

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy

Carlo A. Célius



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24697>

DOI : 10.4000/lhomme.24697

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 313-331

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Carlo A. Célius, « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24697> ; DOI : 10.4000/lhomme.24697

Créolité et bossalité en Haïti

selon Gérard Barthélemy

Carlo A. Célius

EN 2000, Gérard Barthélemy publie une version remaniée de son livre *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire* (1996a), sous le titre : *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti* (2000a). La première édition sort en Haïti, chez Henri Deschamps, la seconde chez Ibis Rouge, maison d'édition installée en Guyane. Cette dernière parution confère à l'ouvrage une nouvelle dimension : il est placé dans le champ plus visible des débats sur la créolité et la créolisation, à côté d'autres travaux publiés par le même éditeur sur le sujet. Ce que confirme un compte rendu de Raphaël Confiant (2000) qui y découvre qu'en Haïti la créolité fait face à la bossalité¹.

Barthélemy présente son travail comme une « œuvre de longue haleine » (2000a : 383), le couronnement de plus de vingt ans de recherches en Haïti². Ce qui porte à considérer ses publications antérieures – et même postérieures –, comme gravitant autour de cette œuvre centrale. Livres, articles, communications et rapports divers, un plan directeur pour le ministère haïtien de la Culture, les réflexions de Barthélemy ont emprunté divers canaux et se sont étendues à plusieurs domaines : histoire, anthropologie (culturelle, économique, politique), art et artisanat, patrimoine, actualité politique, etc. Elles s'articulent autour d'une thèse essentielle que résume le titre de l'ouvrage de 2000. L'auteur y traite de système, du « système créole-bossale », dont il a entrepris de décrire les mécanismes

1. L'auteur en profite pour formuler une critique de la négritude césairienne qualifiée de « cosmétique » pour s'être appuyée sur la créolité plutôt que sur la bossalité haïtienne. Sur l'article de Confiant, cf. la réaction de Maximilien Laroche (2002) ; sur la première édition du livre, cf. le compte rendu de Jacky Dahomay (1997) et celui de Laënnec Hurbon (1998). Pour une vue d'ensemble de la démarche de Barthélemy, cf. Marcel Dorigny & Michel Hector (2009).

2. « Depuis plus de quinze ans », lit-on en quatrième de couverture de l'édition de 1996.

de production et de reproduction. L'ensemble de ses écrits tend vers une explication totale ; tous les éléments du « système » sont visés. Et dans sa perspective d'« anthropologie interventionniste »³, quand, en tant que « développeur »⁴, il diagnostique un conflit, c'est pour indiquer la voie de sortie d'un état sociétal global compris comme une situation de blocage.

Le conflit en question est thématiqué, dès 1989, dans *Le Pays en dehors*. L'explicitation dans le titre de l'ouvrage de 2000, c'est interroger d'emblée la place et le statut de la société haïtienne sur la carte du ou des monde(s) créole(s). Car si cette société se compose de deux entités en conflit, dans quelle mesure est-il convenable de la caractériser en se fondant sur la dénomination de l'une d'entre elles ? La société haïtienne ne serait donc pas une simple société créole. Elle serait même plus bossale que créole, la part bossale étant considérée comme plus substantielle. Ainsi est-ce toute la question des limites de la notion de créolisation qui est posée. Comment l'utiliser de manière extensive sans tenir compte de ce qui lui fait face, en excluant l'antonyme du mot créole qui sert historiquement à le circonscrire ? Qu'en est-il en effet du Bossale, de la bossalité et de la bossalisation ? Autant de questions que soulève la prise de position de Barthélemy.

Ligne de démarcation

Gérard Barthélemy commence son ouvrage par une caractérisation globale. Le prologue, intitulé dans la version de 1996, « Approche impressionniste d'un petit pays singulier »⁵, débute ainsi :

« Après tant d'années passées dans le Tiers-Monde, et après une dizaine d'années en Haïti, j'ai fini par apprendre à penser en homme du Sud. Il faut maintenant tenter de l'écrire. Pour cela, il faut écarter le paradigme du développement économique comme seul indicateur que nous sachions utiliser quand il s'agit pour nous de définir ce monde-autre. Cette démarche a l'avantage de mettre en évidence la spécificité d'une autre culture tout à fait cohérente, bien qu'elle soit fondée sur des postulats diamétralement opposés aux nôtres.

Entre ces deux grandes familles culturelles, entre les pays du mouvement et ceux de l'équilibre, entre les sociétés de l'individu et celles du relationnel, entre les nations pourvues en richesses et celles qui sont pauvres en biens, il existe une interaction permanente. Ces rapports doivent être pris en compte d'une façon nouvelle dans

3. Cf. la quatrième de couverture de l'ouvrage *Le Pays en dehors* (Barthélemy 1989).

4 « Précisons enfin que les réflexions qui vont suivre partent des préoccupations d'un "développeur" : elles ne sont ni statiques ni neutres dans la mesure où la compréhension recherchée doit permettre d'agir à meilleur escient dans le sens de ce qu'il est convenu d'appeler : le *développement* » (Barthélemy 1996a : 17).

5. Le prologue est rebaptisé « La grandeur d'un petit pays », dans l'édition de 2000 (cf. Barthélemy 2000a : 11).

la mesure où il faut les analyser, non seulement en termes d'influence – ce dont nous nous glorifions volontiers –, mais aussi en termes de rejet vis-à-vis de nous, et même de riposte. En effet, face à la pression occidentale, on assiste souvent à l'émergence de véritables blocages au sein de la culture "agressée" : c'est ce que nous appelons sous-développement » (1996a : 7)⁶.

Tel serait Haïti : un monde autre, une société du relationnel, une nation pauvre en biens qui interagit avec l'Occident qui l'agresse, sous le mode du rejet et de la riposte. On découvrira que cette caractérisation concerne surtout l'une des deux entités identifiées comme constitutives de la société haïtienne ; elle spécifie la part bossale. Créole-Bossale : on est en présence d'une dualité qui s'enracine dans le monde colonial domingois et se reproduit sous le mode néocolonial. En effet, les Créoles sont des néocolons qui ont organisé et maintenu, après l'indépendance en 1804, une colonisation interne des paysans-bossales, une colonisation semblable en tout point à celle pratiquée par les Européens au milieu du XIX^e siècle (Barthélemy 1989 : 129-130, 2000a : 27, 265-273). Une nouvelle armée coloniale s'est mise en place,

« [qui isole] le milieu rural comme elle l'aurait fait d'un pays étranger qu'elle aurait décidé non d'occuper mais d'encercler. On va ainsi assister à l'institutionnalisation progressive d'un véritable système colonial à base d'implantation de comptoirs. Cette méthode consistera à abandonner à l'"indigène" l'essentiel du territoire et de la production tout en tenant solidement sur le plan militaire et commercial, les lieux d'échange. Ces îlots de colonisation situés en général sur les côtes auront la charge de contrôler tout ce qui entre et qui sort de l'"arrière-pays" » (Barthélemy 2000a : 263-264).

La séparation entre les deux entités est donc très nette :

« Tout se passe [...] comme si Créoles et Bossales, paysans et citadins, peuple et élite, se trouvaient dans des positions tellement irréductibles dans leurs divergences, que seul un système de domination, non de groupe à groupe mais de pays à pays, pouvait être adopté » (*Ibid.* : 265).

Il existe donc deux niveaux de domination, celui, global, de l'Occident sur le pays, et celui, interne, des Créoles sur les Bossales. Le rejet et la riposte se jouent, en fin de compte, contre les valeurs occidentales relayées sur place par les Créoles. Mais l'espace bossale circonscrit apparaît comme pouvant représenter le pays tout entier parce qu'il détient l'essentiel du territoire et de la production de biens et de services. De plus, les Bossales sont présents en plus grand nombre.

6. Dans la version de 2000, les deux paragraphes sont très légèrement modifiés. On lit par exemple : « j'ai fini par apprendre à penser un peu comme un homme du Sud » (Barthélemy 2000a : 11) au lieu de « j'ai fini par apprendre à penser en homme du Sud ».

L'argument démographique

316

L'argument démographique est déterminant dans la démonstration de Barthélemy. Il est fondamental dans la caractérisation de l'entité bossale :

« Quand en 1697, aux termes du traité de Ryswick, une partie de l'île deviendra française, on n'y comptait que quelque 5000 esclaves. En 1715, il n'y en avait encore que 15000. La gigantesque poussée esclavagiste française va donc se situer plus tard, entre 1715 et 1790, soit dans un laps de temps très court. On passe alors, en l'espace de soixante-quinze ans, à 450000 esclaves. C'est donc seulement dans cette partie du XVIII^e siècle que le phénomène prendra sa véritable dimension et toute son ampleur. Ce délai, relativement court, n'aura couvert environ que deux à trois générations ; une telle précision sur l'intensité et la brièveté du phénomène est importante dans la mesure où elle permet de mieux comprendre les contradictions sociales, voire ethniques, qui se dévoileront après l'indépendance, ainsi que les choix politiques et culturels qui en découleront » (*Ibid.* : 20).

Les deux tiers de la population de la nouvelle Haïti sont constitués de nouveaux captifs arrivés vers la fin du XVIII^e siècle. Ils sont des Bossales, au sens strict du terme, n'ayant pas eu le temps d'être remodelés par la machine coloniale. Ils sont les « vrais esclaves », c'est-à-dire des « étrangers absolus »⁷ qui se distinguent des esclaves créoles, dont la condition normale [...] était d'évoluer vers un servage de fait (*Ibid.* : 22). Ce pourcentage élevé d'esclaves bossales constitue un « phénomène exceptionnel ». Il « est particulier à Haïti, où une jeune société esclavagiste en pleine expansion *s'est vue stoppée net, en pleine période "africaine"* [mes italiques], alors que, partout ailleurs, les populations esclaves au moment de leur émancipation par les maîtres au courant du XIX^e siècle seront composées surtout de Noirs créolisés depuis longtemps » (*Ibid.*)⁸. Cela a « engendré une évolution bien spécifique de l'ensemble du pays au cours du siècle suivant. Car, cette masse, née en Afrique, connaîtra par la suite, son propre processus de créolisation, qui se réalisera totalement en dehors de la société esclavagiste, ce qui constitue sa différence fondamentale avec les anciens esclaves créoles. Ce groupe de nouveaux Créoles va donc se trouver progressivement confronté à ceux qui s'étaient créolisés avant 1794 » (*Ibid.*).

7. Barthélemy se réfère ici à Claude Meillassoux (1986).

8. Ou, dit autrement : « L'interdiction de la traite, au XIX^e siècle, ayant précédé de longtemps l'abolition de l'esclavage, les sociétés esclavagistes du nouveau monde évolueront progressivement vers une créolisation de plus en plus forte avant de parvenir au stade de l'émancipation. Le rôle des Bossales n'aura nulle part ailleurs une influence aussi significative qu'en Haïti, où l'indépendance a correspondu au moment de la présence maximale des Africains et a *figé définitivement* une situation sociale qui n'aurait dû être que transitoire ; les derniers arrivants, comme nous l'avons dit plus haut, n'avaient pas eu le temps de se créoliser » (Barthélemy 2000a : 27, mes italiques).

Gérard Barthélemy suggère un processus de néocréolisation. Plusieurs de ses analyses militent en ce sens. Par exemple, lorsqu'il parle avec insistance d'« une culture neuve », d'« un pays neuf » et d'« une société nouvelle ». Quand il souligne une « sorte d'expérimentation historique brutale » (*Ibid.* : 27), renvoyant à l'idée d'une violence constitutive des sociétés créoles. Quand il soutient que le pays se trouve dans une situation où on est « obligé d'inventer des solutions nouvelles en dehors de toute idéologie prédéfinie et en l'absence de points de repères existants ou de précédents » (*Ibid.* : 28). Il ajoute même :

« Haïti, pays neuf, n'a pas tiré l'essentiel de sa culture de son passé, fût-il africain, mais l'a constituée de toutes pièces, en empruntant mais surtout en réagissant » (*Ibid.* : 29).

En réalité, l'ensemble de ces affirmations ne participe pas d'un développement explicite de l'idée de néocréolisation qui reste, dans le livre⁹, une suggestion isolée non argumentée. Partout ailleurs dans son texte, ceux qui seraient les nouveaux Créoles sont invariablement nommés des « Bossales ». L'auteur multiplie les oppositions et affine les distinctions :

« La “bossalité” qui n'était au départ qu'une forme radicale de rejet de l'esclavage va s'affirmer désormais contre la créolité au nom de l'égalité comme une autre façon de vivre à part entière. Ce qui n'était qu'un mode précaire d'assurer la survie individuelle prendra, peu à peu, une dimension collective » (*Ibid.* : 228).

Bossalité et créolité se sont cristallisées l'une et l'autre, l'une face à l'autre, et connaissent leur propre dynamique interne. La bossalité a développé des mécanismes spécifiques d'intégration. L'exemple le plus significatif est :

« [ce] phénomène très surprenant [...] de quelques milliers de soldats polonais, blancs, déserteurs de l'armée napoléonienne, et naturalisés haïtiens en 1804 qui, au lieu de se créoliser, s'étaient de fait totalement *bossalisé(s)*. En une ou deux générations, ils se sont transformés en paysans des mornes comme tous les autres sans que leur couleur claire ait soulevé la moindre difficulté » (*Ibid.* : 248-249).

On peut donc parler de « bossalisation ». Cela dit, l'état bossale semble se transformer difficilement. Le Bossale arrivé dans la colonie est, certes, soumis à un processus de créolisation. Il ne devient pas créole pour autant mais un « Bossale créolisé », tant par l'effort du maître pour l'intégrer que par la nécessité de survie. Dès lors,

« [il s'attache] fortement à son milieu et à sa plantation par hantise d'avoir à revivre une seconde transplantation, une seconde rupture.

9. Barthélemy publie, en 2004, un article intitulé « Haïti ou l'affrontement de deux créolités », sur lequel je reviendrai.

Cela n'empêchera pas la marque et la nostalgie africaines de rester ineffaçables [...]. Ce bossale créolisé restera ainsi, malgré tout, un inadapté permanent refusant fondamentalement de jouer le jeu [...]. [...] cette marginalisation se maintiendra par la suite et [...] elle résistera même à l'explosion et à la disparition de la société coloniale » (*Ibid.* : 209).

La condition bossale demeure irréductible, inaltérable. On est bossale et on le demeure, mais on peut aussi le devenir.

C'est en ces termes que Barthélemy intervient dans le débat sur la créolité et la créolisation, sans pour autant discuter les théories existantes sur ces questions. S'il met en exergue une citation d'Édouard Glissant, c'est pour évoquer la figure du Bossale¹⁰ en se référant à un ouvrage où la créolisation n'est pas encore problématisée par l'auteur (Célius 1999). En fait, il s'appuie sur une distinction de base des notions de créole et de bossale. D'après lui, le Créole est celui qui est né sur place, qui connaît le système esclavagiste et s'y accommode. Plus ou moins occidentalisé, il perpétue les valeurs occidentales après l'indépendance. Quant au Bossale, il vient directement d'Afrique et reste un étranger dans le système esclavagiste. Il est en dehors de toute « influence », de toute emprise des valeurs de la société créole après l'indépendance ; il refuse le système d'organisation sociopolitique mis en place par les Créoles. On est en présence de deux états qui se sont figés et se sont reproduits parallèlement. Cela semble justifier le maintien des deux notions, tant pour la situation coloniale que pour la situation postindépendance caractérisée par la mise en place et la reproduction d'une structure néocoloniale. Les catégories coloniales demeurent donc pertinentes. Il n'y a aucune nécessité de les rejeter ou de les réélaborer, ou encore d'en appeler à de nouvelles constructions théoriques. C'est sur ce socle que repose tout l'édifice barthélemyen.

Bossalité, africanité

Gérard Barthélemy soutient que la « culture neuve », qui apparaît après l'indépendance, a peu à voir avec le passé, « fût-il africain ». Pourtant c'est bien ce passé africain qui fait la différence. La société bossale résulte d'une fixation du « moment africain » de l'expérience coloniale. Chez le Bossale créolisé, « la marque et la nostalgie africaines [restent] ineffaçables »¹¹ (2000a : 209). Nous sommes en présence de « deux sociétés parallèles », « la partie créole va asseoir définitivement sa domination sur la partie

10. « Le dur travail de poésie a fait de nous, de chacun de nous cet apprenti dans l'initiation, un bossale » (Édouard Glissant, cité in Barthélemy 2000a : 7). En exergue de l'édition de 1996, on trouve une citation de Saint-John Perse, « Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire ».

11. Et la multitude d'esclaves poiteuse « de toutes les nostalgies » (*Ibid.* : 155).

« africaine » » (*Ibid.* : 27), sur « la grande masse afro-paysanne » (Barthélemy 2005)¹². En réalité,

« Haïti est une émanation très proche de l'Afrique, menant à partir d'un tronc commun, un destin certes divergent, mais qui dans beaucoup de domaines et notamment dans celui qui nous occupe [le rythme], conserve des filiations certaines avec le continent d'origine » (Barthélemy 2000a : 171).

Et en ce qui concerne les formes collectives de travail,

« [...] dans la pure continuité africaine, l'adhésion volontaire à un rythme commun aura ainsi permis au paysan haïtien de redécouvrir une approche gratifiante du travail tandis que, comme le souligne [Alfred] Métraux, ce genre de comportement collectif conduisait à une structuration sociale relativement bien organisée » (*Ibid.* : 163).

Les thèses centrales de Barthélemy sur la société bossale s'appuient sur cette permanence de l'Afrique.

Parmi les auteurs auxquels il a recours, se distinguent Pierre Clastres et Marshall Sahlins. L'univers bossale est de l'ordre du refus, comme l'est le vrai Sauvage pour Clastres. L'économie domestique est identifiée, en Haïti, à partir des spécifications de l'économie des sociétés primitives établies par Sahlins¹³. De là découlent toutes les autres caractéristiques du monde paysan-bossale : du refus de l'État au contrôle des besoins, de l'agriculture extensive à la société du relationnel et de la solidarité, de l'autonomie de production à l'égalitarisme et à la répartition des compétences entre individu et groupe...

Les illustrations qui en sont données ne tiennent cependant pas toujours dans les limites de la frontière établie entre monde bossale et monde créole.

Ligne brisée

« Un jour, un voyageur circulait dans les rues de Jacmel, petit port du Sud d'Haïti. De l'autre côté de la rue, un homme tranquille l'interpelle lui faisant signe de venir le rejoindre. Intrigué, le voyageur traverse et demande à l'homme ce dont il s'agit. Celui-ci répond par une sorte d'ordre : *ban m yon dola* (donne-moi un dollar). Cette anecdote tente d'illustrer le pouvoir du pauvre sur le riche, pouvoir qui s'exerce au nom de la prescription immuable du groupe qui ne tolère de survie que collective et refuse toute démarche individuelle réalisée au détriment de l'autre » (*Ibid.* : 108).

12. Cf. également Barthélemy (2003).

13. Barthélemy souligne, avec insistance, qu'il ne considère pas la société haïtienne comme archaïque ou primitive, mais qu'il s'agit d'une société nouvelle qui émerge au XIX^e siècle, réinventant un « système considéré comme millénaire et spécifique des sociétés les plus anciennes et les moins évoluées ». Il ajoute : « Peut-être le passé africain, le passé immédiat des Bossales, a-t-il contribué à donner une forme particulière à ce type d'évolution » (*Ibid.* : 33). Il cite Pierre Clastres (1972, 1974, 1980) et Marshall Sahlins (1976).

Évidemment, dans un autre contexte que celui d'Haïti et prise dans un autre cadre d'interprétation que celui de Barthélemy, l'interpellation, dans les mêmes termes, serait perçue différemment. Mais ce qui retient ici l'attention c'est le lieu où se passe l'action : la ville de Jacmel. Car l'auteur dresse une ligne de démarcation très nette entre le monde urbain créole et le monde rural bossale¹⁴. Dans la suite de l'analyse, on apprend que « la passion égalitaire » touche également les populations créoles mais prend chez elles une configuration bien distincte. Celles-ci se battent « pour l'inégalité des classes et l'égalité des races » (*Ibid.* : 234-239). Or, l'interpellation qui s'est jouée sur la scène créole est interprétée comme relevant des mécanismes de résorption de la différenciation sociale.

Un autre exemple peut être invoqué. Selon Barthélemy, la force du groupe dans le contrôle permanent de la responsabilité (caractéristique du monde bossale) est telle qu'elle s'étend aux services assurés par l'État. Ainsi, en ville :

« Immanquablement et par extension, un autre service public, l'Électricité d'Haïti par exemple, se trouve atteint de façon endémique du même mal. Les prises sauvages, appelées en créole *kombèlann*, sont monnaie courante. Cette habitude qui est devenue un véritable droit, à la fois chez les industriels les plus riches et dans les quartiers les plus défavorisés, occasionne un manque à gagner mensuel évalué à deux millions de dollars pour l'Électricité d'Haïti sans qu'aucune "brigade de surveillance" n'ait jamais pu [y] remédier » (*Ibid.* : 111).

La frontière se brouille une fois de plus quand l'auteur examine la conduite à Port-au-Prince (« Conduire et se conduire à Port-au-Prince », *Ibid.* : 133-143). D'ailleurs, il ne parle non plus des deux cultures, mais d'une seule, d'une culture autre, non occidentale. Et les traits qu'il dégage sont ceux de la culture bossale :

« Le regard de l'autre et celui porté sur autrui, le langage du rythme, le poids de la présence physique, la fixation sur la relation entre les individus à l'exclusion de tout intérêt réel pour l'individu lui-même, l'incapacité de s'imaginer à la place de l'autre, le refus de toute initiative individuelle dans ce qui relève du domaine du collectif, et le tout dans une dimension excluant toute idée de compétition ; voilà quelques-uns des traits intrigants qu'il faut essayer de voir, d'accepter et de prendre en compte, si l'on veut pénétrer un tant soi peu dans cet autre univers » (*Ibid.* : 143).

Ces considérations s'enchaînent¹⁵ avec un aperçu sur le fonctionnement des sociétés « archaïques » pour mieux faire comprendre « les trois grands

14. La frontière demeure jusque dans les bidonvilles perçus comme des anti-villes, cf. Barthélemy (2000a : 381-382).

15. « Conduire et se conduire à Port-au-Prince » est la première composante du chapitre V, intitulé « Pratiques et éléments de théorie pour une société "autre" ». La seconde qui s'intitule « Quelques hypothèses » (*Ibid.* : 144-151) est consacrée aux sociétés archaïques.

pôles de cohérence » que sont la stabilité, l'unanimité et l'égalité, et faire ressortir leur permanence dans le cadre moderne d'Haïti.

Un autre sujet où la ligne de démarcation s'estompe concerne le vodou. Selon Barthélemy, le dédoublement de la société haïtienne se poursuit « sur le plan culturel notamment dans la religion (catholicisme et vaudou) » (*Ibid.* : 27). Mais, présenté avec le rythme comme l'une des grandes caractéristiques de l'altérité bossale (*Ibid.* : 151), le vodou pris en tant que religion ne serait pas une religion purement bossale. L'auteur admet, avec l'anthropologue états-unien Gerald Murray, qu'il s'agit d'une religion chrétienne schismatique résultant d'une « fusion syncrétique afro-européenne » (*Ibid.* : 182). Ce qu'il appelle le « catho-vodouisme » est en fait « un culte chrétien schismatique qui ne veut pas se reconnaître comme tel » (*Ibid.* : 199). De telle sorte qu'il n'existe pas « deux religions »¹⁶ en Haïti, mais « deux aspects différents d'un même comportement religieux » (*Ibid.* : 181) : la rupture que reconnaît entre elles la littérature scientifique n'est que superficielle. Par ailleurs, l'auteur avance que le vodou colonial est une religion créole (*Ibid.* : 209). Barthélemy reconnaît ainsi comme « afro-européen », un des aspects fondamentaux de la culture bossale, alors que celle-ci relève pour lui de l'altérité absolue, absolue par rapport aux valeurs occidentales, considérées comme plutôt constitutives de l'identité créole.

Culture de marronnage

Au-delà de son sens restreint de fuite des plantations par les esclaves, le marronnage désigne, par extension, l'ensemble des stratégies de résistance par la ruse apparu dans le contexte colonial esclavagiste des Amériques. Contrairement à ce que laissent entendre certains analystes, le marronnage n'est pas toujours créateur¹⁷. Car, comme pour toute ruse (la ruse étant une catégorie générale, voir Scott 2008 [1992]), il peut être soit positif soit négatif. Les rusés « détricote[nt] le lien social », comme ils « tissent les trames de la vie sociale » (Latouche *et al.* 2004 : 11). Dans le cas précis d'Haïti, le marronnage, qui caractérise la culture bossale¹⁸ (Barthélemy

16. L'auteur ne pense pas ici au protestantisme.

17. Allusion au titre de l'ouvrage de Suzanne Crosta (1991) : *Le Marronnage créateur. Dynamique textuelle chez Édouard Glissant*.

18. Dans son texte « Le marron reconnu », Barthélemy étend le marronnage à toute la société. « L'histoire d'Haïti comporte ainsi trois mouvements forts et longs correspondant à trois marronnages différents : – Le marronnage des esclaves qui a duré tout le temps de la colonie. – Le marronnage des paysans bossales qui a surgi au début du XIX^e siècle et qui, peu à peu, en 120 ans, a occupé tout l'espace laissé libre par l'échec de la plantation. – Le marronnage du peuple haïtien dans son ensemble en réaction contre l'occupation américaine et, plus récemment, contre la pression-agression démocratisante de l'Occident » (1998a : 70). Sur l'usage extensif de la notion de marronnage chez Barthélemy, voir les remarques de Max Dominique (1998).

1997 ; 2000a : 379-382), serait particulièrement prégnant et nocif. André Corten le montre dans une communication intitulée « L'Armée céleste en Haïti : une stratégie de marronnage ? » (in Latouche *et al.* 2004 : 233-248). L'auteur applique à son cas d'étude la thèse développée par Gérard Barthélemy selon laquelle il y aurait un blocage de la société dû, pour une grande part, aux stratégies de marronnage. Le marronnage, explique ce dernier,

« [...] est une réaction possible de la part d'un groupe agressé qui cherche à se protéger en disparaissant physiquement ou symboliquement, aux yeux de son adversaire. Ce processus de création d'altérité permet d'écarter le danger en désorientant l'agresseur. Une telle mutation ne peut s'opérer qu'au nom d'un système d'anti-valeurs permettant d'échapper à la compréhension et donc à la perception de la part de l'adversaire sans chercher nullement à les modifier. La sécurité maximale est au contraire assurée lorsque ce dernier, désorienté, se renferme sur son propre système de valeurs, ce qui a pour effet d'oblitérer encore plus complètement l'image de son antagoniste. Ce dernier se situe alors ailleurs, en dehors, c'est-à-dire nulle part, hors d'atteinte » (2000b : 180).

C'est la principale forme qu'auraient prise les luttes que se livreraient les Créoles et les Bossales. Chaque entité campant sur sa position, on se retrouverait dans une situation :

« [de] fixité obsessionnelle [qui] annihile alors toutes les facultés d'adaptation, de création, de découverte et de mouvement qui sont, normalement, liées à l'exercice de la pensée analytique. De son côté la stratégie du *marron*, l'éternel pourchassé, faite de réactions et de contre-valeurs, finit par s'imposer comme mode de représentation dominant et permanent. Le *marron*, dont la culture relève de la pensée symbolique, ne peut donc se reproduire lui aussi qu'à l'identique en tant qu'adversaire éternel, adversaire dont aucun combat ne viendra jamais trancher le sort » (*Ibid.*).

Barthélemy étend sa thèse à tous les domaines. Il l'applique à l'art, plus précisément à la peinture naïve¹⁹ et à l'art du métal (Barthélemy 1996b). Les artistes qui l'intéressent appartiendraient au groupe des Bossales. À ses yeux, leur apparition, à partir des années 1940, et leur étonnante créativité ne constituent pas une énigme, comme le pensait André Malraux (Drot 1974 : 60 ; Malraux 1976 : 312-343). Celles-ci s'expliquent par les caractéristiques mêmes de la société et de la culture dont ils émanent : une société égalitaire où le don et le contre-don jouent un rôle fondamental dans la dynamique relationnelle :

« Nous aurions à faire avec une culture du relationnel, débouchant sur une prédilection particulière pour le don et donc pour l'art, que ce soit sous forme de peinture ou de toute autre façon » (Barthélemy 1996b : 97).

19. Sur les différentes appellations et celle d'« art naïf », cf. Carlo A. Célius (2007 : 303-311).

En principe, leur art, l'« art marron », est un art de la dissimulation plutôt que de la dénonciation. En témoignent les... Saramakas, ces « tribus marronnes du Surinam, étudiées, décrites par Richard Price » ! :

« Les tisserands saramakas, dans leurs pièces de toile étonnantes qu'ils ont tissées traditionnellement, ont illustré par le jeu des espaces, des couleurs et des rayures ce que pouvait être une stratégie marronne de dissuasion fondée sur la volonté de dérouter l'agresseur éventuel, en lui refusant toute lisibilité cohérente, tout point de repère fixe. Cela aboutit à des pièces bariolées où le rythme des dimensions et des couleurs se trouve brisé en permanence, dans des effets systématiquement recherchés de rupture et d'asymétrie » (*Ibid.* : 98).

Existerait-il des équivalents en Haïti ?

« Nous connaissons déjà dans le vaudou, sur le plan du rythme auditif, ces “feintes”, ces “kasés” qui permettaient [*sic*] de décourager les *lwas* bossales en les désorientant complètement. Cette suppression voulue des points de repères réguliers se retrouve, bien qu'on y ait peu porté attention, dans les vêtements “maldjòk”, dans les cloisons des maisons paysannes, littéralement recouvertes de pages disparates d'illustrés, dans les draps paysans d'autrefois faits de pièces assemblées, et enfin, dans ces tentures bariolées dont disposent souvent les marchandes de fritailles pour protéger leurs clients et leurs éventaires. On se retrouve toujours devant le souci d'éloigner l'ennemi potentiel, en l'occurrence le *lwa* malveillant toujours aux aguets, en utilisant comme arme de dissuasion la rupture des rythmes visuels » (*Ibid.* : 98-99).

Mais seulement voilà :

« Une telle habitude, une telle technique n'a pas débouché, jusqu'à présent, sur une expression aussi fine que celle des tissus saramakas. Mais cet art marron verra peut-être un jour l'émergence de son Hector Hyppolite » (*Ibid.* : 99).

En d'autres termes, l'art d'Hyppolite (1894-1948) et de tous ceux qui se situent dans sa postérité participe d'une tout autre logique. Mais laquelle ? Barthélemy ne le précise pas, tout en nous invitant à ne pas nous empresser de conclure :

« Avant de rejeter cette hypothèse et de minimiser la dimension possible d'une stratégie de marronnage au sein du rythme haïtien, il faut se rappeler que marronnage ne signifie pas forcément isolement et dispersion géographique.

L'essence de tout marronnage réside surtout dans son invisibilité aux yeux de l'agresseur et finalement quelle est la meilleure garantie d'invisibilité sinon celle qui permet de pénétrer le rythme agresseur, d'en conserver les formes, mais de remplir celles-ci d'un contenu totalement autre » (*Ibid.*).

Nous voici ramenés à l'« essence », disons à un principe général. Non sans risques. Car l'illustration qui en est donnée porte à s'interroger sur le modèle barthélemyen. Elle place au cœur de la stratégie de marronnage le geste d'appropriation, d'où résulte inmanquablement du nouveau, tout en postulant l'impossibilité de rencontres fécondes entre deux entités

(bossale/créole) définies comme imperméables l'une à l'autre. L'auteur ajoute une précision qui révèle, en définitive, une faille de plus à son édifice :

« Les deux approches : affrontement et marronnage coexistent bien aujourd'hui au sein de l'art haïtien, aussi bien dans la peinture naïve, libre par excellence de l'incommunicabilité entre peintre et acheteur, que dans l'affirmation déterminée de l'art du métal » (*Ibid.*).

Rappelons ce que l'auteur disait de l'art du métal pour saisir la nuance introduite ici. Il a parlé auparavant d'une « évolution » en cours vers « d'autres formes d'expression artistique qui, elles-mêmes, permettent d'aborder des champs symboliques nouveaux ». Il s'agit de la technique du métal découpé qui « a permis d'aborder des dimensions et une thématique visuelles que, jusque-là, la peinture avait ignorées et qui résident dans une sorte de délire magique où se mélangent formes humaines, formes animales et formes totalement imaginaires » (*Ibid.* : 97). Cette « puissance créatrice » s'étend à l'ensemble du travail du métal :

« Tout se passe aujourd'hui comme si, derrière Patrick Vilaire, une forme d'art haïtien, puissante, manuelle et riche émergeait sous la tutelle d'Ogoun Ferraille. Le matériau est-il le seul responsable de cette nouvelle frontière ? Le travail du fer incandescent, comme le martelage du forgeron, relèvent certes de traditions encore riches de tous les anciens tabous africains ; mais cela semble devoir aller au-delà de cet héritage, notamment quand il s'agit de Vilaire. Celui-ci cherche en effet à communiquer directement avec le spectateur, à lui faire voir, à le convaincre, à l'impressionner, à le faire s'émouvoir en partant d'un certain nombre de thèmes essentiels : le pouvoir, la mort, la mémoire. Ces émergences brutales du réel magique montrent bien que de fortes pulsions se manifestent au sein d'un milieu artistique qui, jusqu'alors, avait souvent, semble-t-il, préféré la dissimulation à la dénonciation. Cet art nouveau de l'explicitation viendrait peu à peu remplacer un art de la dissimulation » (*Ibid.* : 98).

L'art du métal découpé n'est pas un art émergeant au moment où Barthélemy écrit, et ce mélange de formes dont il parle on l'observe déjà chez les premiers artistes de ce courant, chez Georges Liataud lui-même, le tout premier²⁰. De plus, il n'est pas sûr que ces imbrications de formes soient inconnues dans la peinture antérieure aux années 1990 (le texte que nous commentons ayant été publié en 1996). Ne les retrouve-t-on pas, par exemple, dans les monstres peints par Célestin Faustin (1948-1981) dans les années 1970 et au tout début des années 1980²¹ ? Certes, le travail du

20. Le courant a démarré en 1953, avec la découverte des croix en fer forgé qu'avait réalisées Georges Liataud (1899-1991), forgeron et mécanicien, pour le cimetière de la Croix-des-Bouquets, cf. : Stebich (1978 : 66-71) ; Drot, ed. (1988 : 169-185) ; Foubert (1990) ; Dilly & Bernard (2004). Le catalogue *Lespri Endepandan* (Cerejido 2004) donne une vue d'ensemble des tendances de l'art du martelage, du découpage et du volume depuis Liataud.

21. Sur Célestin Faustin, cf. : Henri Micciolo (1983) ; Carlo A. Célius (2009).

métal connaît alors une impulsion nouvelle. Toutefois, l'auteur s'appuie surtout sur Patrick Vilaire dont on se demande s'il le considère comme un Bossale ou un Créole. Évidemment, selon ses analyses, Vilaire serait un Créole²². Ce qui brouille un peu les pistes. Car il laisse entendre que le changement qui s'opère de la dissimulation à la dénonciation (donc de l'affrontement) se manifeste dans les pratiques artistiques des « Bossales ». De toute façon, il est peu probable qu'on ne puisse pas trouver, dans la production artistique antérieure aux années 1990, toutes tendances confondues, des œuvres qui relèveraient de ce qu'il appelle la dénonciation. Pensons, entre autres, à ce courant pictural des années 1950 que Michel-Philippe Lerebours a appelé le « réalisme de cruauté » ! (1989 : II, 16-37). Quoi qu'il en soit, retenons que l'« art des Marrons » d'Haïti ne serait pas seulement caractérisé par la dissimulation, l'« essence » du marronnage. L'expression de l'« affrontement » serait cependant tout à fait nouvelle. C'est-à-dire qu'elle pourrait avoir été absente des œuvres créées au temps d'Hyppolite, alors exclusivement marronnes, certes, selon le principe général d'appropriation et de subversion des valeurs imposées. On a vu à quel point l'illustration de ce principe par Barthélemy s'ajuste très mal à son modèle. D'autres difficultés surgissent dès lors qu'on s'interroge, au-delà des œuvres prises pour elles-mêmes, sur les conditions d'apparition (ou de révélation) de l'artiste Hector Hyppolite. Il paraît en effet difficile de le détacher de son contexte d'émergence, d'autant plus qu'on est dans une phase de gestation sur le plan artistique et que sa courte carrière de trois ans (1945-1948) se confond avec celle-ci. Ce moment de gestation, non seulement Barthélemy ne le pense pas, mais son hypothèse d'une prédisposition à la créativité propre à une culture du don ne permet pas de le saisir. Cette explication suppose que le nouveau courant artistique soit apparu au sein de la « culture marronne », comprise comme une « contre-culture » autonome, se constituant comme une « altérité radicale », l'« altérité bossale ». Elle suppose que l'apparition de ce type d'art participerait de la dynamique interne du monde bossale et que ces créations circuleraient dans les limites de cet univers fermé sur lui-même. Même si on admettait un tel cas de figure, resterait à établir comment tout s'est passé concrètement... Il se trouve que plusieurs acteurs individuels et institutionnels, complètement extérieurs au monde bossale, sont impliqués : le Centre d'art, inauguré en 1944 et son directeur, l'artiste états-unien Dewitt Peters, le critique d'art cubain José Gómez Sicre, l'écrivain haïtien Philippe Thoby-Marcelin, le chef de file du surréalisme, André

22. Sur Patrick Vilaire, cf. : Fondation Cartier pour l'art contemporain (1997) ; Patrick Vilaire, Gabriel Rebourcet & Alain Sancerni (2000).

Breton, et bien d'autres²³. Comment prendre en compte leurs actions à partir du schéma d'analyse de Barthélemy ? La rigidité du modèle barthélemyen ne permet pas de saisir les dynamiques au fondement de l'apparition de ce mouvement de grande ampleur qu'est l'art naïf en Haïti.

Ce modèle ne permet pas non plus d'analyser bien d'autres phénomènes. Prenons, par exemple, les images des saints catholiques. Elles circulent dans la société de manière horizontale et verticale, c'est-à-dire, depuis la période coloniale jusqu'à aujourd'hui et dans toutes les catégories sociales. Voilà une donnée, dont l'appropriation diffère selon les époques et les couches sociales, et qui constitue un élément central de la culture visuelle dans le pays. C'est un facteur déterminant dans l'avènement de mouvements artistiques au XX^e siècle en Haïti. Il constitue un référent formel pour des artistes de toute catégorie. Comment aborder un tel fait avec le dualisme radical de Barthélemy ? Le modèle barthélemyen s'accommode mal des transversalités. Pensant les interactions avant tout en termes de rejet et de riposte, il laisse de côté et rend impensables bien des dynamiques créatives.

Barthélemy relève l'usage du qualificatif bossale à propos du vodou :

« Tant qu'un *lwa* n'est pas spécifiquement reconnu, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas reçu ce "baptême", il est désigné comme "bossale", comme sauvage, du nom des esclaves fraîchement débarqués d'Afrique qui, eux aussi devaient être baptisés, dès leur arrivée, pour exister socialement au sein de la société coloniale » (2000a : 190).

On retrouve aussi dans le vodou : *boule zen kanzo* et *boule zen bosal* (Courlander 1973 [1939] : 7). De plus, notons l'extension prise par le sens du mot « bosal » qui en vient à caractériser une certaine agressivité : *juwèt la bosal* (« le jeu est brutal »), *nèg sa a bosal* (« cette personne est brutale, sauvage »). On distingue également les *lwa kreyòl* (« les esprits nés sur place ») des *lwa Ginen* (« les esprits venus directement d'Afrique »). Et parmi les seuls *lwa marasa* (« esprits jumeaux »), on compte : *marasa kreyòl*, *marasa dosa*, *marasa dosou*, *marasa ginen*, *marasa twa* (Célius 2007 : 38). On est en présence de divers registres d'emploi des mots bossale et créole, qui désignent, hier comme aujourd'hui, des niveaux de réalité, des qualités spécifiques. Ils prennent place dans un riche répertoire de désignations, sans atteindre le niveau de dénomination de groupes sociaux, comme c'était le cas pendant la période coloniale. Aucun groupe social ne s'auto-désigne créole ou bossale. Le combat pour la valorisation de la langue créole (langue des Bossales dans le schéma barthélemyen) a une longue histoire dans le pays qui se poursuit encore aujourd'hui. Il n'a pas abouti à la dénomination de la société par le nom de la langue, comme cela a pu

23. Pour plus de précisions, cf. Carlo A. Célius (2007).

être le cas ailleurs. On a plutôt cherché à renommer la langue : plusieurs auteurs recommandent de parler du haïtien et non plus du créole. Barthélemy n'a pas été sensible à cette dimension, pourtant significative, d'énonciation identitaire. Relevant la radicalité de la révolution haïtienne au point de la penser comme une véritable table rase où tout devenait possible (Barthélemy 2000a : 37)²⁴, il lui a échappé que cette révolution a entraîné une nouvelle identification englobante en rebaptisant le pays (Saint-Domingue devenu ou redevenu Haïti). Une identité politique est alors créée. On a inventé l'haïtianité. L'autoproclamation initiale qui l'a instituée n'est jamais remise en question. Au contraire. On réaffirme constamment l'instauration politique de l'identité collective comme « mode d'identification historiquement dominant », sévissant « jusqu'à exercer une sorte de monopole identitaire » (Galliot 2000 : 135 ; Célius 2006). Cela explique amplement la position de réserve qu'ont observée les Haïtiens par rapport au mouvement de la créolité.

Face au conflit qu'il diagnostique, Barthélemy préconise la rencontre des « deux cultures » ; il fournit même « les bases d'une culture rassemblée » (Barthélemy 1998b). Difficile de ne pas penser à Jean Price-Mars dénonçant dans *La Vocation de l'élite* (2001 [1919]), l'existence de deux nations en Haïti et prônant l'intégration. C'est que la thèse des deux Haïti n'est pas nouvelle, bien que les travaux de Gérard Barthélemy laissent à penser le contraire²⁵. Repérable déjà dans des publications de la première moitié du XIX^e siècle, elle est devenue le pivot central des recherches menées au XX^e. De la linguistique à la religion, de la santé à l'économie, du droit aux créations artistiques, aucun domaine d'études n'y a échappé. En fait, on a identifié une structure sociale duale et élaborée, pour l'analyser, un dualisme méthodologique (apparemment) indépassable. La version la plus radicale, antérieure à celle de Barthélemy, est celle de James G. Leyburn (1966 [1941]) qui parlait de société de castes. Elle fut contestée en son temps par Jean Price-Mars (1942) et Christian Beaulieu (1942).

Dans *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*, Barthélemy évoque une néo-créolisation sans développer, comme on l'a vu, cette proposition. Il y revient en quelque sorte dans un article publié dans *Africultures* sous le titre « Haïti ou l'affrontement de deux créolités » (2004). Si, dans le livre, ceux qui seraient les néo-Créoles sont tout simplement les Bossales, dans

24. La thèse de la table rase est très répandue dans les études sur Haïti. Elle ne conçoit pas la révolution en termes de niveaux de rupture, ce qui, pourtant, facilite l'approche des continuités et les phénomènes de recompositions.

25. Ce qu'il finira par admettre tout en soutenant que la dualité haïtienne n'est pas reconnue, qu'elle est niée, que la thèse des deux Haïti n'est pas admise dans le discours dominant sur le pays (cf. Barthélemy 2004 ; 2005). Sur l'article de 2005, lire la réaction de Cary Hector (2005).

l'article, les néo-Créoles – appelés « Créoles indigènes »²⁶ – sont les enfants de ces derniers. Il s'agit de la première génération issue des Bossales arrivés à la fin du XVIII^e siècle, qui serait en rupture avec leurs parents. C'est cette génération qui rejeterait le projet de société mis en place par ce que l'auteur appelle les « Créoles coloniaux ». Barthélemy, qui soutient désormais que Haïti fait incontestablement partie des pays de la créolité, souligne qu'il convient toutefois de parler des créolités haïtiennes. Dès lors, « il n'est pas possible en Haïti de tenir le discours habituel sur la créolité proposée comme un modèle unique. Il faut bien admettre que des créolités différentes peuvent surgir, s'affronter et même se neutraliser à partir de situations et de rapports de force qui, à première vue, apparaissaient comme relativement simples et évidents » (*Ibid.* : 110). Barthélemy fait cette proposition comme s'il s'agissait d'un simple résumé de sa thèse habituelle (il ne précise pas qu'il la rectifie), ou tout au plus comme une précision sans aucune conséquence sur ses démonstrations antérieures²⁷. Une fois de plus, il s'en tient à la définition minimale du mot créole « né sur place » et se garde de convoquer les théories de la créolisation. En tout cas, il achève d'estomper la radicalité de sa thèse en rompant avec l'exigence de penser bossale face à créole, bossalité face à créolité, bossalisation face à créolisation. Il nous invite à relire point par point ce qu'il avait défini comme bossalité en termes de créolité. Il n'est pas sûr que cela ne nécessite de profonds réaménagements de son schéma d'analyse. À moins de commencer par un des points autrefois relevés par Jacky Dahomay dans son compte rendu de *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire* : l'« imprécision épistémologique quant aux concepts utilisés » (1997 : 118).

Centre national de la recherche scientifique, Université des Antilles et de la Guyane
Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe, Schoelcher
celiusc@yahoo.fr

26. Le terme « indigène » est présent dans *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*. Il est utilisé de manière plus appuyée dans une publication de 2003, sans qu'il ne soit encore question de « Créole indigène », même si la notion de créolisation est par ailleurs évoquée : « Si l'on veut se rendre à l'évidence il faut bien admettre l'existence d'une véritable "société indigène" née de la masse africaine de 1804 aux côtés d'une société "créole" et cela malgré toutes les dénégations de la partie créole excluante. Le terme de "société indigène" est utilisé par analogie avec d'autres sociétés du même genre : le dernier arrivé étant, de fait, le plus africain » (Barthélemy 2003 : 120).

27. Notons que, dans un article paru dans *Le Monde*, en 2005, il ne revient pas sur les deux créolités dans sa présentation de la dualité haïtienne. Il écrit : « Car depuis deux siècles, une partie du pays, son élite créole occidentalisée, n'a cessé de manipuler les faux-semblants d'une démocratie de façade pour mieux asseoir son propre pouvoir sur la grande masse afro-paysanne des campagnes. La rupture entre ces deux ensembles s'est effectuée, au moment de l'indépendance, entre la partie créole minoritaire, composée de ceux nés dans la colonie, et l'autre partie, la plus importante, ceux qui étaient nés en Afrique et venaient à peine d'être transplantés à Saint-Domingue ».

BIBLIOGRAPHIE

Barthélemy, Gérard

- 1989 *Le Pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince, Henri Deschamps.
- 1996a *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*. Port-au-Prince, Henri Deschamps.
- 1996b « L'art haïtien et la naïveté », *Conjonction* 201 : 93-100.
- 1997 « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », *Cahiers d'études africaines* 148 (4) : 839-862.
- 1998a « Le marron reconnu », *Conjonction* 203 : 65-86.
- 1998b *La Culture haïtienne en 1998. Cadre de réflexions pour un plan directeur et une politique culturelle*. Haïti, Ministère de la Culture.
- 2000a *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*. Petit-Bourg, Ibis Rouge.
- 2000b « Postface », in François Houtart & Anselme Rémy, *Haïti et la mondialisation de la culture. Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*. Paris, L'Harmattan : 175-204.
- 2003 « Aux origines d'Haïti : "Africains" et paysans », in Marcel Dorigny, ed., *Haïti, première République noire*. Saint-Denis, Publications de la Société française d'histoire d'Outre-Mer / Paris, Association pour l'étude de la colonisation européenne : 103-120.
- 2004 « Haïti ou l'affrontement de deux créolités », *Africultures* 58 : 104-110 [<http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3293>].
- 2005 « Haïti, l'ordre sous le chaos apparent », *Le Monde*, 3 septembre.

Beaulieu, Christian

- 1942 « Caste ou classe », *Le Nouvelliste*, 28-29 juillet.

Célius, Carlo A.

- 1999 « La créolisation : portée et limites d'un concept », in Sélim Abou & Katia Haddad, eds, *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. Montréal, AUPELF-UREF/Beyrouth, Université Saint-Joseph (« Universités Francophones. AS actualités scientifiques ») : 49-95.
- 2006 « Considérations sur l'énonciation de "l'identité créole" à partir du cas d'Haïti », in Carlo A. Célius, ed., *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, Nota Bene (« Société ») : 155-186.
- 2007 *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*. Québec, Presses de l'Université Laval, (« InterCultures »).
- 2009 « Célestin Faustin, un peintre haïtien face au sacré », *Histoire et missions chrétiennes* 12 : 93-110.

Cerejido, Elizabeth, ed.

- 2004 *Lespri Endepandan. Discovering Haitian Sculpture*. Miami, The Patricia & Phillip Frost Art Museum at Florida International University.

Clastres, Pierre

- 1972 *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris, Plon (« Terre humaine »).
- 1974 *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit (« Critique »).
- 1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Le Seuil.

Confiant, Raphaël

- 2000 « Bossalité, négritude et créolité », *Passerelles* 21 : 13-16.

Courlander, Harold

1973 [1939] *Haiti Singing*. New York, Cooper Square Publishers (« Library of Latin American History and Culture »).

Crosta, Suzanne

1991 *Le Marronnage créateur. Dynamique textuelle chez Édouard Glissant*. Québec, GRELCA (« Essais » 9).

Dahomay, Jacky

1997 « Entre la splendeur et la misère d'une histoire (Notes critiques sur le livre de Gérard Barthélemy *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*) », *Conjonction* 202 : 109-120.

Dilly, Patrice & Philippe Bernard

2004 *Métamorphoses. Sculptures et fers des Bòsmetal d'Haïti* (= *Metamorphoses. Sculptures and Iron Pieces from the Bòsmetal of Haiti*). La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs.

Dominique, Max

1998 « Marron d'antan ou de toujours ? », *Conjonction* 203 : 87-88.

Dorigny, Marcel & Michel Hector, eds

2009 *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie* 236 : *Hommage à Gérard Barthélemy, un ami d'Haïti*. Port-au-Prince, Société d'histoire.

Drot, Jean-Marie

1974 *Journal de voyage chez les peintres de la fête et du Vaudou en Haïti*. Genève, Skira (« Couleurs de la vie »).

Drot, Jean-Marie, ed.

1988 *Haïti : art naïf, art vaudou*. Roma, Carte segrete.

Fondation Cartier pour l'art contemporain

1997 *Patrick Vilaire. Réflexion sur la mort. Sculptures. [Exposition] 10 janvier-16 mars 1997. Fondation Cartier*. Paris, Actes Sud.

Foubert, Alain

1990 *Forgerons du Vodou* (= *Voodoo Blacksmiths*). Montréal, CIDIHCA / Port-au-Prince, Deschamps / Montpellier, Ulys.

Gallissot, René

2000 « Identité/identification », in René Gallissot, Mondher Kilani & Annamaria Rivera, eds, *L'Imbroglia ethnique en quatorze mots clés*. Lausanne, Payot (« Anthropologie ») : 133-143.

Hector, Cary

2005 « Gérard Barthélemy, le concepteur du "Pays en dehors", persiste et signe... », 13 septembre [archive électronique qui n'est plus consultable sur news-groups.derkeiler.com].

Hurbon, Laënnec

1998 « De la particularité d'Haïti. Quelques interrogations sur l'ouvrage de Gérard Barthélemy *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire* », *Chemins critiques* 4 (1) : 147-157.

Laroche, Maximilien

2002 « Négritude, blanchitude, créolitude et bossalitude », *L'Année francophone internationale* 11 : 333-334.

Latouche, Serge et al., eds

2004 *Les Raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*. Paris, La Découverte-MAUSS (« Recherches. Série Bibliothèque du MAUSS »).

Lerebours, Michel-Philippe

1989 *Haïti et ses peintres de 1804 à 1980. Souffrances et espoirs d'un peuple*. Port-au-Prince, Imprimeur II. 2 vol.

Leyburn, James G.

1966 [1941] *The Haitian People*. New Haven, Yale University Press.

Malraux, André

1976 *La Métamorphose des dieux, 3. L'Intemporel*. Paris, Gallimard.

Meillassoux, Claude

1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses universitaires de France (« Pratiques théoriques »).

Micciolo, Henri

1983 « La damnation de Faustin », *Conjonction* 156 : 14-39.

Price-Mars, Jean

1942 « Classe ou caste ? Étude sur *The Haitian People* de James G. Leyburn », *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie* 13 (46) : 1-50.

2001 [1919] *La Vocation de l'élite*. Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti (« Patrimoine »).

Sahlins, Marshall

1976 [1972] *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*.

Trad. de l'anglais par Tina Jolas.

Préf. de Pierre Clastres. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Scott, James C.

2008 [1992] *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Trad. de l'anglais par Olivier Ruchet. Paris, Éd. Amsterdam.

Stebich, Ute, ed.

1978 *Haitian Art*. New York, The Brooklyn Museum.

Vilaire, Patrick, Gabriel Rebourcet & Alain Sancerni

2000 *La Servitude et une mémoire. Récit d'un jour ordinaire et paroles de Patrick Vilaire, sculpteur, pour servir à l'exposition de ses œuvres*. Marseille, Riveneuve.