juin 1970) : 3-38.

Ampère, Jean-Jacques. « La Nubie ». In *Heures de poésie*, 180-183. Paris : Didier et Cie, 1863.

—. *Voyage en Égypte et en Nubie*. Paris : Michel Lévy Frères, 1868.

Anderson, Mark. *From Boas to Black Power : Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford : Stanford University Press, 2019.

Anderson, Warwick. « Disease, Race, and Empire ». *Bulletin of the History of Medicine* 70, no. 1 (printemps 1996) : 62-67.

—. *The Cultivation of Whiteness: Science, Health, and Racial Destiny in Australia*. Melbourne : Melbourne University Press, 2002.

Andurain, Julie d'. « Le “parti colonial” à travers ses revues. Une culture de propagande ? ». *Clio@Thémis*, no. 12 (2017) : n. p. www.cliothemis.com.

Ardouin, Beaubrun. *Études sur l'histoire d'Haïti*. Volume 8. Paris : Chez l'auteur, 1858.

- Ardouin, Coriolan. *Poésies*. Port-au-Prince : R. Ethéart, 1881.
- Asad, Talal, éd. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca Press, 1973.
- Augé, Marc. *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*. Paris : Galilée, 2006.
- Ayraud-Degeorge, Horace. « *La Vengeance de Mama*, roman haïtien, par Frédéric Marcelin ». *L'Intransigeant*, no. 7983 (24 mai 1902) : 2-3.
- . « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, récit haïtien, par Frédéric Marcelin ». *L'Intransigeant*, no. 7645 (20 juin 1901) : 2.
- B., A. de. « Par-ci par-là ». *Le Voleur*, no. 1253 (8 juillet 1881) : 428-431.
- Baker, Lee D. *Anthropology and the Racial Politics of Culture*. Durham/Londres : Duke University Press, 2010.
- Barles, Sabine. *La ville délétère : médecins et ingénieurs dans l'espace urbain, XVIII^e - XIX^e siècles*. Seyssel : Champ Vallon, 1999.
- Barnes, David. *The Making of a Social Disease: Tuberculosis in Nineteenth-Century France*. Berkeley : University of California Press, 1995.
- Barrère, Anne, et Daniello Martuccelli. *Le roman comme laboratoire. De la connaissance littéraire à l'imagination sociologique*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- Barthélémy, Gérard. *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*. Paris : L'Harmattan, 1990.
- Barthes, Roland. « Écrivains et écrivants ». In *Essais critiques*, 152-159. Paris : Éditions du Seuil, 1981 [1964].
- Bataille, Georges. « Un livre humain, un grand livre ». *Critique*, no. 105 (février 1956) : 99-112.
- Beckett, Greg. « The abolition of all privilege: Race, equality, and freedom in the work of Anténor Firmin ». *Critique of Anthropology* 27, no. 2 (2017) : 160-178.
- Bénichou, Claude, et Claude Blanckaert. *Julien-Joseph Virey, naturaliste et anthropologue*. Paris : Vrin, 1988.
- Bénichou, Paul. *Le Temps des prophètes*. In *Romantismes français I*. Paris : Gallimard, 2004.
- Bentzon, Th. « The Great Reviews of the World: No. II. – The French Reviews ». *The Critic* 40, no. 2 (janvier-juin 1902) : 126-134.
- Bercy, Droin de. *De Saint-Domingue, de ses guerres, de ses révolutions, de ses ressources, et des moyens à prendre pour rétablir la paix et l'industrie*. Paris : Hocquet, 1814.

Bernard, Claude. *Discours de M. Claude Bernard prononcé à sa réception à l'Académie française le 29 mai 1869*. Paris : Didier et Cie, 1869.

Bernasconi, Robert. « A Haitian in Paris: Anténor Firmin as a philosopher against racism ». *Patterns of Prejudice* 42, no. 4-5 (2008) : 365-383.

Bert, Jean-François. « Marcel Mauss et la notion de “civilisation” ». *Cahiers de recherche sociologique*, no. 47 (janvier 2009) : 123-142.

Bertschy, Sylvain, Laurent Dubreuil, et al. « L'indiscipline et le postcolonial en revue ». In *L'empire de la littérature. Penser l'indiscipline francophone avec Laurent Dubreuil*, édité par Anthony Mangeon, 51-66. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2016.

Birkenmaier, Anke. *The Specter of Race: Latin American Anthropology and Literature between the Wars*. Charlottesville/London : University of Virginia Press, 2016.

Bissette, Cyrille-Auguste. « De la fusion des races aux colonies et des causes qui la retardent ». *Revue des colonies* (décembre 1834) : 3-7.

Blanckaert, Claude. *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*. Paris : L'Harmattan, 2009.

—. « “Les bas-fonds de la science française” : Clémence Royer, l'origine de l'homme et le darwinisme social ». *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 3, nouvelle série, no. 1-2 (1991) : 115-130.

—. « La crise de l'anthropométrie : Des arts anthropotechniques aux dérives militantes (1860-1920) ». In *Les politiques de l'anthropologie : Discours et pratiques en France (1860-1940)*, édité par Claude Blanckaert, 95-172. Paris : L'Harmattan, 2001.

Boëtsch, Gilles. « Noirs ou blancs : une histoire de l'anthropologie biologique de l'Égypte ». *Égypte/Monde arabe*, no. 24 (1995) : 113-138.

Bongie, Chris. *Islands and Exiles: The Creole Identities of Post/Colonial Literature*. Stanford : Stanford University Press, 1998.

Bonneau, Alexandre. « Le Vaudou ». *Nouvelles Annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie* 3 (1858) : 86-101.

Bonneau, Alexandre. *Haïti, ses progrès – son avenir*. Paris : E. Dentu, 1862.

Bonniol, Jean-Luc. « Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept ». *L'Homme*, no. 207-208 (2013) : 237-288.

Bordier, Arthur. « Cours de géographie médicale ». *La Gazette médicale de Paris* 50 (1879) : 189-193, 201-203, 225-227, 261-263, 381-384.

—. « Instructions pour un médecin d'hôpital à Port-au-Prince (Haïti) ». In *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 209-249. Vol. 2. Paris : G. Masson, 1875.

—. *La colonisation scientifique et les colonies françaises*. Paris : C. Reinwald, 1884.

—. *La géographie médicale*. Paris : C. Reinwald, 1884.

Boudin, Jean-Christian-Marc. « Du culte du serpent chez divers peuples anciens et modernes ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 5 (1864) : 486-516.

—. « Sur le prétendu acclimatement du nègre blanc et du nègre aux Antilles ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 5, 1ère série, no. 5 (août-décembre 1864) : 828-838.

—. *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques*. Vol. 2. Paris : J.-B. Baillière et fils, 1857.

Bourdieu, Pierre. « Le champ littéraire ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 89 (septembre 1991) : 3-46.

—. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

Bourgeois, Pierre. « La Phtisie romantique ». *Histoire des sciences médicales* 21, no. 3 (1987) : 235-244.

Brière, Éloïse A. « Aux sources de la négritude : l'appel de la race ? ». In *Ainsi parla l'Oncle, suivi de Revisiter l'Oncle*, par Jean Price-Mars, 377-381. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.

Brisson, Adolphe. « *La Vengeance de Mama*, par M. Frédéric Marcelin ». *Les Annales politiques et littéraires* 39 (juillet-décembre 1902) : 76.

—. « Pages oubliées ». *Les Annales politiques et littéraires*, 20ème année, 2ème semestre, no. 1007 (12 octobre 1902) : 234-235.

Broca, Paul. « La linguistique et l'anthropologie ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 3 (1862) : 264-319.

—. *Histoire des progrès des études anthropologiques depuis la fondation de la Société*. Paris : A. Hennuyer, 1870.

—. *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*. 2ème édition. Paris: G. Masson, 1879.

—. « Recherches sur l'ethnologie de France ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 1 (1860) : 6-15.

—. « Sur des crânes provenant d'un ancien cimetière de la Cité, antérieur au treizième siècle ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 2 (1861) : 501-513.

—. *Sur la prétendue dégénérescence de la population française*. Paris : E. Martinet, 1867.

—. *Sur le volume et la forme du cerveau suivant les individus et suivant les races*. Paris : Hennuyer, 1861.

Brown, Karen McCarthy. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley : University of California Press, 1991.

Brunetière, Ferdinand. *L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature. Leçons professées à l'École normale supérieure*. Vol. 1. Paris : Hachette et Cie, 1890.

Carpentier, Alejo. « Prólogo ». In *El reino de este mundo*, 4-6 . Mexico : Compañía General de Ediciones, 1973 [1948].

Casimir, Jean. *La Caraïbe: une et divisible*. Port-au-Prince : CEPALC, 1991.

—. *Une lecture décoloniale de l'histoire des haïtiens. Du Traité de Ryswick à l'occupation américaine (1697-1915)*. Port-au-Prince : Jean Casimir, 2018.

Célius, Carlo Avierl. « Cheminement anthropologique en Haïti ». *Gradhiva*, no. 1 (2005) : 47-55.

—. « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy ». *L'Homme*, no. 207-208 (2013) : 313-331.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme, suivi du Discours sur la négritude*. Paris : Présence Africaine, 2004 [1955].

Chakrabarti, Pratik. *Medicine and Empire, 1600-1960*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014.

Charlier-Doucet, Rachele. « Anthropologie, politique et engagement social ». *Gradhiva*, no. 1 (2005) : 109-125.

Chemla, Yves. « Edgar La Selve et Haïti ». In *Présences haïtiennes*, édité par Sylvie Bouffartigue, 25-39. Cergy-Pontoise : Université de Cergy-Pontoise, Centre de recherche textes et francophonies et Civilisations et identités culturelles comparées, 2006.

—. « Louis-Joseph Janvier, Écrivain national ». *Francofonia*, no. 49 (automne 2005) : 7-36.

Clark, Terry N. « The Structure and Functions of a Research Institute : The *Année sociologique* ». *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv Für Soziologie* 9, no. 1 (1968) : 72-91.

Clarke, Kamari Maxine, et Deborah A. Thomas, éd. *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*. Durham/Londres : Duke University Press, 2006.

Clifford, James, et George E. Marcus, éd. *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press, 1986.

Cloméus, Lewis Ampidu. *Duverneau Trouillot et le Vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle*. Montréal : Les Éditions du CIDIHCA, 2016.

—. « Jean Price-Mars et le vodou haïtien : quelques précisions à propos d'*Ainsi parla l'oncle* ». In *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*, édité par John Picard Byron, 21-45. Québec/Port-au-Prince : Presses de l'Université de Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014.

—. « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion ». *Archives des sciences sociales des religions*, no. 159 (juillet-septembre 2012) : 153-170.

Cobb, Martha K. « French Romanticism in a Haitian Setting: the Poetry of of Oswarld Durand ». *CLA Journal* 16, no. 3 (mars 1973) : 302-11.

Cochinat, Victor. « La Chronique à 2,000 lieues. De Paris à Haïti ». *La Petite presse*, 15^{ème} année, no. 5615 (22 septembre 1881) : n.p.

Comaroff, Jean, et John L. Comaroff. *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Bolder/Londres : Paradigm Publishers, 2012.

Compagnon, Antoine. *La Troisième République des lettres, de Flaubert à Proust*. Paris : Seuil, 1983.

Comte, Auguste. *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*. Vol. 2. Paris : Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1852.

Conklin, Alice. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford : Stanford University Press, 1997.

—. *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*. Ithaca : Cornell University Press, 2013.

Copans, Jean, et Jean Jamin. *Aux origines de l'anthropologie française*. Paris : Jean-Michel Place, 1994.

Curtis, Lesley S., et Christen Mucher. « Editors' Introduction ». In *Stella*, par Émeric Bergeaud. Traduit et édité par Lesley S. Curtis et Christen Mucher, ix-xxxviii. New York/Londres : New York University Press, 2015.

Dagognet, François. « La cure d'air : essai sur l'histoire d'une idée en thérapeutique médicale ». *Thalès* 10 (1959) : 75-98.

Dash, J. Michael. *Culture and Customs of Haiti*. Westport/Londres : Greenwood Press, 2001.

—. *Literature and Ideology in Haiti, 1915-1916*. Londres : Macmillan, 1981.

—. « Nineteenth-Century Haiti and the Archipelago of the Americas: Anténor Firmin's Letters from St. Thomas ». *Research in African Literatures* 35, no. 2 (été 2014) : 44-53.

Daut, Marlene L. *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*. New York : Palgrave Macmillan, 2017.

—. « Caribbean 'Race Men': Louis Joseph Janvier, Demesvar Delorme, and the Haitian Atlantic ». *L'Esprit Créateur* 56, no. 1 (printemps 2016) : 9-23.

—. *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World. 1789-1865*. Liverpool : Liverpool University Press, 2015.

Dayan, Joan. « Erzulie: A Women's History of Haiti ». *Research in African Literature* 25, no. 2 (été 1994) : 5-31.

—. *Haiti, History, and the Gods*. Berkeley : University of California Press, 1998.

Debaene, Vincent. *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*. Paris : Gallimard, 2010.

—. « Les écrivains contre l'ethnologie ? Ethnographie, ethnologie et littérature d'Afrique et des Antilles, 1921-1948 ». *The Romanic Review* 104, no. 3-4 (2013) : 353-374.

Dehoux, Jean-Baptiste. « Du sacrifice humain et de l'anthropophagie dans le Vaudou ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 7, 3ème série (1884) : 206-216.

—. « Les Viens-Viens ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 7, 3ème série (1884) : 17-21.

Delisle, Fernand. « Hybridité ». In *Dictionnaire des sciences anthropologiques : anatomie, craniologie, archéologie préhistorique, ethnographie (mœurs, arts, industrie), démographie, langues, religion*, édité par Adolphe Bertillon et al. 583-484. Paris : O. Doin/Marpon et Flammarion, 1889.

Depestre, René. *Alléluia pour une femme-jardin*. Paris : Gallimard, 1981.

Desmet, Piet. « Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste : de l'inégalité des langues à l'inégalité des races ». In *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)*, édité par Claude Blanckaert, 55-93. Paris : L'Harmattan, 2001.

—. « Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste : l'inégalité des langues permet-elle de conclure à l'inégalité des races ? ». *Histoire Épistémologie Langage* 29 (2007) : 41-59.

Desormeaux, Daniel. « Le facteur littéraire dans *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin ». *L'Esprit Créateur* 56, no. 1 (printemps 2016) : 24-39.

—. « Introduction » à *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, par Frédéric Marcelin, 9-86. Edité par Daniel Desormeaux. Paris, Société des Textes Français Modernes, 2017.

Dhormoys, Paul. *Sous les tropiques. Souvenirs de voyage*. Paris/Leipzig : Jung/Treuttel, 1864.

—. *Une visite chez Soulouque. Souvenirs d'un voyage dans l'île d'Haïti*. Paris : Librairie nouvelle, 1859.

Dirks, Nicholas B., éd. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1992.

Du Bois, W.E.B. *Les âmes du peuple noir*. Traduit par Magali Bessone. Paris : Éditions La Découverte, 2007 [1903].

Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

—. *Haiti: the Aftershocks of History*. New York : Picador, 2012.

—. *Les vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne*. Traduit par Thomas Van Ruymbeke. Paris : Les Perséides, 2005.

—. « Vodou and History ». *Comparative Studies in Society and History* 43, no. 1 (janvier 2001) : 92-100.

Duchet, Claude. « Esclavage et préjugé de couleur ». In *Racisme et société*, edité par Patrice de Comarmond et Claude Duchet, 121-131. Paris : Maspero, 1969.

Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris : F. Maspéro, 1971.

Durand, Oswald. *Rires et pleurs*. Vol. 2. Paris : Éditions Crété, 1896.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. Paris : Félix Alcan, 1893.

—. *Le Suicide, étude de sociologie*. Paris : Félix Alcan, 1897.

—. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Félix Alcan, 1912.

Dutrouleau, Auguste-Frédéric. « Antilles ». In *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Vol. 5, édité par Amédée Dechambre, 322-342. Paris : Victor Masson et fils, 1866.

Eddah. « Le Vaudoux III ». *Le Nouvelliste*, no. 2133 (28 septembre 1905) : 1-2.

Edwards, Elizabeth. « Ordering Others: Photography, Anthropologies and Taxonomies ». In *In Visible Light: Photography and Classification in Art, Science and the Everyday*, édité par Chrissie Iles et Russell Roberts, 54-68. Oxford : Museum of Modern Art Oxford, 1997.

Esterquest, Ralph T. « L'Imprimerie Royale d'Hayti (1817-1819). A Little Known Royal Press of the Western Hemisphere ». *The Papers of the Bibliographical Society of America* 4, no. 2 (1940) : 171-184.

Fabre, Daniel. « D'une ethnologie romantique ». In *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, édité par Daniel Fabre et Jean-Marie Privat, 5-75. Nancy : Presses universitaires de Nancy, 2010.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte, 2002 [1961].

—. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil, 2015 [1952].

Farge, Arlette. *Des lieux pour l'histoire*. Paris : Editions du Seuil, 1997.

Farooq, Nihad M. *Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas, 1830-1940*. New York : New York University Press, 2016.

Ferrari. « Le monde et la ville ». *Le Figaro*, 15 septembre 1901, 2.

Fick, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville : University of Tennessee Press, 1990.

Fields, Karen B., et Barbara J. Fields. *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. New York : Verso, 2012.

Firmin, Anténor. *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*. Paris : F. Pichon, 1885.

—. *La France et Haïti*. Paris : F. Pichon, 1901.

—. *La igualdad de las razas humanas: antropología positiva*. Traduit par Aurora Fibla Madrigal. La Havane : Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

—. *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*. Paris : V. Giard & E. Brière, 1910.

—. *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*. New York/Paris : Hamilton Bank Note Engraving and Printing Company/F. Pichon et Durand-Auzias, 1905.

- . « Préface » à *Les Feuilles de Chêne*, par Paul Lochard, 7-22. Paris : Ateliers Haïtiens, 1901.
- . *The Equality of Human Races*. Traduit par Asselin Charles. Urbana : University of Illinois Press, 2000.
- Fischer, Sybille. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham/Londres : Duke University Press, 2004.
- Flaubert, Gustave. « Lettre à sa mère, 2 décembre 1849 ». In *Correspondance*, édité par Jean Bruneau, 545. Vol. 1. Paris : Gallimard, 1873.
- Fluehr-Lobban, Carolyn. « Anténor Firmin and Haiti's Contribution to Anthropology ». *Gradhiva*, no. 1 (2005) : 95-108.
- . « Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology ». *American Anthropologist* 102, no. 3 (septembre 2000) : 449-466.
- . « Firmin: A Boasian before Boas ». *Anthropology News* 41, no. 9 (décembre 2000) : 16.
- Foix, Alain. *Toussaint Louverture*. Paris : Gallimard, 2007.
- Foley, Charles. « Semaine littéraire : Frédéric Marcelin ». *L'Écho de Paris*, no. 6242 (1er juillet 1901) : 2.
- Fonkua, Romuald. « Price-Mars ou les débuts de la négritude scientifique en Haïti ». In *Ainsi parla l'Oncle, suivi de Revisiter l'Oncle*, par Jean Price-Mars, 329-336. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.
- Forsdick, Charles, et Jennifer Yee. « Towards a Postcolonial Nineteenth Century : Introduction », *French Studies* 72, no. 2 (2018) : 167-175.
- Foucault, Michel. « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». In *Dits et écrits ; 1954-1988*. Vol. 1. Paris : Gallimard, 1994. <http://libertaire.free.fr/MFoucault319.html>.
- Froment, Alain. « Race et Histoire : la recomposition idéologique de l'image des Égyptiens anciens ». *Journal des Africanistes* 64, no. 1 (1994) : 37-64.
- Gaffield, Julia. « The Racialization of International Law after the Haitian Revolution: The Holy See and National Sovereignty ». *The American Historical Review* 125, no. 3 (juin 2020) : 841-868.
- Garraway, Doris. *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*. Durham/Londres : Duke University Press, 2005.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives*. Stanford : Stanford University Press, 1988.

- Geggus, David. « Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance ». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 28 (janvier 1991) : 21-51.
- Géloin, Ghislaine. « Introduction » à *De l'égalité des races humaines*, par Anténor Firmin, xi-xxv. Paris : L'Harmattan, 2003.
- Giblin, Béatrice. « Élisée Reclus et les colonisations ». *Hérodote*, no. 117 (2ème trimestre 2005) : 135-52.
- Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard, 1996.
- . *Philosophie de la relation*. Paris : Gallimard, 2009.
- . *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1990.
- Gobineau, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Vol. 1, 2ème édition. Paris : Firmin-Didot, 1884 [1853-1855].
- Goldstein, Jan. « Toward an Empirical History of Moral Thinking: The Case of Racial Theory in Mid-Nineteenth-Century France ». *American Historical Review* 120, no. 1 (février 2015) : 6-10.
- Gonzalez, Johnhenry. *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti*. New Haven : Yale University Press, 2019.
- Gould, Jay. *The Mismeasure of Man*. New York : Norton, 1981.
- Gouraiage, Ghislain. *Histoire de la littérature haïtienne. De l'indépendance à nos jours*. Genève : Slatkine Reprints, 2003 [1960].
- Grandchamp, Jacques. « La 'Vengeance de Mama', par Frédéric Marcelin – 'Drame et satire politique' – Les 'Trois gouttes' ». *Le Matin*, no. 6659 (20 mai 1902) : 5.
- . « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, par Frédéric Marcelin ». *Le Matin*, no. 6326 (21 juin 1901) : 4.
- Grmek, Mirko Drazen. « Géographie médicale et histoires des civilisations ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, no. 6 (1963) : 1071-97.
- Grosz, Elizabeth A. *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham/Londres : Duke University Press, 2004.
- Gumpłowicz, Ludwig. *La lutte des races. Recherches sociologiques*. Traduit par Charles Baye. Paris : Guillaumin et Cie, 1893.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Cambridge : Harvard University Press, 1999.

Hartman, Saidiya V. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York : Oxford University Press, 1997.

Harvey, Joy. « Evolutionism Transformed: Positivists and Materialists in the Société d'Anthropologie de Paris from Second Empire to Third Republic ». In *The Wider Domain of Evolutionary Thought*, édité par David Oldroyd et Ian Langham, 289-310. Dordrecht : D. Reidel, 1983.

Hauser, Henri. « Essai d'une définition et d'une classification des sciences sociales ». *Revue internationale de sociologie*, 10^{ème} année, no. 1 (janvier 1902) : 22-41.

Hecht, Jennifer Michael. *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism, and Anthropology in France*. New York : Columbia University Press, 2003.

—. « Vacher de Lapouge and the Rise of Nazi Science ». *Journal of the History of Ideas* 61, no. 2 (avril 2000) : 285-304.

Henry, Stéphane. *Vaincre la tuberculose (1879-1939) : La Normandie en proie à la Peste blanche*. Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2013.

Herskovits, Melville J. *Life in a Haitian Valley*. New York/London : A.A. Knopf, 1937.

Hoffmann, Léon-François. « Anténor Firmin et les États-Unis ». *Journal of Haitian Studies* 3-4 (1997-1998) : 72-278.

—. *Frédéric Marcelin. Un Haïtien se penche sur son pays*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2006.

—. « Histoire, mythe et idéologie : le serment du Bois-Caïman ». In *Haiti : lettres et l'être*, 267-301. Toronto : Éditions du GREF, 1992.

—. *Le roman haïtien. Idéologie et structure*. Sherbrooke : Éditions Naaman, 1982.

—. *Littérature d'Haïti*. Vanves : EDICEF, 1995.

Hunter, G. K. « Othello and the Colour Prejudice ». *Proceedings of the British Academy* 53 (1968) : 139-69.

Hurbon, Laënnec. *Le barbare imaginaire*. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps, 1987.

—. « Sur une anthropologie haïtienne au XIX^e siècle ». In *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, édité par Britta Rupp-Eisenreich, 273-288. Paris : Klincksieck, 1984.

Izzo, Justin. *Experiments with Empire: Anthropology and Fiction in the French Atlantic*. Durham/Londres : Duke University Press, 2019.

James, C.L.R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2ème édition. New York : Vintage Books, 1989 [1963].

Janvier, Louis Joseph. « Berceuse haïtienne ». *Revue des traditions populaires*, 1ère année, no. 1 (25 janvier 1886) : 21-23.

—. « La république d'Haïti et ses visiteurs ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 6, 3ème série (1883) : 63-64.

—. *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882). Réponse à M. Victor Cochinat (de la Petite Presse) et à quelques autres écrivains*. Paris : Marpon et Flammarion, 1883.

—. *L'Égalité des races*. Paris : C. Rougier, 1884.

—. « L'évolution littéraire en Haïti. Les poètes et les auteurs dramatiques ». *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 2 (15 avril 1884) : 57-60.

—. « L'évolution littéraire en Haïti. Les poètes et les auteurs dramatiques (suite) ». *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 4 (15 mai 1884) : 126-128.

—. « L'évolution littéraire en Haïti. Les poètes et les auteurs dramatiques (suite et fin) ». *Revue universelle internationale*, 1ère année, no. 9 (1er août 1884) : 282-288.

—. « Les lois agraires en Haïti ». *La Revue du monde latin* 2 (janvier-avril 1884) : 62-89.

—. *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*. Paris : Marpon et Flammarion, 1882.

—. *Le Vieux Piquet. Scène de la vie haïtienne*. Paris : Imprimerie Antoine Parent, 1884.

—. « M. Renan et l'égalité des races ». *La Jeune France* 6 (1er août 1883) : 209-216.

—. « Oswald Durand ». In *Les Affaires d'Haïti (1883-1884)*. 2ème édition. Port-au-Prince : Les Éditions Panorama, 1962 [1885].

—. *Phtisie pulmonaire. Causes – traitement préventif*. Paris : A. Parent, 1881.

—. « Zangui, un conte créole ». *Revue des traditions populaires*, 1ère année, no. 4 (25 avril 1886) : 106-111.

Jennings, Eric T. *Curing the Colonizers: Hydrotherapy, Climatology, and French Colonial Spas*. Durham/Londres : Duke University Press, 2006.

Jennings, Lawrence C. « Cyrille Bissette, Radical Black French Abolitionist ». *French History* 9, no. 1 (1995) : 48-66.

Jenson, Deborah. « Dessalines's American Proclamations of the Haitian Independence ». *Journal of Haitian Studies* 15, no. 1-2 (2009) : 72-102.

—. « Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory ». In *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*, édité par Julian Gaffield, 72-92. Charlottesville : University of Virginia Press, 2016.

Jonassaint, Jean. *Des romans de tradition haïtienne. Sur un récit tragique*. Paris : L'Harmattan, 2002.

Joseph, Célucien L. « Anténor Firmin, the 'Egyptian Question,' and Afrocentric Imagination ». *The Journal of Pan African Studies* 7, no. 2 (août 2014) : 127-76.

Kapor, Vladimir. *Local Colour: A Travelling Concept*. Bern : Peter Lang, 2009.

Karady, Victor. « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 74 (septembre 1988) : 23-32.

Kersuzan, François-Marie. « Conférence populaire sur le Vaudoux ». *Revue mensuelle Religieuse, Politique, Scientifique*, no. 35 (novembre 1896) : 680-689.

Kremer-Marietti, Angèle. *Entre le signe et l'histoire : l'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*. Paris : Klincksieck, 1982.

—. « L'anthropologie physique et morale en France et ses implication idéologiques ». In *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, édité par Britta Rupp-Eisenreich, 319-352. Paris : Klincksieck, 1984.

Kuykendall, Ronald. « Hegel and Africa: An evaluation of the treatment of Africa in the *Philosophy of History* ». *Journal of Black Studies* 23, no. 4 (juin 1993) : 571-581.

L., E. « Les obsèques de M^{lle} Anna Firmin », *La Revue diplomatique*, 25^{ème} année, no. 6 (9 février 1902) : 10.

L'École d'anthropologie de Paris, 1876-1906. Paris : Félix Alcan, 1907.

La Selve, Edgar. « La République d'Haïti. Ancienne partie de Saint-Domingue ». *Le Tour du Monde. Nouveau journal des voyages*, 2^{ème} semestre (1879) : 161-224.

—. *Le pays des nègres. Voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue*. Paris : Hachette et Cie, 1881.

Laguerre, Michel. *The Military and Society in Haiti*. London : Macmillan, 1993.

Lanson, Gustave. « Émile Deschamps et le Romancero. Étude sur l'invention de la couleur locale dans la poésie romantique ». *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6ème année (janvier 1899) : 1-20.

Lapouge, Georges Vacher de. « Le darwinisme dans la science sociale ». *Revue internationale de sociologie*, 1ère année, no. 5 (septembre-octobre 1893) : 414-436.

—. « Les lois fondamentales de l'Anthropo-sociologie ». *Revue scientifique* 8, 4ème série, no. 18 (30 octobre 1897) : 545-552.

—. « Lois de la vie et de la mort des nations ». *Revue internationale de sociologie*, 2ème année, no. 6 (juin 1894) : 421-436.

—. « Transmutation et sélection par l'éducation ». *Revue internationale de sociologie*, 3ème année, no. 3 (mars 1895) : 169-190.

Lara, Oruno D. *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2000.

Larousse, Pierre. *Flore latine des dames et des gens du monde, ou clef des citations que l'on rencontre fréquemment dans des ouvrages des écrivains français*. Paris : Larousse et Boyer, 1861.

—. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Paris : Larousse et Boyer, 1869.

Latour, Bruno. *Les microbes. Guerre et Paix, suivi de Irréductions*. Paris : A.-M. Métailié, 1984.

Le Bon, Gustave. *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. 3ème édition. Paris : Félix Alcan, 1898.

Leclerc, Gérard. *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris : Fayard, 1972.

—. « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité ». *Cahiers internationaux de sociologie* 111, no. 2 (2001) : 205-231.

Leiris, Michel. « L'œil de l'ethnographe. (À propos de la mission Dakar-Djibouti) ». In *Zébrage*, 26-34. Paris : Gallimard, 1992.

Lepénies, Wolf. *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Traduit par Henri Plard. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

Leroy-Beaulieu, Pierre. « La république de Saint-Domingue et l'expansion des États-Unis aux Antilles ». *L'économiste français* 1, 33ème année, no. 5 (4 février 1905) : 149-151.

Letourneau, Charles. *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines*. Paris : L. Battaille et Cie, 1894.

—. *La psychologie ethnique*. Paris : C. Reinwald, 1901.

—. *La sociologie d'après l'ethnographie*. Paris : C. Reinwald, 1880.

Lévi-Strauss, Claude. *De Montaigne à Montaigne*. Paris : Éditions EHESS, 2016.

—. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». In *Sociologie et anthropologie*, par Marcel Mauss, xi-lii. Paris : Presses universitaires de France, 1950.

—. « J.-J. Rousseau, père de l'ethnologie ». *Le Courier de l'UNESCO*, 16ème année, no. 3 (mars 1963) : 10-14.

—. *Mythologiques*. Paris : Plon, 1964.

—. *Race et histoire*. Paris : Gallimard, 1987 [1952].

—. *Tristes tropiques*. Plon : Paris, 1955.

Levi, John Martin. « The Birth of the True, the Good, and the Beautiful: Toward an Investigation of the Structures of Social Thought ». In *Reconstructing Social Theory, History and Practice*, édité par Harry F. Dahms et Eric R. Lybeck, 3-56. Bingley : Emerald, 2017.

Lhérisson, Élie. « Du Vaudou. Études de manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses ». *La lanterne médicale*, 2ème année, no. 3 (20 mars 1899) : 19-23.

Magloire, Gérarde, et Kevin A. Yelvington. « Haiti and the Anthropological Imagination ». *Gradhiva*, no. 1 (2005) : 127-152.

Manouvrier, Léonce. « A. Firmin. De l'égalité des races humaines ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 21 (janvier-juin 1886) : 180-182.

—. « L'indice céphalique et la pseudo-sociologie ». *Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris*, 9ème année (1899) : 233-259, 280-296.

Marcelin, Émile. « Les grands dieux du vodou haïtiens ». *Journal de la Société des Américanistes* 36 (1947) : 51-135.

Marcelin, Frédéric. *Au gré du souvenir*. Paris : Augustin Challamel, 1913.

—. *Autour de deux romans*. Port-au-Prince : Fardin, 1984 [1903].

—. *Choses haïtiennes. Politique et littérature*. Paris : Kugelmann, 1896.

—. *Ducas-Hippolyte. Son époque, ses œuvres*. Havre : A. Lemale, 1878.

—. *L'Haleine du centenaire*. Paris : Kugelmann, 1901.

- . *La Confession de Bazoutte*. Paris : P. Ollendorff, 1909.
- . *La Vengeance de Mama; roman haïtien*. Paris : P. Ollendorff, 1902.
- . *Marilisse ; roman haïtien*. Paris : P. Ollendorff, 1903.
- . *Propos d'un Haïtien*. Paris : Société anonyme de l'imprimerie Kugelmann, 1915.
- . *Thémistocle Épaminondas Labasterre*. Edité par Daniel Desormeaux. Paris, Société des Textes Français Modernes, 2017.
- . *Thémistocle-Épaminondas Labasterre ; petit récit haïtien*. Paris : P. Ollendorff, 1901.
- . *Une évolution nécessaire*. Paris : Kugelmann, 1899.
- Martí, José. « Carta del 9 de Junio de 1893 dirigida a Figueroa ». In *Obras completas*, par José Martí, 353-354. Vol. 2. La Havane : Editorial de las Ciencias Sociales, 1981.
- Mauss, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot, 1967 [1947].
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : Découverte, 2013.
- Meignan, Victor. *Aux Antilles*. Paris, E. Plon et Cie, 1878.
- Meizoz, Jérôme. « Ce que préfacier veut dire. Sur les préfaces données par P. Bourdieu ». In *Bourdieu et la littérature*, édité par Jean-Pierre Martin, 195-205. Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2010.
- Ménard, Nadève. « (Re)Lire Georges Sylvain, écrivain à la croisée des frontières ». *Journal of Haitian Studies* 21, no. 2 (2015) : 307-321.
- Menger, Pierre-Michel. « L'art, les pouvoirs de l'imagination et l'économie des désirs dans la théorie durkheimienne ». *Durkheimian Studies* 6, nouvelles séries (2000) : 64-84.
- Ménil, Alain. *Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*. Paris : De l'incidence, 2011.
- Métellus, Jean. « Introduction » à *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, par Anténor Firmin, ix-xxix. Montréal : Mémoire d'encrier, 2005.
- Métraux, Alfred. *Le Vaudou haïtien*. Paris : Gallimard, 1958.
- Meulemans, Auguste. « S. Exc. M. Anténor Firmin ». *La Revue diplomatique*, 23ème année, no. 46 (11 novembre 1900) : 1-2.

Michel, Claudine. « Vodou in Haiti: Way of Life and Mode of Survival ». In *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*, édité par Claudine Michel et Patrick Bellegarde-Smith, 27-37. New York : Palgrave Macmillan, 2006.

Michelet, Jules. *Histoire du XIX^e siècle*. Vol. 3. Paris : Michel Lévy Frères, 1875.

—. *Le peuple*. Paris : Hachette, 1846.

Morton, Samuel G. *Crania ægyptiaca; or, Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments*. Philadelphia : John Pennington, 1844.

Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses universitaires de France, 1999.

Mouret, Arlette Mouret. « La légende des 150 000 décès par an ». *Annales de démographie historique* (1996) : 61-84.

Mucchielli, Laurent. *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*. Paris : La Découverte, 1998.

—. « Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte "fin de siècle" (1885-1914) ». *Gradhiva*, no. 21 (1997) : 77-92.

Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : C. Bourgeois, 1986.

Nau, Émile. *Histoire des Caciques d'Haïti*. Paris : Éditions Gustave Guérin, 1894 [1854].

Nau, Ignace. *Isalina, ou une scène créole*. Port-au-Prince : Choucoune, 2013.

Nesbitt, Nick. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory From Toussaint to Glissant*. Liverpool : Liverpool University Press, 2013.

Nicholls, David. *From Dessalines to Duvalier: Race, Color, and National Independence in Haiti*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

Noël, François-Joseph-Michel. *Dictionnaire de la fable, ou mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc.* Nouvelle édition. Vol. 2. Paris : Le Normant, 1803 [1801].

Obenga, Théophile. « Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien ». *ANKH*, no. 17 (2008) : 132-145.

Osborne, Michael A. *The Emergence of Tropical Medicine in France*. Chicago : University of Chicago Press, 2014.

- Pageaux, Daniel-Henri. *La littérature générale et comparée*. Paris : Armand, Colin, 1994.
- Parisot, Yolaine. *Regards littéraires haïtiens. Cristallisations de la fiction monde*. Paris : Classiques Garnier, 2018.
- Pasquier, Renaud, et David Schreiber. « De l'interdiscipline à l'indiscipline. Et retour ? ». *Labyrinthe*, no. 27 (2007) : 91-108.
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge : Harvard University Press, 1982.
- Paul, Jean-Marie. « Le peuple et la France chez Michelet ». In *Le peuple, mythe et réalité*, édité par Jean-Marie Paul, 89-104. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- Picaud, A. « Le Docteur Arthur Bordier ». *Bulletin de la Société dauphinoise d'ethnologie et d'anthropologie* 17, no. 1-2 (mars-juin 1910) : 11-20.
- Picheral, Henri. « Géographie médicale, géographie des maladies, géographie de la santé ». *Espace géographique* 11, no. 3 (1982) : 161-75.
- Pickering, Mary. « Auguste Comte and the Return of Primitivism ». *Revue internationale de philosophie* 52, no. 203 (mars 1998) : 51-77.
- . *Auguste Comte: An Intellectual Biography*. Vol. 1. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1993.
- Pinhas, Luc. « Aux origines du discours francophone. Onésime Reclus et l'expansionnisme colonial français ». *Communication et langages*, no. 140 (juin 2004) : 69-82.
- Pinney, Christopher. *Photography and Anthropology*. London : Reaktion Books, 2011.
- Plummer, Brenda Gayle. « Firmin and Martí at the Intersection of Pan-Americanism and Pan-Africanism ». In *José Martí's "Our America": From National to Hemispheric Cultural Studies*, édité par Jeffrey Belnap et Raúl Fernández, 210-227. Durham/Londres : Duke University Press, 1998.
- Pompilus, Pradel, éd. *Louis Joseph Janvier par lui-même : le patriote et champion de la négritude*, par Louis Joseph Janvier. Port-au-Prince : Imprimerie des Antilles, 1976.
- . *Poésies choisies, avec une étude biographique et littéraire, des notes explicatives, des jugements, des questions et des sujets de devoirs*, par Oswald Durand. Port-au-Prince : Imprimerie des Antilles, 1964.
- . *Anténor Firmin par lui-même : le champion de la négritude et de la démocratie haïtienne*, par Anténor Firmin. Port-au-Prince : Éditions Pegasus, 1990.

Popkin, Jeremy. *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*. Chicago : University of Chicago Press, 2010.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York : Routledge, 1992.

—. « The Short Story: The Long and Short of It ». *Poetics* 10 (1981) : 175-194.

Pressoir, Catts. *La médecine en Haïti*. Port-au-Prince: Imprimerie modèle, 1927.

Price-Mars, Jean. *Ainsi parla l'oncle... Essais d'ethnographie*. Compiègne : Imprimerie de Compiègne, 1928.

—. *Joseph-Anténor Firmin*. Port-au-Prince : Imprimerie du séminaire adventiste, 1978.

—. *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et Le Cycle du Nègre*. Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1954.

Price, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Port-au-Prince : J. Verrolot, 1900.

Quatrefages, Armand de. *L'espèce humaine*. Paris : Germer Baillière et Cie, 1877.

—. « Observations à propos d'un passage d'une lettre de M. Paul Lévy, relatif à l'action exercée par le milieu américain sur les races de l'ancien continent ». *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* 7, 3ème série (1884) : 579-582.

Quesnel, Léo. « Anciennes colonies françaises : Haïti ». *La Revue politique et littéraire* 3, 3ème série, no. 3 (21 janvier 1882) : 84-87.

—. « Les Haïtiens à Paris ». *La Revue politique et littéraire* 3, 3ème série, no. 5 (4 février 1882) : 157-158.

Raimond, Michel. *La Crise du roman. Des lendemains du Naturalisme aux années vingt*. Paris : J. Corti, 1966.

Ramsey, Kate. « Duverneau Trouillot, Ethnographe révisionniste du Vodou ». In *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*, édité par John Picard Byron, 13-19. Québec/Port-au-Prince : Presses de l'Université de Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014.

—. *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*. Chicago : University of Chicago Press, 2011.

Rebérioux, Madeleine. « Des origines à la fin du XIX^e siècle ». In *Racisme et société*, édité par Patrice de Comarmond et Claude Duchet, 105-120. Paris : Maspero, 1969.

Reclus, Élysée. *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*. Vol. 17. Paris : Hachette et Cie, 1891.

Reclus, Onésime. *France, Algérie et colonies*. Paris : Hachette et Cie, 1883.

Reinsel, Amy. « Poetry of Revolution : Romanticism and National Projects in Nineteenth-Century Haiti ». Thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 2008.

Renan, Ernst. *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris : Calmann Lévy, 1876.

Renda, Mary A. *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2001.

Ribot, Théodule. « L'utilité sociale de l'art primitif ». *Revue internationale de sociologie*, 4ème année, no. 5 (mai 1896) : 364-376.

Richard, Nathalie. « Analogies naturalistes : Taine et Renan ». *Espaces Temps*, no. 84-86 (2004) : 76-90.

Robertson, Fabien. « Durkheim : Entre religion et morale ». *Revue du MAUSS* 22, no. 2 (2003) : 126-143.

Rol, Cécile. « La Société de sociologie de Paris : un continent méconnu (1895-1952) ». *Les Études Sociales*, no. 161-162 (2015/1) : 30-33.

Rooses, Max. *Compte-rendu de la première session de la Conférence du livre tenue à Anvers au mois d'août 1890*. Anvers : Imprimerie J. E. Buschmann, 1891.

Royer, Clémence. « Préface de la première édition ». In *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de la transformation des lettres organisés*, par Charles Darwin, xxvii-lxxi. Traduit par Clémence Royer. 3ème édition. Paris : Guillaumin et Cie/Victor Masson et fils, 1870 [1862].

Sagaert, Claudine. « La laideur, un redoutable outil de stigmatisation ». *La Revue du M.A.U.S.S.*, no. 40 (2ème semestre 2012) : 239-256.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York : Knopf, 1993.

Saint-Méry, Médéric Louis Élie Moreau de. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*. Vol. 1. Paris : Dupont, 1797.

Sainte-Claire, Linsey. « Régénération et élitisme scolaire sous Alexandre Pétion et Jean-Pierre Boyer (1816-1843) ». *L'Esprit Créateur* 56, no.1 (printemps 2016) : 116-128.

Sanson, André. *Science sans préjugés, exposé critique des faits et questions scientifiques du temps*. Première série. Paris : Henri Plon, 1865.

Sartre, Jean-Paul. « Préface à l'édition de 1961 ». In *Les damnés de la terre*, par Frantz Fanon, 17-36. Paris : La découverte, 2002 [1961].

Scheper-Hughes, Nancy. « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology ». *Current Anthropology* 36, no. 3 (juin 1995) : 409-440.

Schlanger, Judith. *La vocation*. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

Schreier, Lise. « “Le plus parisien de tous les nègres” : Victor Cochinat et l'expérience de la couleur ». *L'Esprit créateur* 59, no. 2 (été 2019) : 88-102.

Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham/Londres : Duke University Press, 2004.

—. *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*. Durham/Londres : Duke University Press, 2014.

Senghor, Léopold Sédar. « Les noirs dans l'antiquité méditerranéenne ». *Ethiopiennes*, no. 11 (juillet 1977) : n. p.

—. *Liberté III*. Paris : Éditions du Seuil, 1977.

Sibeud, Emmanuelle. « A Useless Colonial Science? Practicing Anthropology in the French Colonial Empire, circa 1880–1960 ». *Current Anthropology* 53, supplément 5 (avril 2012) : S83-S94.

—. « “Comment peut-on être noir ?” Le parcours d'un intellectuel haïtien à la fin du XIX^e siècle ». *Cromohs*, no. 10 (2005) : 1-8.

Smalls, James. « Exquisite Empty Shells: Sculpted Slave Portraits and the French Ethnographic Turn ». In *Slave Portraiture in the Atlantic World*, édité par Agnes Lugo-Ortiz et Angela Rosenthal, 283-312. New York : Cambridge University Press, 2013.

Smethurst, James. *The African American Roots of Modernism: From Reconstruction to the Harlem Renaissance*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2011.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1991.

St John, Spenser. *Haïti ou la République noire*. Traduit par J. West. Paris : E. Plon, Nourrit et Cie, 1886.

—. *Hayti; or, The Black Republic*. Londres : Smith, Elder & Co., 1884.

Staum, Martin. *Nature and Nurture in French Social Sciences, 1859-1914 and Beyond*. Montréal/Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2011.

—. « “Race” and Gender in Non-Durkheimian French Sociology, 1893-1914 ». *Canadian Journal of History/Annales canadiennes d’histoires* 42, no. 2 (automne 2007) : 183-208.

Stieber, Chelsea. « The Haitian Revolution and the Myth of the Republic: Louis Joseph Janvier’s Revisionist History ». In *Remembering Early Modern Revolutions: England, North America, France and Haiti*, édité par Edward Vallance, 145-158. New York : Routledge, 2019.

Stoler, Ann Laura. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton : Princeton University Press, 2010.

—. « Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France ». *Public Culture* 23, no. 1 (2011) : 121-156.

Sylvain, Georges. « *Thémistocle-Épaminondas Labasterre*, par M. Frédéric Marcelin ». *La Ronde*, 3ème année, no. 2 (15 octobre 1901) : 28-33.

Tachtiris, Corine. « Of Male Exiles and Female Nations: “Sexual Errancy” in Haitian Immigrant Literature ». *Callaloo* 35, no. 2 (printemps 2012) : 442-458.

Taine, Hyppolite. *Histoire de la littérature anglaise*. Vol. 1, 2ème édition. Paris : Hachette et Cie, 1866.

Todorov, Tzevan. *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1982.

—. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éditions du Seuil, 1989.

Torchia, Marion M. « The Tuberculosis Movement and the Race Question ». *Bulletin of the History of Medicine* 49, no. 2 (été 1975) : 152-168.

Trouillot, Duverneau. *Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions*. Port-au-Prince : Imprimerie R. Éthéart, 1885.

Trouillot, Hénock. *Introduction à une histoire du vaudou*. Port-au-Prince : Éditions Fardin, 1983 [1970].

—. *Les origines sociales de la littérature haïtienne*. Port-au-Prince : N.A. Théodore, 1962.

Trouillot, Michel-Rolph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York : Palgrave Macmillan, 2003.

—. *Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York : Monthly Review Press, 1990.

—. *Les racines historiques de l’État duvaliérien*. Port-au-Prince : Éditions Deschamps, 1986.

—. « The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean, and the World ». *Cimarrón: New Perspectives on the Caribbean* 2, no. 3 (1990) : 3-12.

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

Vaj, Daniela. « La géographie médicale et l'immunité phtisique des altitudes : aux sources d'une hypothèse thérapeutique ». *Revue de géographie alpine* 93, no. 1 (2005) : 21-33.

Van Delft, Louis. *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*. Paris : Presses universitaires de France, 1993.

Varouxakis, Georgios. « The Godfather of “Occidentality”: Auguste Comte and the Idea of “the West” ». *Modern Intellectual History* 16, no. 2 (2019) : 411-441.

Vaughan, Megan. *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford : Stanford University Press, 1991.

Vaval, Duraciné. *Histoire de la littérature haïtienne ou « l'âme noire »*. Port-au-Prince : Auguste Héreaux, 1933.

—. *La littérature haïtienne. Essais critiques*. Paris : E. Sansot & Cie, 1911.

Velmet, Aro. *Pasteur's Empire: Bacteriology and Politics in France, Its Colonies, and the World*. New York : Oxford University Press, 2020.

Vermès, Geneviève. « Quelques étapes de la Psychologie des peuples (de la fin du XIX^e siècle aux années 1950). Esquisse pour une histoire de la psychologie interculturelle ». *L'Homme & la société*, no. 167-168-169 (2008/1) : 149-161.

Virey, Julien-Joseph. « Bizzarerie ». In *Dictionnaire de la conversation et de la lecture : inventaire raisonné des notions générales les plus indispensables à tous, par une société de savants et de gens de lettres*, édité par M. W. Duckett. 2^eme édition, Vol. 3, 254-55. Paris : Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1860 [1838-1839].

—. *Histoire naturelle du genre humain*. Vol. 2. Paris : Crochard, 1824.

—. *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle appliquée aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine, etc.* Vol. 22. Paris : Déterville, 1818.

Vizetelly, Ernest Alfred. *My Adventure in the Commune, Paris 1871*. New York : Duffield & Company, 1914.

Wallenborn, Hélène. *L'historien, la parole des gens et l'écriture de l'histoire : le témoignage à l'aube du XXI^e siècle*. Bruxelles : Editions Labor, 2006.

Wartelle, Jean-Claude. « La Société d'anthropologie de Paris de 1859 à 1920 ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 1, no. 10 (2004) : 125-171.

Watson, Tim. *Culture Writing: Literature and Anthropology in the Midcentury Atlantic World*. New York : Oxford University Press, 2018.

Webb, Jack Daniel. « The Travelling Travel Narrative: The Communication Circuit of Spenser St. John's *Hayti; or, The Black Republic* ». *Book History* 20 (2017) : 258-273.

Worms, René. « La science et l'art en matière sociale ». *Annales de l'Institut international de sociologie* 1 (1895) : 169-180.

—. « Revue des livres ». *Revue internationale de sociologie*, 1ère année, no. 1 (janvier-février 1893) : 189-197

—. « Revue des livres ». *Revue internationale de sociologie*, 10ème année, no. 5 (mai 1902) : 394-400.

Ziolkowski, Theodore. *Cults and Conspiracies: A Literary History*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2017.