HAL open science

Mobilité, parenté et instruction de l'élite haïtienne (fin XVIIIe-déb. XXe)

Dimitri Béchacq

▶ **To cite this version:**

Dimitri Béchacq. Mobilité, parenté et instruction de l'élite haïtienne (fin XVIIIe-déb. XXe). CIRESC. Libres après les abolitions ? Statuts et identités aux Amériques et en Afrique, Karthala, pp.111-138, 2019, Esclavages, 978 2 8111 2585 1. hal-02292536

HAL Id: hal-02292536

https://hal.univ-antilles.fr/hal-02292536v1

Submitted on 2 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Mobilité, parenté et instruction de l'élite haïtienne (fin XVIIIe – début XXe siècle)

Dimitri BÉCHACQ

L'objectif de cet article est d'examiner les formes et les conditions historiques de mobilité d'une élite postcoloniale entre la colonie de Saint-Domingue, devenue Haïti, et la France. L'expression « élite postcoloniale » désigne ici ce corps social qui hérita en 1804 des structures et des privilèges du pouvoir colonial légué par la France[1]. Si la proclamation de l'indépendance haïtienne avait pour ambition de « renoncer à jamais à la France[2] », la rupture ne fut ni totale ni définitive. Alors que l'ordonnance de Charles X de 1824 avait instauré des relations diplomatiques asymétriques permettant à la France de dicter des conditions économiques draconiennes, l'ancienne puissance coloniale demeurait pour l'élite haïtienne un horizon social et culturel convoité. Cette élite véhiculait un imaginaire haïtien de la France qui se transmettait par l'enseignement, la littérature, les productions matérielles et les arts de vivre. La francophilie de l'élite était nourrie par les voyages en France, qu'il s'agisse de voyages d'études, d'agrément ou de postes diplomatiques. Cette mobilité était distinctive car elle constituait l'un des critères d'appartenance à l'élite et elle assurait localement l'ascension sociale et politique, tout autant que la constitution d'un capital culturel[3]. Ces pratiques de circulation transatlantique, dans le contexte des liens étroits maintenus avec la France, contribuaient ainsi à un ordre social

1. Dans la lignée de l'ouvrage de Frantz Fanon (*Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, Poche Essais, 1961 [2001]), Grant Farred désigne par la notion d'« élite postcoloniale » ce groupe qui, dans les colonies devenues indépendantes, a emprunté aux métropoles occidentales leurs standards et leurs outils littéraires, à la faveur d'études scolaires et universitaires réalisées à Londres, aux États-Unis ou à Paris. Voir Grant Farred, « The Postcolonial Chickens Come Home to Roost. How Yardie Has Created a New Postcolonial Subaltern », *The South Atlantic Quartely*, n° 100/1, 2001, p. 288. Plus largement, l'adjectif « postcolonial » fait ici référence à la fin de la colonie française de Saint-Domingue à la suite de la proclamation de l'indépendance haïtienne, le 1er janvier 1804.

2. Marcel Dorigny, « De Saint-Domingue à Haïti. Une nation issue de l'esclavage », dans M. Dorigny (dir.), *Haïti, première République noire*, Paris, SFHOM / APECE, 2003, p. 247.

3. Pierre Bourdieu, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 30, 1979, p. 3.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

profondément inégalitaire[4]. Elles participaient également des enjeux de pouvoir locaux, la France constituant l'une des destinations d'exil pour les opposants politiques aux gouvernements successifs. Cette mobilité était donc tout autant un levier social qu'un instrument politique.

J'analyserai dans un premier temps le fondement du pouvoir politique et économique d'une classe sociale : celle des « libres de couleur ». J'examinerai ensuite les profils sociologiques et les carrières d'Haïtiens présents à Paris au XIXe siècle, ville qui fut l'antichambre du pouvoir politique et social de l'élite haïtienne ; dans un troisième temps, je retracerai les trajectoires de ceux qui investirent les réseaux panafricains. Les conditions préalables à ces circulations transatlantiques doivent cependant êtres replacées dans le contexte social haïtien : c'est là que se déployèrent les stratégies matrimoniales de cette élite qui privilégiait endogamie locale et unions cosmopolites. Dans un cinquième temps, je montrerai que cette endogamie et la reproduction sociale qui en résulta, furent notamment favorisées par le développement des écoles catholiques, créées après le concordat de 1860. Enfin, je m'intéresserai aux arts de vivre et aux productions matérielles importés de France : ces signes tangibles d'appartenance à l'élite haïtienne sont en effet à prendre en considération dans la formation et la transmission d'une culture de classe.

Les libres de couleur : des Français devenus Haïtiens ?

La catégorie coloniale de « libres de couleur » désignait les personnes qui n'étaient pas assujetties à l'esclavage et qui n'étaient pas considérées comme blanches. Le pouvoir de cette classe d'hommes et de femmes, tel qu'il s'était dessiné pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, puis affirmé pendant la période révolutionnaire et au début de la nouvelle Haïti indépendante, se fondait sur la possession de la terre et des esclaves contraints de cultiver des produits destinés à l'exportation, sur le commerce, sur la carrière militaire et sur des sociabilités héritées des relations avec la métropole colonisatrice[5]. Cette dernière joua un rôle majeur dans la formation des classes supérieures domingoises puis haïtiennes.

4. Robert Fatton Jr, « Haiti. The Saturnalia of Emancipation and the Vicissitudes of Predatory Rule », *Third World Quartely*, vol. 27/1, 2006, p. 115-133 ; Carolyn Fick, « Dilemmas of Emancipation. From the Saint-Domingue Insurrections of 1791 to the Emerging Haitian State », *History Workshop Journal*, n° 46, 1998, p. 1-15 ; Louis Naud Pierre, « Les élites haïtiennes : composition et stratégies de pouvoir », dans Christian Lerat (dir.), *Élites et intelligentsia dans le monde caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 59-82.

5. L'investissement des libres de couleur dans la culture des produits destinés à l'exportation a notamment été analysé par John Garrigus : « Blue and Brown. Contraband Indigo and the Rise of a Free Colored Planter Class in French Saint-Domingue », *The*

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Les affranchis métissés, et parmi eux les mulâtres, constituaient un groupe à part dans cet ensemble hétérogène des libres de couleur, du fait du préjugé racial en vigueur au XVIIIe siècle[6]. Gérard Barthélemy a souligné ce qui opposait, dans cette catégorie de libres de couleur, les Noirs aux mulâtres, en comparant les modalités d'affranchissement de l'esclavage. Les mulâtres bénéficiaient de leur ascendance paternelle blanche, promesse d'héritages patrimoniaux, et de leur couleur « jaune », gage de liberté : « la différence entre les deux camps provient du droit de fait à l'héritage, car il faut reconnaître que la règle "bâtard ne succède point" n'a jamais été rigoureusement appliquée à Saint-Domingue[7] ». Cependant, se fondant sur les archives, Dominique Rogers a déconstruit l'évidence d'une société uniquement hiérarchisée à partir de la couleur : elle a ainsi montré que le statut des libres de couleur était davantage déterminé par leur insertion économique et sociale que par leur phénotype[8]. Il existait toutefois des différences régionales, notamment entre le Cap-Français, lieu d'une communauté d'hommes et de femmes de couleur aisés et en relation étroite avec les Blancs, et Port-au-Prince, où une telle configuration n'existait pas. Néanmoins, l'« importance de l'identité pigmentaire[9] » dans les alliances matrimoniales était l'un des dénominateurs communs aux libres de couleur. S'il y avait transgression en termes de phénotype, c'était au sein d'une même élite disposant d'importants moyens financiers. À une endogamie de la couleur se

---

Americas, vol. 50/2, 1993, p. 233-263 ; « Colour, Class and Identity on the Eve of the Haitian Revolution. Saint-Domingue's Free Coloured Elite as 'Colons américains' », *Slavery & Abolition*, vol. 17/1, 1996, p. 19-43. Pour leur rôle dans le domaine militaire, se référer aux travaux de Stewart King : *Blue Coat of Powdered Wig. Free People of Color in Pre-Revolutionary Saint-Domingue*, Athens, University of Georgia Press, 2001.

6. Historiquement, le terme de « mulâtre » désigne le fruit de l'union entre un colon blanc et une femme noire, le plus souvent esclave. Voir Médéric Louis Élie Moreau de Saint Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2004 [1797], p. 83-111. Selon Matthew Smith, la traduction imparfaite en créole de « mulâtre », *milat*, « est la définition la plus englobante d'une personne qui est à la fois claire de peau et d'une certaine classe sociale » : Matthew J. Smith, *Red and Black in Haiti. Radicalism, Conflict and Political change, 1934–1957*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009, p. 198.

7. Gérard Barthélemy, « Les Noirs libres à Saint-Domingue. Esquisse d'un profil idéologique », dans Giulia Bonacci, Dimitri Béchacq & Pascale Berloquin-Chassany (dir.), *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières*, Paris, Karthala, 2006, p. 30.

8. Dominique Rogers, « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti », dans M. Dorigny (dir.), *op. cit.*, 2003, p. 83-101.

9. *Op. cit.*, p. 99.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

superposait donc une « endogamie de la richesse », contribuant ainsi à la construction d'une oligarchie[10].

La proportion des descendants d'affranchis envoyée en France pour y faire des études est mal connue mais le phénomène est avéré depuis la fin du XVIIIe siècle. Rayford Logan signale, pour cette période, dans son étude sur l'éducation en Haïti : « À cause de ce manque de système éducatif, les riches mulâtres allaient souvent en France où plusieurs possibilités leur étaient offertes[11] ». Le *Dictionnaire historique de la Révolution haïtienne (1789-1804)*[12] détaille quatre-vingts biographies dont celles de personnalités nommément désignées comme étant mulâtres : d'après cette source, ils sont les seuls à avoir été formés en France. Au XVIIIe siècle, 4 000 Noirs et mulâtres vinrent en Aquitaine[13]. Parmi cette population, on ignore la proportion de ceux qui suivirent des études ou une formation professionnelle. Toutefois, Érick Noël signale que des esclaves non métissés étaient amenés par leur maître en métropole, notamment pour apprendre un métier, et que certains de ces esclaves obtenaient leur affranchissement[14].

Pour ce qui est des mulâtres formés en France, nombreux furent ceux qui eurent, par leur éducation ou à cause des circonstances politiques, des fonctions militaires et un rôle dans les événements révolutionnaires. Cette minorité constitua la « pointe avancée » d'une classe de libres de couleur estimée à 28 000 personnes à la veille de la Révolution[15]. Riches en familles et en terres prospères[16], ils furent envoyés dans les meilleures écoles françaises. Cette pratique du voyage d'études permet de distinguer

10. L'anthropologie de la parenté distingue l'endogamie fonctionnelle de l'endogamie vraie : Laurent S. Barry *et al.*, « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, vol. 40/154-155, 2000, p. 721-732.

11. Rayford W. Logan, « Education in Haiti », *The Journal of Negro History*, vol. 15/4, 1930, p. 407.

12. Claude Moïse (dir.), Montréal, CIDIHCA, 2003.

13. Pierre H. Boulle, « La législation sur les résidents noirs en France au XVIIIe siècle », dans Michel Hector (dir.), *La Révolution française et Haïti. Filiations, ruptures, nouvelles dimensions*, Port-au-Prince, éditions Henri Deschamps / Société haïtienne d'histoire et de géographie, t. 1, 1995, p. 19-37 ; Jacques de Cauna, *L'Eldorado des Aquitains. Gascons, Basques et Béarnais aux Îles d'Amérique (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Biarritz, Atlantica, 1998 ; Shelby T. McCloy, « Negroes and Mulattoes in Eighteenth-Century France », *The Journal of Negro History*, vol. 30/3, 1945, p. 276-292.

14. Érick Noël, « L'esclavage dans la France moderne », *Dix-huitième siècle*, vol. 1/39, 2007, p. 361-383.

15. J. Garrigus, *op. cit.*, 1993, p. 235.

16. Laurent Dubois, *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne*, Rennes, Les Perséides, 2005, p. 95.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

les mulâtres dans l'ensemble hétérogène que formaient alors les affranchis : « Ces hommes, qui envoient leurs enfants faire des études en France, qui vivent dans un luxe très comparable à celui de leurs voisins blancs, ne se perçoivent pas comme des descendants africains[17] ». Ces mulâtres réclamaient des droits identiques à ceux des colons blancs car ils ne pouvaient accéder à des postes politiques d'envergure. Leurs aspirations étaient portées par des personnalités comme Vincent Ogé ou Julien Raimond qui militaient auprès de cercles philanthropiques métropolitains et insulaires, tels que la Société des amis des Noirs, le club des Américains, association des mulâtres résidant en France et la Société des colons Américains[18]. Leur *lobbying* était financé par les revenus tirés de leurs activités commerciales[19]. Il consistait notamment à faire valoir, auprès des colons blancs, la nécessité de permettre aux libres de couleur d'accéder à des charges politiques dans la colonie pour défendre un intérêt commun : le maintien du système esclavagiste. Les réseaux de la franc-maçonnerie étaient également investis par les membres de cette élite de libres de couleur[20].

La période révolutionnaire fut propice à l'émergence des affranchis mulâtres sur la scène politique, de part et d'autre de l'Atlantique et dans l'espace caribéen[21]. De 1791 à 1803, Saint-Domingue devint un espace où les confrontations entre les acteurs en présence se jouèrent tant au niveau local qu'au niveau international, notamment par le biais d'alliances

17. D. Rogers, art. cit., 2003, p. 94.

18. Marcel B. Auguste, « L'Armée française de Saint-Domingue : dernière armée de la Révolution », dans M. Hector (dir.), *op. cit*, t. 1, 1995, p. 206 ; Georges Jean-Charles, « Ogé Vincent », dans C. Moïse (dir.), *op. cit*, 2003, p. 242.

19. Mercer Cook, « Julien Raimond », *The Journal of Negro History*, vol. 26/2, 1941, p. 139-170 ; L. Dubois, *op. cit.*, 2005, p. 120. Voir la notice que D. Rogers a consacrée à Vincent Ogé, dans E. Noël (dir.), *Dictionnaire des gens de couleur dans la France moderne*, Genève, Droz, 2011, p. 108.

20. Jacques de Cauna, « Loges, réseaux et personnalités maçonniques de Saint-Domingue à Haïti (XVIIIe-XXe siècles) », dans Jean-Paul Révauger (dir.), *Villes de la Caraïbe. Réalités sociales et productions culturelles*, Bordeaux, Pleine page éditeur, 2005, p. 37-54 ; L. Dubois, *op. cit.*, 2005, p. 198.

21. Pour le rôle des *pardos*, les libres de couleur vénézuéliens, lors de la révolution de Caracas (1810-1812), voir Alejandro Gómez, « The "Pardo Question". Political struggles on Free Coloreds right to citizenship during the Revolution of Caracas, 1797-1813 », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, "Matériaux de séminaires", 2018 (disponible en ligne : nuevomundo.revues.org/34503, dernier accès mai 2018). À Curaçao, la diffusion des idéaux révolutionnaires fut facilitée par l'engagement des libres de couleur dans la marine et dans les milices de différentes colonies de la Caraïbe : Wim Klooster, « Subordinate but proud. Curaçao's free blacks and mulattoes in the eighteenth century », *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 68/3-4, 1994, p. 283-300.

BAT ROGERS_LESUEUR.indd 115 10/12/2018 12:37

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

circonstancielles avec les puissances étrangères[22]. La proclamation de la liberté des esclaves par Sonthonax le 29 août 1793 mit en concurrence les « anciens libres », majoritairement mulâtres et occupant une position hégémonique, et les « nouveaux libres » – les deux groupes s'emparant des biens laissés par les colons émigrés. Ces divisions, qui recouvraient en partie les clivages de la guerre civile du Sud (juillet 1799 – juillet 1800), cédèrent la place à une union militaire de circonstance conduite par Jean-Jacques Dessalines à la tête de l'armée indigène, formée au printemps 1803[23]. Cette dernière combattit le corps expéditionnaire envoyé par le consul Bonaparte pour rétablir l'esclavage, neutraliser puis éliminer les chefs militaires noirs et mulâtres. La bataille de Vertières du 18 novembre 1803 scella la défaite de la France et la naissance de l'État haïtien dont l'indépendance fut proclamée le 1er janvier 1804[24].

L'indépendance de 1804 consacre donc le pouvoir politique des nouveaux maîtres sur l'ancienne colonie. Michèle Oriol et Michel Hector[25] montrent de quelle façon s'imposèrent, pendant une période de transition que ce dernier situe entre 1793 et 1820, une voie aristocratique terrienne et un mode spécifique de mise en valeur de la terre par l'État haïtien, « héritier » des grandes plantations laissées vacantes[26]. Ainsi, une élite composée d'anciens affranchis noirs et de mulâtres, civils et militaires, dominait une configuration sociale déjà en place sous la présidence de Jean-Pierre Boyer, président de la république du Sud de 1818 à 1822, puis de la République haïtienne réunifiée jusqu'en 1843.

La personnalité de Boyer est intéressante à un double titre. Tout d'abord, le parcours de ce président mulâtre est exemplaire de cette relation

---

22. G. Bonacci, D. Béchacq, Pascale Berloquin-Chassany & Nicolas Rey (dir.), *op. cit.*, 2006 ; M. Dorigny (dir.), *op. cit.*, 2003 ; L. Dubois, *op. cit.*, 2005 ; David Geggus, « The French Slave Trade. An Overview », *The William and Mary Quartely*, vol 58/1, 2001, p. 119-138 ; M. Hector, *op. cit*., t. 1, 1995.

23. Philippe Girard, « 'Liberté, égalité, esclavage'. French Revolutionary Ideals and the Failure of the Leclerc Expedition to Saint-Domingue », *French Colonial History*, vol. 6, 2005, p. 55-77.

24. L'indépendance est alors un moyen possible de conserver droits et fortune : Bernard Gainot & Mayeul Macé, « Fin de campagne à Saint-Domingue, novembre 1802-novembre 1803 », dans M. Dorigny (dir.), *op. cit*., 2003, p. 28.

25 . Michèle Oriol, « Propriétés et propriétaires : quelle révolution à Saint-Domingue ? », dans M. Hector (dir.), *op. cit.*, t. 1, 1995, p. 145-155 ; M. Hector, « Classes, État et Nation dans la période de transition », dans M. Hector (dir.), *op. cit.*, t. 1, 1995, p. 112-129.

26. Alexandre Pétion, président de la république du Sud (1807-1818), géra ce capital par dons, dont les chefs militaires étaient les grands bénéficiaires, et par ventes : Maurice de Young, « Class Parameters in Haitian Society », *Journal of Interamerican Studies*, vol. 1/4, 1959, p. 450.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

maintenue avec l'ancienne métropole : une éducation, une façon d'être et le français comme langue d'usage. Né en 1776 à Port-au-Prince d'un père négociant bordelais et d'une mère esclave, il fut envoyé en France pour être formé dans une académie militaire. Pendant la période révolutionnaire, il rejoignit les rangs des chefs mulâtres du Sud, André Rigaud et Alexandre Pétion. Chassé du pouvoir en 1843, il se réfugia en Jamaïque puis en France où il mourut en 1850[27]. Un visiteur anglais, rendant visite au président, fut « charmé par le raffinement français de Boyer ». Il le décrivit comme « un mulâtre ayant la physionomie d'un Français […]. Avec les étrangers, il s'entretenait uniquement en français ; il avait pourtant voyagé en Amérique et il comprenait la langue anglaise[28]. »

Boyer exerça un pouvoir oligarchique : « Une caractéristique significative de cette période était la concentration du pouvoir et des appuis politiques dans les mains d'une petite clique de généraux et politiciens mulâtres[29]. » Cette pratique du pouvoir apparaît également à la lumière de sa politique éducative. L'instruction publique fut réservée aux enfants de ceux qui rendirent service et se montrèrent loyaux envers la République. Cette politique élitiste, mise en place par Alexandre Pétion qui créa un lycée à son nom à Port-au-Prince, fut reconduite par Jean-Pierre Boyer. Vers 1843, moins de 3 000 enfants, pour 700 000 habitants, étaient répartis dans quatorze écoles publiques[30]. L'étroite articulation entre le savoir et le pouvoir est l'une des stratégies consciemment mises en place par l'élite haïtienne, comme le souligne le sociologue haïtien Louis Naud Pierre :

> « Parmi les formes de cette stratégie, il faut retenir : le durcissement des barrières qui […] séparent [cette élite] de la masse, notamment l'instruction et la richesse constituant le critère extérieur destiné à garantir sa supériorité et, d'autre part, le blocage du processus d'autonomisation de

27. Il fut enterré au cimetière du Père Lachaise et ses restes furent rapatriés en Haïti à la demande du gouvernement haïtien. Voir J. de Cauna, *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti. Témoignages pour un bicentenaire*, Paris / Saint-Denis, Karthala / SFHOM, 2004, p. 51.

28. Franklin James, *The present State of Hayti*, London, 1828, p. 232-233, cité par John Edward Baur, « Mulatto Machiavelli, Jean Pierre Boyer, and The Haiti of His Day », *The Journal of Negro History*, vol. 32/3, 1947, p. 312. Les citations en français d'éditions en langue étrangère sont des traductions de l'auteur de cet article.

29. David Nicholls, « A Work of Combat. Mulatto Historians and the Haitian Past, 1847-1867 », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16/1, 1974, p. 17.

30. J. E. Baur, *op. cit.*, 1947 ; Benoît Joachim, *Les Racines du sous-développement en Haïti. La formation sociale d'Haïti des conquistadores aux marines*, Port-au-Prince, Deschamps, 1979 ; Louis Auguste Joint, *Système éducatif et inégalités sociales en Haïti : le cas des écoles catholiques*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; R. W. Logan, *op. cit*., 1930.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

> l'État grâce à l'entretien de l'instabilité politique qui lui permet de transformer en toute impunité les biens publics en biens privés et/ou [d']abuser des biens sociaux[31]. »

Dans le cas particulier d'Haïti, les critères d'appartenance à l'élite – l'armée, la propriété foncière, la richesse, le patronyme, la couleur – et la pratique de la cooptation renforçaient le caractère discriminant de l'accès au savoir. La faiblesse des structures et de l'encadrement professionnel de l'enseignement était liée à une volonté politique qui doit être replacée dans un contexte historique spécifique : le passage d'une colonie esclavagiste à un État indépendant ayant pour population environ 400 à 500 000 analphabètes. Cette même faiblesse fut en outre doublée d'une pratique distinctive et minoritaire héritée des usages coloniaux : le voyage d'études en France et le français. La langue de l'ancien colonisateur, langue officielle du nouvel État, joua ici un rôle de reconnaissance à l'intérieur des cercles élitistes : la maîtrise de l'écriture du français induisait une distinction par rapport à la majorité des Haïtiens parlant uniquement le créole. Le maintien des liens avec la France, à la fois dans son quotidien et en tant qu'horizon social et culturel, avait pour l'élite plusieurs « avantages » : « En plus de la rapprocher du monde international, la "latinité" lui sert au sein de la société locale à créer des obstacles à la mobilité sociale ascendante et à intensifier l'opacité du système politique[32] ».

Paris au XIXe siècle : les coulisses du pouvoir de l'élite haïtienne

Deux des critères d'appartenance à l'élite participèrent à sa perpétuation en tant que classe sociale : la mobilité entre la France et Haïti, et les alliances matrimoniales. L'association de ces deux éléments fait partie de la stratégie de l'élite pour maintenir sa position dominante dans le champ du pouvoir[33]. L'analyse croisée de la mobilité et des alliances matrimoniales, au XIXe et au début du XXe siècle, permet de situer les enjeux politiques que revêt l'éducation de l'élite haïtienne. L'intérêt pour les réseaux de parenté et les stratégies matrimoniales de cette élite est ancien[34], mais ces dernières prennent tout leur sens quand

31. L. N. Pierre, *op. cit.*, 2008, p. 59-60.

32. Jean Casimir, *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds*, Port-au-Prince, éditions de l'université d'État d'Haïti, 2009, p. 130.

33. Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 56.

34. James G. Leyburn, *The Haitian People*, New Haven, Yale University Press, 1941 ; Brenda Gayle Plummer, « The Metropolitan Connection. Foreign and Semi-foreign Elites in Haiti, 1900-1915 », *Latin American Research Review*, vol. 19/2, 1984, p. 119-142 ;

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

elles sont mises en perspective avec le rôle que joue la mobilité. Paris fut au XIXe et au début du XXe siècle un lieu de formation professionnelle convoité par l'élite haïtienne. La mobilité permettait d'asseoir un pouvoir politique local car la capitale française avait véritablement une fonction de légitimation, autant professionnelle que sociale, en Haïti mais aussi dans les pays d'Amérique du Sud, comme au Brésil. Elle faisait également figure d'antichambre du pouvoir car de nombreux présidents haïtiens y exilèrent leurs opposants, notamment en leur attribuant des postes diplomatiques. Paris fut également, avec Londres, au centre des réseaux panafricains qui furent fréquentés par certains intellectuels haïtiens soucieux de défendre la race noire et, par là, le rôle précurseur d'Haïti.

La langue française jouait un rôle de reconnaissance à l'intérieur des cercles élitistes et le voyage d'études était un moyen de diffusion du français dans la « bonne société » haïtienne. Au XIXe siècle, plusieurs intellectuels haïtiens eurent des fonctions diplomatiques en Europe et particulièrement à Paris[35]. Étroitement soumise aux aléas de la vie politique haïtienne, la carrière diplomatique était tout autant un moyen d'exiler un opposant qu'un tremplin pour des ambitions politiques locales et internationales. Ainsi, à l'arrivée au pouvoir du président Sylvain Salnave (1867-1869), Démesvar Delorme (1831-1901), un intellectuel et un homme politique, fut envoyé en tant que ministre résident à Londres avant d'être révoqué par le président qui doutait alors sa fidélité. Quant à Lysius Salomon, président d'Haïti de 1879 à 1888, il commença sa carrière dans la diplomatie. Bien qu'il réclamât le pouvoir pour le plus grand nombre et au nom des Noirs[36], l'attachement de Salomon à la France fut tout aussi important qu'il ne l'était pour les mulâtres. Représentant d'Haïti

---

Thorald M. Burnham, « "Everything they hate". Michèle, Mildred and Elite haitian marrying strategies in Historical perspectives », *Journal of Family History*, vol. 31/1, 2006, p. 83-109 ; T. M. Burnham, « Consortes extranjeros y estrategias matrimoniales, Puerto Principe, 1850-1871 », dans Rina Cáceres & Paul Lovejoy (dir.), *Haití. Revolución y emancipación*, San José, Universidad de Costa Rica, 2008, p. 77-97.

35. Jean Casimir (*op. cit.*, 2009, p. 45-47) ne recense pas moins de dix-huit intellectuels haïtiens qui eurent des responsabilités politiques nationales du XIXe siècle à la première moitié du XXe siècle. Neuf d'entre eux furent également diplomates : Beaubrun Ardouin (1796-1865), Démesvar Delorme (1831-1901), Anténor Firmin (1850-1911), Louis-Joseph Janvier (1855-1911), Tertulien Guilbaud (1856-1937), Solon Ménos (1859-1918), Georges Sylvain (1866-1925), Charles Moravia (1876-1938) et Constantin Mayard (1883-1940).

36. Deux idéologies politiques adossées à la question de la couleur se construisent au cours du XIXe siècle : le « mulâtrisme », selon lequel le pouvoir doit revenir aux plus capables et aux plus éclairés, et le « noirisme », qui réclame que le pouvoir soit confié au plus grand nombre. Voir Micheline Labelle, « La force opérante de l'idéologie de couleur en 1946 », dans Frantz Voltaire (dir.), *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*, Montréal, v1R éditeurs / CIDIHCA, 1988, p. 138.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

en Europe sous la présidence de Sylvain Salnave, il fonda la Banque d'Haïti avec des capitaux français en 1880-1881. De plus, il fut profondément francophile : il épousa en troisième noce une Française de 43 ans sa cadette et, chassé du pouvoir à la suite d'un soulèvement dans le nord du pays, il s'exila en France et mourut dans sa villa située à Passy[37]. Paris était également un espace de formation aux professions libérales : les études en droit et en médecine étaient alors privilégiées par les étudiants haïtiens. Si, en 1823, fut créée l'académie de Port-au-Prince où un professeur français enseigna la médecine, ce furent cependant les études à Paris qui, en Haïti, continuèrent à faire la différence en termes de compétences et de prestige : « les diplômés [locaux] étaient appelés petits docteurs pour les distinguer des grands docteurs qui avaient reçu leurs diplômes à Paris[38] ». Soixante-ans plus tard, Anténor Firmin signalait : « en Haïti, on trouvait une vingtaine de mulâtres, docteurs en médecine de la Faculté de Paris[39] ». De nombreux membres des gouvernements haïtiens et des hauts-fonctionnaires, eux-mêmes descendants de personnalités politiques, firent leurs études à Paris[40].

Mais il y eut quelques notables exceptions, à l'instar d'Anténor Firmin (1850-1911). Fils d'une famille modeste du Cap-Haïtien et travailleur assidu, Firmin devint enseignant puis avocat, ce qui le fit entrer dans les cercles de l'élite. Il épousa en 1881 la fille du président mulâtre Sylvain Salnave, dont c'était le deuxième mariage. Carolyn Fluehr-Lobban signale que « sa proposition initiale avait été repoussée, prétendument, à cause d'un "décalage" entre leurs différences de couleurs et de classes […]. Rosa était divorcée et Anténor devenait de plus en plus célère, donc finalement le mariage eut lieu[41] ». Selon cette anthropologue, Anténor Firmin arriva à Paris en 1883 comme diplomate et, l'année suivante, avec le concours de son ami Louis-Joseph Janvier (1855-1911)[42], il fut admis à

37. D. Nicholls, « The Widow of Salomon. Myth or Reality ? », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 20/4, 1978, p. 377-392.

38. R. W. Logan, *op. cit*., 1930, p. 245.

39. Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, Libraire Cotillon, 1885, p. 112-113.

40. À titre d'exemple, on peut citer les frères Boyer (1833-1883) et Jean-Pierre Bazelais (1836-1884) qui, dans les années 1880, étudièrent le droit à Paris et qui avaient pour grand-père maternel l'ancien président Jean-Pierre Boyer. L'aîné fut membre du cabinet du président Geffrard (1859-1867), maire et chef du Parti libéral. Son frère Jean-Pierre, qui devint juge, eut pour beau-père l'historien mulâtre Beaubrun Ardouin.

41. Carolyn Fluehr-Lobban, « Anténor Firmin. Haitian Pioneer of Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 102/3, 2000, p. 450.

42. Louis-Joseph Janvier vécut essentiellement en Europe, où il arriva en 1877. Il étudia la médecine et les sciences politiques à Paris, puis le droit à Lille. Protestant, membre de la Société d'anthropologie de Paris en 1882, il occupa diverses fonctions

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

la Société d'anthropologie de Paris. En 1885, Anténor Firmin publia un ouvrage pionnier, réponse aux théories développées par Arthur de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* publié de 1853 à 1855[43]. L'ouvrage de l'intellectuel et homme politique haïtien fut également une contribution importante au mouvement panafricaniste dans lequel il s'engagea, arguant qu'« Haïti d[evait] servir à la réhabilitation de la race noire[44] ». En effet, plusieurs intellectuels haïtiens se considéraient comme le fer de lance de la « race noire » sur la route vers le « progrès ». Le positivisme d'Anténor Firmin, à l'instar de ses pairs, n'était cependant pas exempt de contradictions. Le sociologue haïtien Jean Casimir souligne, au sujet de l'élite intellectuelle haïtienne :

> « Tandis qu'elle se consacre à promouvoir l'éradication par l'Église catholique de toute culture locale, elle écrit des traités sur l'égalité des races humaines, en franche polémique avec la Société française d'Anthropologie et le racisme scientifique qu'elle diffuse. Ainsi, sa défense de la race noire et de l'Afrique se fait au nom de l'Occident capitaliste et avec les prémisses de ce monde[45]. »

Les intellectuels haïtiens, mulâtres et noirs, s'opposèrent quant au mérite des héros nationaux – Toussaint Louverture, Dessalines, Christophe et Pétion – dans la lutte pour l'indépendance, héros qui furent instrumentalisés comme figures tutélaires de clans politiques rivaux. Cette dimension politique et idéologique de l'historiographie haïtienne s'incarna dans la concurrence entre la « légende mulâtre » et la « légende noire » de l'histoire officielle haïtienne[46]. Cependant, le point commun entre ces intellectuels, au-delà du clivage de la couleur, résidait dans leurs présupposés idéologiques et dans leur rapport à la civilisation européenne :

> « La dissociation radicale entre la biologie et la culture, qui est caractéristique de ces écrivains mulâtres, a été, cependant, partagée par la plupart des écrivains noirs d'Haïti au XIXe siècle. Les écrivains noirs comme

---

diplomatiques à partir de 1884 et se maria en 1902 avec une Britannique. Après une tentative de retour sur la scène politique haïtienne à partir de 1905, il repartit à Paris où il mourut en 1911 : D. Nicholls, *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Independance in Haiti*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1996 [1979], p. 114-116.

43. A. Firmin, *op. cit*., 1885 ; Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot, 1884.

44. A. Firmin, *op. cit*., 1885, p. XIII.

45. J. Casimir, *op. cit.*, 2009, p. 128-129.

46. Carlo A. Célius, « D'un nationalisme héroïque », *Revi Kiltir Kreol*, n° 4, 2004, p. 38-48 ; D. Nicholls, « A Work of Combat. Mulatto Historians and the Haitian Past, 1847–1867 », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16/1, 1974, p. 15-38.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

> Janvier, Firmin et Charmant étaient les fervents défenseurs de l'égalité raciale et de la dignité de la race africaine ; et en même temps, ils étaient présents quant au fait que le modèle culturel européen devait être imité[47]. »

Cette contradiction est particulièrement prégnante au sujet de la position de ces intellectuels à l'égard du vodou haïtien. Pour ces derniers, le culte ternissait l'image d'Haïti, les voyageurs, les missionnaires et les journaux français le dépeignant comme un reliquat de la « barbarie africaine[48] ». Bien qu'Anténor Firmin militât pour la réhabilitation de la « race » noire, il adhéra en même temps à la Ligue contre le vodou, créée le 27 décembre 1896 au Cap-Haïtien, à l'initiative de Mgr Kersuzan. La création de cette ligue faisait suite à la Conférence populaire sur le Vaudoux prononcée par Jean-François Thalès Manigat[49]. Il s'ensuivit une campagne contre le vodou qui dura deux ans dans les localités du nord du pays.

Le déficit de civilisation attribué à Haïti et le racisme de l'Occident incitèrent les intellectuels haïtiens à défendre leur pays et la « race » noire. Et ce, grâce à leur formation européenne qui leur permettait, en dehors d'Haïti, de se distinguer dans les sphères cosmopolites : cercles littéraires, sociétés savantes, mais également dans les réseaux panafricains. Ainsi, la dimension pionnière de l'œuvre d'Anténor Firmin, qui fut nommé ambassadeur à Paris en 1897, le plaça au cœur des réseaux du mouvement panafricaniste auquel participèrent d'autres Haïtiens. De 1897 à 1900, il soutint la *Pan African Association*, organisée par Henry Silvester Williams et Benito Sylvain[50] et qui donna lieu, en 1900 à Londres, à la tenue de la première Conférence panafricaine dont Anténor Firmin fut le président[51].

---

47. *Op. cit.*, p. 36.

48. Gustave d'Alaux, « L'Empereur Soulouque et son Empire », *La Revue des Deux Mondes*, 1re partie, vol. 3, 1850, p. 773-808 ; Alexandre, Bonneau, « Le vaudou », *Nouvelles Annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie*, 6e série, 4e année, 1858, p. 86-99 ; Philippe Zacaïr, « Représentations d'Haïti dans la presse française du dix-neuvième siècle », *French Colonial History*, vol. 6, 2005, p. 103-118.

49. « Nous n'avons donc qu'une ressource : faire disparaître le vaudoux [*sic*] […] » (cité dans Joseph Délide, *Être vodouïsant en Haïti : formation et évolution d'une catégorie socio-religieuse opprimée, 1860-1898*, mémoire de Master d'histoire, EHESS, dir. Jean Hébrard, 2007, p. 42).

50 . Oruno D. Lara, *La naissance du panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIXe siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, p. 11.

51. *Op. cit.*, p. 263 ; C. Fluehr-Lobban, *op. cit.*, 2000, p. 100.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Parcours haïtiens dans les réseaux panafricains

Linstant (de) Pradine(s), né en 1812, dont le père fut le secrétaire privé du président Alexandre Pétion, avait également été éduqué en France[52]. Bâtonnier de l'ordre des avocats de Port-au-Prince et représentant d'Haïti en France, probablement pendant les années 1840, il fut également primé en 1840 par la Société française pour l'abolition de l'esclavage pour son *Essai sur le moyen d'extirper les préjugés des blancs contre la couleur des Africains et des sangs mêlés*. Signalé comme étant ministre plénipotentiaire d'Haïti en France dans une publication de 1859[53], il aurait aussi été en poste à Londres, participant à cette occasion à l'émergence du mouvement panafricaniste. Immanuel Geiss signale au sujet d'une réunion de la *Native African Association and their Friends*, en novembre 1861 : « La présence du chargé d'affaires haïtien à Londres est significative ; son prédécesseur, Linstant Pradine, avait donné en avril 1860 à la Société anti-esclavagiste, de la part de son gouvernement, 100 livres, ce qui était à l'époque un montant considérable[54] ». Linstant Pradines fut donc l'un des premiers Haïtiens à intégrer les réseaux d'intellectuels engagés dans le panafricanisme, mouvement qui se développa par la suite, avec la contribution d'autres personnalités haïtiennes.

Benito Sylvain (1868-1915) était issu d'une famille aisée de la bourgeoisie commerçante du nord d'Haïti ; son grand-père maternel avait été avocat, député et sénateur. Comme son frère Georges, il fit ses études de droit à Paris où il arriva en 1887 ; son autre frère, Edmond, fit des études de médecine. Docteur en droit en 1899, il créa l'année suivante le journal hebdomadaire *La Fraternité* qu'il dirigea jusqu'en 1897. Ce journal recensa à cette époque 115 étudiants haïtiens à Paris[55]. En 1893, Benito Sylvain intégra la Société d'ethnographie de Paris en tant que président du comité oriental et africain ; il fut secrétaire de légation d'Haïti à Londres en 1889-1890 ; enfin, de 1897 à 1906, il fit quatre voyages en Éthiopie en tant que conseiller de l'empereur Ménélik dont il fut le représentant à la Conférence panafricaine de Londres. En 1901, il publia sa

52. A. Firmin, *op. cit*., 1885, p. 100-111.

53. François-Edmé Rameau de Saint-Père, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe*, Paris, A. Jouby, 1859, p. 140. À cette date, Beaubrun Ardouin venait d'être reconduit à son poste d'ambassadeur en France, poste qu'il occupait depuis 1849 : D. Nicholls, *op. cit*., 1974, p. 22.

54. Imanuel Geiss, *The Pan-African Movement*, New York, Africana Publishing Co., 1974 [1968], p. 168.

55. Emmanuelle Sibeud, « "Comment peut-on être noir ?" Le parcours d'un intellectuel haïtien à la fin du XIXe siècle », *Cromohs*, n° 10, 2005, p. 2.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

thèse intitulée *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*[56]. Cette publication s'inscrivit dans le contexte d'une littérature haïtienne militante florissante qui connaissait un certain succès dans la capitale française : de 1892 à 1912, vingt-trois pamphlets furent publiés sur les questions raciales et coloniales, sur Haïti et les Noirs[57]. À son retour de Paris, son frère Georges (1866-1924) prit l'initiative en 1890 de la réouverture de l'École de droit[58], où il enseigna, tout en étant avocat au barreau de Port-au-Prince. En 1905, Georges créa avec Léon Audain et les frères Windsor et Dantès Bellegarde l'Alliance française dont le but était la défense des liens avec la France. Cette initiative, qui témoignait de sa francophilie, ne fut probablement pas étrangère à sa nomination au poste d'ambassadeur d'Haïti en France, poste qu'il occupa de 1909 à 1911. Quelques jours après l'intervention américaine de 1915 en Haïti, il fonda l'Union patriotique[59], notamment dirigée par Sténio Vincent – président d'Haïti de 1930 à 1941 – et Jean Price-Mars. Enfin, il eut pour fille Suzanne Comhaire-Sylvain (1898-1975), première Haïtienne à obtenir le baccalauréat, une licence et un doctorat d'anthropologie à Paris[60].

Le modèle culturel français et le rôle précurseur d'Haïti qui permettaient à ces intellectuels de se distinguer dans les sphères internationales, sont susceptibles d'éclairer deux paradoxes. Le premier paradoxe relèverait de ce que leur éducation et leur outillage intellectuel provenaient de cette culture latine dont ils dénonçaient certains des postulats idéologiques dans leur combat pour la défense de la « race noire ». Le second paradoxe se situerait au niveau des clivages internes à la société haïtienne. Ces intellectuels, souvent politiciens, s'inscrivaient dans le champ du pouvoir haïtien qui privilégiait une oligarchie au détriment de la majorité de la population. Dès lors, quelle était la portée d'un patriotisme défendu dans des cercles cosmopolites situés en dehors

56. G. Bonacci, *Exodus ! L'Histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris, Scali, 2008, p. 134-137.

57. B. Joachim, *op. cit.*, 1979, p. 106.

58. Georges Corvington, *Port-au-Prince au cours des ans. La métropole haïtienne du XIXe siècle, 1888-1915*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1994 [1977], p. 55.

59. Voir Sauveur Pierre Étienne, *L'Énigme haïtienne. Échec de l'État moderne en Haïti*, Montréal, Mémoire d'encrier / Presses de l'université de Montréal, 2007, p. 166 : ce groupe « demanda la fin immédiate de la loi martiale, l'abrogation de la Convention de 1915 qui légalisait l'occupation, la mise sur pied d'une assemblée constituante et le retrait du pays, sur une courte période, des troupes américaines ».

60. Pionnière des études linguistiques haïtiennes, elle travailla à l'étranger, avec les professeurs Malinowski et Evans-Pritchard, et en Haïti avec Alfred Métraux à l'occasion du projet pilote du développement de la vallée de Marbial initié par l'Unesco à partir de 1947. Voir Christine, Laurière, « D'une île à l'autre. Alfred Métraux en Haïti », *Gradhiva*, n° 1, 2005, p. 181-207.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

d'Haïti, quand son statut et sa carrière reposaient sur cette oligarchie ? Dans ces conditions, la conscience nationale de l'élite haïtienne pouvait être mise en doute. Cette position, défendue par Jean Casimir et Brenda Gayle Plummer, est critiquée par Michael Dash[61]. Ce dernier, à partir de l'analyse des textes d'Anténor Firmin, nuance la position de l'intellectuel et homme politique haïtien quant à l'opposition entre nationalisme et cosmopolitisme. Ces réflexions ont cependant pour point commun de faire apparaître le silence qui entoure souvent la contribution haïtienne à l'internationalisme noir de la fin du XIXe siècle[62].

Les membres de l'élite haïtienne « s'exportent » donc avec aisance, Paris étant le pôle d'attraction et de légitimité dans les cercles haïtiens du pouvoir et du savoir. Toutefois, il faut prendre en considération leurs alliances matrimoniales comme un des outils favorisant leur mobilité et renforçant leur position dans le paysage sociopolitique haïtien.

Les alliances matrimoniales : entre endogamie locale et unions cosmopolites

Les conditions préalables à cette circulation se situaient en Haïti et plus particulièrement au niveau des relations de parenté. Certaines des trajectoires décrites précédemment montrent que certains des fils de l'élite marchèrent dans les pas de leur père, parfois avec leurs frères, en suivant le même itinéraire professionnel, tant au niveau de la spécialité que du lieu de formation. Ils assuraient ainsi la relève et donc la perpétuation[63] de cette élite dont l'endogamie était la principale, mais non la seule, stratégie matrimoniale :

61. Jean Casimir souligne le « caractère profondément antinational ou néocolonial » de l'État haïtien : *op. cit.*, 2009, p. 105. Pour Brenda Gayle Plummer, le cosmopolitisme des élites « a […] mis fin à l'autonomie haïtienne » : B. G. Plummer, *Haiti and the Great Powers, 1902–1915*, Bâton Rouge, Louisiana State UP, 1988, p. 40, citée par Michael Dash, « Nineteenth-Century Haiti and the Archipelago of the Americas. Anténor Firmin's Letters from St. Thomas », *Research in African Literatures*, vol. 35/2, 2004, p. 47.

62. À partir de la notion de « cosmopolitisme colonial », Peter van der Veer démontre l'émergence concomitante du nationalisme et du cosmopolitisme : « Colonial Cosmopolitanism », dans Steven Vertovec & Robin Cohen (dir.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 165-179. Ulf Hannerz souligne la dimension culturelle du cosmopolitisme appréhendé comme un critère de hiérarchisation sociale : « Two Faces of Cosmopolitanism. Culture and Politics », *Dinámicas Interculturales*, n° 7, 2006, p. 16. Voir aussi M. Dash, *op. cit.*, 2004, p. 46.

63. Pierre Bourdieu définit la famille comme le principal moteur de la reproduction sociale : *op. cit.*, 1979, p. 141.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

> « Les élites sont endogames car elles ne pourraient envisager de mariage avec les gens du peuple. La seule exception à cette pratique de l'endogamie est le mariage avec un étranger blanc[64]. »

Certaines de ces personnalités appartenaient à des familles très étendues. Les parents pouvaient avoir noué plusieurs alliances matrimoniales successives, à la suite du décès de l'un des conjoints ou en cas de divorce. Par ailleurs, les cas des enfants nés hors mariage n'étaient pas exceptionnels au sein de cette élite. Si le divorce était réprouvé par la « bonne société » et par l'Église catholique[65], très présente en Haïti à partir du concordat de 1860, il n'en fut pas moins pratiqué, même au sommet de l'État. J'ai signalé, par exemple, que le président Lysius Salomon (1879-1888), noiriste et francophile, avait épousé en troisièmes noces une Française dont c'était le deuxième mariage[66]. Quant au président Forvil Hyppolite (1889-1896), il se maria trois fois et le fruit de son troisième mariage, son fils Chéry, épousa la demi-sœur du père d'Élie Lescot, qui fut président de 1941 à 1946. Les arbres généalogiques de l'élite haïtienne montrent que la politique est aussi une histoire de familles à grande échelle, car son exercice se déroule sur plusieurs générations successives. Tout en renforçant les accointances politiques, les stratégies matrimoniales maintenaient les frontières entre clans rivaux, notamment structurées autour de divisions liées à la question de la couleur. Thorald Burnham conclut ainsi son analyse historique des stratégies matrimoniales pratiquées par les membres de l'élite haïtienne :

> « Et, bien que les élites haïtiennes claires de peau n'aient pas été parfaitement endogames, en refusant de livrer leurs filles à l'élite politique noire, elles ont certainement fait de leur mieux pour "marier leurs fils à leurs filles" chaque fois que cela était possible. L'élite mulâtre n'a pas, dans l'ensemble, contribué à élargir le marché matrimonial dans Port-au-Prince. Les conséquences, que cela fût intentionnel ou non, ont été de reproduire, d'une génération à l'autre, une élite politique divisée, dont les résultats sont aisément visibles[67]. »

---

64. J. G. Leyburn, *op. cit.*, 1941, p. 6.

65. *Op. cit.*, p. 186-192.

66. Jeanne Potiez épousa en troisièmes noces Jacques-Nicolas Léger (1859-1918), ministre, sénateur et avocat et dont le père était un cousin germain du président Pierre T. Boisrond-Canal (1876-1879), qui précéda Salomon sur le fauteuil de président. Les liens entre ces hommes politiques étaient donc également des liens familiaux : Leslie Jean Robert Péan, *Haïti, économie politique de la corruption. L'État marron*, t. 2, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 317.

67. T. Burnham, *op. cit.*, 2006, p. 96.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

La mobilité des membres de l'élite était favorisée par le fait que les bénéficiaires d'une formation ou d'une promotion en France avaient, dans leur réseau familial étendu, un parent étroitement associé à l'État haïtien qui cooptait l'un des siens par clientélisme et par népotisme[68]. En Haïti, le clientélisme pourrait être traduit, selon les circonstances, par l'expression *moun pa'm* – littéralement « personne pour/à moi ». Cette dernière désigne un type de relation liant deux personnes, l'une apportant sa protection, du fait de son influence, à une autre en échange de son soutien[69]. Le népotisme désigne quant à lui un pouvoir excessif exercé par une personne influente voulant privilégier un membre de son réseau de parenté. De fait, dans le champ du pouvoir haïtien, la collusion entre politique et parenté, entre exercice de la chose publique et relations humaines privées, était le moyen le plus sûr de préserver ses intérêts et ceux des siens[70]. Les alliances matrimoniales furent également commandées par l'impérieuse nécessité de protéger ses biens des contrecoups d'une instabilité politique récurrente. Brenda Gayle Plummer signale au sujet des étrangers présents en Haïti au début du XXe siècle :

> « L'attaque d'un étranger provoquait des représailles et, tôt ou tard, la réclamation de dédommagements. Les classes supérieures urbaines trouvaient parfois prudent de changer de nationalité. À l'occasion, les membres d'une même famille étaient diversement Français, Allemand, Britannique ou Américain. Le prestige et la sécurité inhérents à la détention d'une nationalité étrangère contrastaient nettement avec le risque de demeurer Haïtien […]. En effet, ce souci est si fort que nombre de parents de la bourgeoisie recherchaient activement des époux étrangers pour leurs filles[71]. »

Cette instrumentalisation du cosmopolitisme dans certaines villes côtières haïtiennes faisait des étrangers des candidats convoités dans les stratégies matrimoniales avec, à la clef, la possibilité de voyager dans des

68. Ernest Gellner, « Patronage », dans Pierre Bonte & Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 [1991], p. 563.

69. Dans le domaine musical haïtien, l'*ochan* est un genre qui reflète ce type de relation : un groupe musical se produit pour soutenir un notable, un homme politique par exemple, qui, en retour, lui fera bénéficier de son influence et de sa protection. Voir Gage Averill & Yueng-Ming Yih, « Militarism in Haitian Music », dans Ingrid Monson (dir.), *The African Diaspora. A Musical Perspective*, New York, Garland Publishing, 2000, p. 278.

70. B. Joachim, *op. cit.*, 1979, p. 157-161 ; L. N. Pierre, *op. cit*, 2008.

71. B. G. Plummer, *op. cit.*, 1984, p. 127-128.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

pays qui représentaient alors de véritables « portes de sortie[72] ». Ces stratégies aléatoires et opportunistes doivent être mises en perspective avec la volatilité du contexte politique haïtien et avec la capacité à tirer bénéfice de la présence de puissances étrangères en Haïti. Leslie J. R. Péan, pour les années 1870, et Pascale Berloquin-Chassany, pour la période de 1890 à 1911, montrent comment le système des indemnités permettait aux ressortissants étrangers de réclamer des dédommagements quand leurs biens avaient été détruits à l'issue de troubles politiques[73]. Les légations étrangères négociaient ensuite avec l'État haïtien le remboursement de ces biens. Certains Haïtiens profitèrent de ce système : quand ils n'étaient pas mariés à un résident étranger, ils arguaient d'une nationalité étrangère pour obtenir leur part des remboursements.

La mobilité de l'élite, dont les formes sont multiples – carrière diplomatique, études, exil, commerce, réseaux savants et philanthropiques, etc. –, ne peut donc être saisie qu'à partir des enjeux locaux haïtiens. Cette mobilité participe des hiérarchies sociales et politiques haïtiennes, en situant à l'extérieur du pays certains des mécanismes permettant d'agir dans le champ du pouvoir local. Ce dernier était en outre régulé, en amont, par des stratégies associant la scolarité et les alliances matrimoniales.

Enseignement catholique et sociabilités bourgeoises

Après l'exil du président Jean-Pierre Boyer, en 1843, l'instruction publique progressa mais elle resta cantonnée à Port-au-Prince. Son développement fut largement entravé par la faillite d'un système fiscal miné par la corruption généralisée et par une instabilité politique récurrente[74]. Le concordat de 1860 se concrétisa par un recrutement de prêtres, à 80 % bretons, pour l'Église d'Haïti[75]. Le but était de faire de cette « nouvelle » terre d'évangélisation une « Bretagne noire ». Ce clergé fut à la base du développement d'un enseignement de qualité, « à la française », marqué par la création de plusieurs écoles à Port-au-Prince, dont Saint-Louis de

72. Peter D. Fraser, « British West Indians in Haiti in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries », *Immigrants & Minorities*, n° 7/1, « After the Crossing. Immigrants and Minorities in Caribbean Society », Edgar N. Johnson (éd.), 1988, p. 79-94.

73. L. J. R. Péan, *op. cit.*, 2005, p. 130-139 ; Pascale Berloquin-Chassany, *Haïti, une démocratie compromise (1890-1911)*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2004, p. 203-213.

74. L. A. Joint, *op. cit.*, 2006, p. 60 ; S. P. Étienne, *op. cit.*, 2007, p. 138.

75. R. W. Logan, *op. cit.*, 1930, p. 435.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Gonzague et Sainte-Rose de Lima en 1865 et Saint-Martial en 1871[76]. À partir d'archives consulaires, Arthus Weibert signale :

> « Les membres du clergé français travaillent presque tous dans le domaine éducatif et dirigent les meilleures institutions scolaires de l'île transmettant à l'élite non seulement un savoir mais aussi une tradition française. De leurs écoles, fréquentées par les "meilleures" familles haïtiennes, sont notamment sortis quatre des six derniers présidents d'Haïti : Sudre Dartiguenave, Louis Borno, Dumarsais Estimé et Paul Eugène Magloire[77]. »

Le développement de l'enseignement catholique français mais surtout celui de l'enseignement public coïncide avec l'émergence d'une classe sociale intermédiaire correspondant à la génération née entre 1865 et 1880[78]. Selon les chiffres livrés par Michel-Rolph Trouillot, cet enseignement public connut une croissance très rapide :

> « Une présence sourde grandit dans le Port-au-Prince de Borno [1922-1930] : les premiers bacheliers de familles d'origine provinciale en plein transfert de classe. Les réformes de Geffrard, de Soulouque et surtout de Salomon ont multiplié les effectifs scolaires : 19 250 élèves en 1875 ; 29 000 en 1888 ; 33 391 en 1891 ; 44 542 en 1894[79]. »

La migration vers Port-au-Prince fut donc le moyen d'une ascension sociale rendue possible par une relative démocratisation de l'enseignement public : celui-ci touchait effectivement bien plus d'élèves que les écoles catholiques. Ces dernières comptaient 1 000 élèves en 1864 et 7 372 en 1915, répartis dans 21 écoles. Leurs frais de scolarité, le « trousseau » notamment, les rendaient très sélectives[80]. Jean-Price-Mars, en appendice de son ouvrage *La Vocation de l'élite*, indique le nombre d'élèves diplômés des collèges et lycées publics, des écoles catholiques et

---

76. G. Corvington, *op. cit.*, 1994, p. 53 ; L. A. Joint, *op. cit.*, 2006, p. 193.

77. Arthus Wien Weibert, *La Machine diplomatique française en Haïti (1945-1958)*, mémoire de Master d'histoire contemporaine des relations internationales, Robert Frank (dir.), université Paris I, 2007, p. 24. Sudre Dartiguenave : 1915-1922 ; Louis Borno : 1922-1930 ; Dumarsais Estimé : 1946-1950 ; Paul Eugène Magloire : 1950-1956. Benito Sylvain fit également ses classes chez les prêtres catholiques français, rejoignant ensuite à Paris les réseaux antiesclavagistes catholiques : Emmanuelle Sibeud, *op. cit.*, 2005, p. 2.

78. Jean Price-Mars, *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*, Port-au-Prince, 1939, p. 23, cité dans Roger Bastide *et al.*, *Les Haïtiens en France*, Paris / La Haye, Mouton & Co, 1974, p. 38.

79. Michel-Rolph, Trouillot, « Jeux de mots, jeux de classe. Les mouvances de l'indigénisme », *Conjonction*, n° 197, 1993, p. 40.

80. B. Joachim, *op. cit.*, 1979, p. 108-110.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

de celles de droit et de médecine. Il ressort que si le nombre d'élèves inscrits était faible, le nombre de diplômés l'était plus encore – le plus souvent, moins d'une dizaine de personnes par année et par établissement[81]. Les écoles catholiques connurent par la suite une croissance numériquement moins forte que celle des écoles publiques : vers 1950, elles ne scolarisaient que de 30 à 35 000 élèves[82]. Quels furent les effets de cet enseignement sur un public, certes toujours plus nombreux, mais toujours très minoritaire ?

D'une part, l'action éducative menée par le clergé accentua la diffusion de la culture française par le vecteur de la langue. Auparavant, la France n'était accessible qu'à une petite minorité pouvant s'offrir le voyage ou bénéficiant de quelques entrées dans les sphères étatiques haïtiennes pour obtenir des bourses d'études. Désormais, la France venait en Haïti dispenser « ses lumières » par l'intermédiaire de ses curés. Elle élargissait ainsi son assise, son influence et, à terme, le public potentiellement acquis tout autant à la défense et à la « consommation » de la culture française qu'à la perspective de voyages en France. Michel-Rolph Trouillot signale en outre que de nombreux acteurs du mouvement indigéniste, qui émergea à partir des années 1920 – prônant la mise en valeur des faits de culture issus du monde rural –, firent leurs classes à Saint-Martial, créant ainsi un réseau « d'anciens[83] ».

D'autre part, ces écoles catholiques, de même que certains établissements publics réputés, participaient à la sociabilité de ces « meilleures familles haïtiennes ». Scolariser ses enfants dans ces écoles primaires et secondaires devint une pratique sociale distinctive tant pour les membres de l'élite que pour ceux qui aspiraient à en faire partie. Ces écoles catholiques, au regard du profil sociologique de leurs élèves, furent des lieux de sociabilité incontournables où l'esprit de classe, cet « entre soi », se transmit de génération en génération. Gage de respectabilité, la fréquentation de ces écoles assura également, à l'échéance de la scolarité, des alliances matrimoniales entre ces jeunes gens, mais surtout entre leurs familles dont les ascendants étaient souvent d'anciens élèves de ces mêmes institutions. Cette pratique rappelle celle analysée par Anne-Catherine Wagner au sujet des nouvelles élites de la mondialisation : elle souligne le rôle central des écoles dans l'inculcation aux enfants d'un esprit de corps,

81. J. Price-Mars, *La Vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Imp. Chenet, 1977 [1919], p. 239-269.

82. A. W. Weibert, *op. cit.*, 2007, p. 24.

83. M.-R. Trouillot, *op. cit.*, 1993, p. 34.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

avec la complicité investie de leurs parents[84]. Ici, le contexte et l'époque diffèrent mais le public est identique : il s'agit d'une élite coutumière de la mobilité et qui a pour ambition de faire de l'éducation le moyen de sa reproduction sociale. Cette même éducation relève donc des réseaux forgés par cette élite, tels qu'ils ont été décrits par Ulf Hannerz :

> « Le point de vue élitaire implique un réseau restreint de forte densité – tout le monde connaît tout le monde – et sans doute des relations surdéterminées accumulées dans les mêmes écoles, les mêmes pensions, les mêmes clubs et les mêmes villégiatures […]. Une chose est de savoir que des individus ont fréquenté les mêmes écoles, sont membres des mêmes clubs et même se connaissent les uns les autres, une autre est de savoir ce qui se passe réellement dans leurs interactions[85]. »

Dans le témoignage suivant, le rôle des écoles catholiques comme espace de prédilection des élites haïtiennes est particulièrement explicite. Dominique, fils d'une famille d'avocats de père en fils, fut élève au collège Saint-Martial dans les années 1940. Au sujet de ses fréquentations à Port-au-Prince, qu'il retrouva plusieurs décennies plus tard à Paris, il répond :

> « *Vous avez fréquenté Adèle en Haïti ou à Paris ?*
>
> – Non, Adèle connaissait mon épouse qui était de la même école qu'elle, d'ailleurs c'était une école religieuse où les filles qui étaient là épousaient ceux qui étaient au petit séminaire Saint-Martial, les spiritains.
>
> – *C'était Sainte-Rose de Lima, non ?*
>
> – C'était Sainte-Rose de Lima, les prêtres du séminaire étaient les confesseurs des filles de Sainte-Rose de Lima. Ce n'était pas trop loin du séminaire et nous allions ensemble au pèlerinage, tandis que les filles du Sacré-Cœur étaient avec ceux de Saint-Louis de Gonzague. À l'époque, c'était comme ça. Donc moi je vais épouser aussi quelqu'un de Sainte-Rose de Lima mais qui y avait fait un passage et qui était après au Lycée des Jeunes filles en fleur[86]… »

Il apparaît que les jeunes gens de bonne famille se fréquentaient uniquement dans le petit cercle des quatre écoles catholiques les plus cotées de Port-au-Prince. De plus, les alliances matrimoniales futures

84 . Anne-Catherine Wagner, *Les nouvelles élites de la mondialisation. Une immigration dorée en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

85. U. Hannerz, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, éditions de Minuit, 1983 [1980], p. 248.

86. Entretien enregistré avec l'auteur, Paris, 12 juin 2007. Les prénoms des personnes interrogées ont été modifiés.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

étaient fonction de l'identité respective de ces mêmes écoles : Saint-Martial et Sainte-Rose de Lima *versus* Saint-Louis de Gonzague et Sacré-Cœur. La raison de cette distribution au sein de ce quatuor d'institutions catholiques dépendait peut-être de leurs spécialisations et de leurs débouchés universitaires et professionnels : l'enseignement de Saint-Louis de Gonzague portait sur les mathématiques, alors que celui de Saint-Martial était consacré aux lettres. Le « c'était comme ça » de Dominique au sujet des alliances matrimoniales organisées selon les identités des institutions, montre la force de cette pratique qui traçait un avenir prometteur à ces jeunes gens.

En effet, Dominique épousa la cousine d'Adèle, les deux jeunes femmes ayant été scolarisées à Sainte-Rose de Lima. Elles avaient pour grand-père un ancien président haïtien, lui-même ancien élève de l'une de ces écoles. Dominique, alors étudiant en médecine, devint, par son mariage, le neveu du gendre de ce président. Ce gendre, ancien élève de Louis-le-Grand à Paris et ancien interne des hôpitaux de Paris, obtint pour Dominique une bourse d'études dans la capitale française. Sa mère, française, était la nièce d'un célèbre pâtissier parisien. Puis il entreprit des études de médecine pendant que ses deux frères étudièrent l'un à Polytechnique et l'autre à l'École des ponts et chaussées. À son retour en Haïti, il épousa l'une des filles de cet ancien président. Sa fille Adèle témoigna de son éducation dans l'une de ces écoles catholiques où l'usage du français était la règle :

> « Pour ma génération, c'était interdit de parler créole. Les bonnes sœurs de Sainte-Rose de Lima, qui étaient bretonnes, avaient subi aussi l'interdiction de leur langue et elles reproduisaient le même schéma avec nous. Elles nous punissaient quand on parlait créole […]. On ne voyait pas les gens du lycée Toussaint Louverture, on ne voyait pas les gens des écoles publiques. Quand on faisait des kermesses, c'étaient des garçons de Saint-Louis de Gonzague et de Saint-Martial qui venaient[87]. »

Outre ces écoles catholiques, il faut préciser que certains établissements scolaires publics – tels que le lycée Pétion, le collège Tippenhauer, le collège Louverture – étaient également fréquentés par les enfants de l'élite et surpassaient parfois en niveau et en réputation les écoles congréganistes. En plus de scolariser ses enfants dans les meilleures écoles, l'élite haïtienne privilégiait la possession de productions matérielles françaises et la fréquentation d'événements et de lieux mondains, signes tangibles de reconnaissance et d'appartenance à cette classe sociale.

87. Entretien enregistré avec l'auteur, Paris, 1er juin 2009.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Art de vivre et productions matérielles

Au cours du XIXe siècle et au-delà, le modèle culturel français, et plus largement européen, fut le modèle dominant. La francophilie de l'élite était aussi un instrument politique, comme le suggère Léon-François Hoffmann : « Dans ces luttes intestines, la maîtrise de la langue française, l'aptitude à vivre "à la française" et l'acceptation par les Français sur un plan d'égalité constituaient des armes de choix[88] ». Cependant, pour le géographe haïtien Jean Marie Théodat qui analyse le statut de la langue française en Haïti :

> « De cette hiérarchie entre les langues, on a tiré la leçon que la langue française était un instrument d'oppression au service de l'élite mulâtre aux dépens de la masse africaine qui compose la majorité rurale du pays. C'est confondre l'effet et la cause. La langue n'est pas un instrument ni une arme dont on se sert à une fin déterminée ; elle est au contraire le révélateur des relations d'inégalités qu'entretiennent les humains au sein d'un groupe[89]. »

Les écoles catholiques et publiques réputées, principal vecteur de diffusion du français, sensibilisèrent leurs élèves à la culture française : son éducation, sa littérature, son art de vivre et ses biens de consommation.

Ces biens de consommation étaient importés directement de France, fruit de la dépendance économique de l'État haïtien à l'égard des créanciers français. Si la balance commerciale des échanges entre la France et Haïti fut à l'avantage de cette dernière grâce à l'exportation de son café durant la période 1825-1914, il demeure qu'« Haïti n'obtenait aucune compensation en numéraire. L'argent restait en Europe pour payer les dettes contractées par le gouvernement haïtien et par la bourgeoisie d'affaires haïtienne[90] ». Dans cette dynamique économique, les biens de consommation français constituèrent des marques tangibles de savoir-vivre et de « bon goût ». Cependant, à partir de la fin du XIXe siècle, à la faveur de la présence de commerçants allemands puis de l'occupation américaine (1915-1934), la consommation de biens matériels se diversifia. La romancière Marie Vieux-Chauvet, avec sa plume alerte et acérée,

88. Léon-François Hoffmann, *Haïti. Couleurs, croyances, créole*, Montréal / Port-au-Prince, CIDIHCA / Deschamps, 1990, p. 59.

89. Jean Marie Théodat, « Haïti, le français en héritage », *Hermès*, n° 40/3, 2004, p. 310.

90. B. Joachim, *op. cit.*, 1979, p. 191-192 ; voir également P. Berloquin-Chassany, *op. cit.*, 2004.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

dépeint les mœurs de la bourgeoisie mulâtre haïtienne dont celles d'une famille désargentée avant l'occupation de 1915 :

> « Quelques jours après, un bateau français en rade dans notre port approvisionna nos maisons de commerce : verrerie, lingerie, vins, liqueurs, bijoux garnirent les vitrines des commerçants et ma mère, dépensant sur les conseils de mon père nos dernières réserves, s'acheta une pièce de linon et une nouvelle verrerie qu'elle comptait exhiber à notre prochaine réception. Mon trousseau s'enrichit de trois corsages de linon brodé garni de dentelle et de rubans et, la veille de la réception, ma mère étala sur mon lit une robe de faille blanche à volants, des escarpins de vernis noir et un sac à main de velours emperlé[91]. »

Cet attrait pour les biens de consommation français était effectivement autant lié à la présence du commerce français en Haïti qu'aux habitudes consuméristes des familles des classes supérieures haïtiennes. Certaines d'entre elles comptaient d'ailleurs des Français dans leurs réseaux familiaux, comme le rappelle justement Dominique :

> « Ces gens avaient beaucoup d'argent, c'est ainsi que nous avons eu plusieurs docteurs en droit, docteurs en sciences économiques, ingénieurs… parce que le café continuait à se vendre en France.
>
> – *Il s'agissait de familles d'exploitants, des grands dons*[92]…
>
> – Pas exploitants agricoles, des grands dons, sauf peut-être Jacques Roumain, ce que j'appellerais des spéculateurs en café, des gens qui servaient d'intermédiaire entre la France et Haïti. Ils avaient une aïeule qui était déjà en France, c'étaient des gens qui étaient dans la spéculation. C'est pour ça, le fin du fin c'était de s'exprimer en français, ça c'était une condition *sine qua non*, le fin du fin c'était de boire du vin à table, le fin du fin c'était la dentelle Linon-Batiste, le cristal Baccarat, des choses comme ça, la porcelaine de Limoges, etc. Quand ma marraine est venue ici, elle pensait qu'elle pouvait acheter de la porcelaine de Limoges mais elle ne pensait pas que c'était aussi cher[93]… »

Maurice de Young, chercheur américain qui enseigna en Haïti dans les années 1950, signale que « le français est le signe durable de reconnaissance des classes supérieures, qui s'accompagne des avantages économiques et politiques provenant de la capacité à communiquer avec la capitale Port-au-Prince et avec le monde du commerce extérieur[94] ».

91. Marie Vieux-Chauvet, *Amour, Colère, Folie*, Léchelle, Zellige, 2005 [1968], p. 108.

92. Les « grands dons » sont les propriétaires fonciers du nord d'Haïti.

93. Entretien enregistré avec l'auteur, Paris, 12 juin 2007.

94. M. de Young, *op. cit.*, 1959, p. 451.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Cette capacité de communication reposait également sur des stratégies faisant du cosmopolitisme une ressource pour préserver localement sa position sociale et économique. Ces stratégies devaient cependant être complétées par des attributs matériels de classe dans un cadre de vie où les mêmes valeurs étaient nécessairement partagées.

De plus, l'art de vivre à la française dominait la hiérarchie du « bon goût ». Il se déclinait autant dans la consommation de biens matériels qu'à travers l'architecture et la musique. Ainsi, trois architectes haïtiens firent leurs études en France, des voyages en Europe et importèrent les modèles en vogue à la fin du XIXe siècle : Léon Mathon, Joseph Eugène Maximilien et Georges Baussan. Joseph Eugène Maximilien réalisa en 1916-1917 la villa Cordasco, d'inspiration suisse et autrichienne[95]. Georges Baussan voyagea dans la région de Bordeaux et il adapta à Port-au-Prince le modèle de « l'Arcachonnaise », style architectural typique de la cité balnéaire[96]. Il possédait également une carrière qui lui servit à édifier la cathédrale de Port-au-Prince ; il adopta le modèle des Halles parisiennes avec le Marché Vallière, le célèbre Marché de fer de Port-au-Prince qui fut fabriqué à Paris et expédié en Haïti par paquebot[97].

Les nombreux lieux de sociabilité réservés à la bourgeoisie haïtienne proposaient une offre en divertissements fidèle aux dernières créations culturelles, artistiques et intellectuelles parisiennes : cercles littéraires, théâtres, cinéma, sociétés de charité, etc. Les organisateurs de ces événements s'attachaient par ailleurs à attirer le patronage de personnes en vue comme les femmes d'ambassadeurs. Les initiateurs d'un tel développement furent ceux-là mêmes qui avaient pu goûter aux loisirs parisiens lors de leurs études en médecine ou en droit :

> « À l'instigation de son fils Georges Sylvain, intellectuel doué d'une foi agissante, Michel Sylvain, grand commerçant de Port-de-Paix, décide de construire, rue du Centre […] une salle de spectacle […]. Pour animer la scène de la nouvelle salle, Georges Sylvain, fondateur de la Société des Amateurs du Théâtre, s'était assuré le concours de quelques jeunes gens cultivés qui avaient accepté de s'improviser acteurs. […] Le dimanche 24 juillet 1892, le Théâtre Sylvain est inauguré en présence d'une foule nombreuse et "triée sur le volet[98]". »

95. Patrick Woog, *Haïti Métamorphoses*, Paris, Association Haïti Futur, 2004, p. 122.

96. *Op. cit.*, p. 213.

97. G. Corvington, *op. cit.*, 1994, p. 63, p. 44.

98. *Op. cit.*, p. 44-45.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

Les cercles mondains étaient également des lieux de sociabilité où étaient importées les dernières modes parisiennes : « Le 2 décembre 1896, au Cercle de Port-au-Prince qui devint ainsi la première salle de cinéma d'Haïti, on projette devant un public muet d'admiration "des tableaux en grandeur naturelle et animés" montrant des scènes de la vie parisienne[99] " ». Fondé en 1878, le Cercle de Port-au-Prince est le premier lieu mondain du genre dans la capitale : « il s'y organise régulièrement des réunions mondaines, littéraires et philosophiques, outre les jeux de cartes qui occupent principalement ses membres. On y donne également de prestigieux concerts et des récitals de chant, notamment au début du XXe siècle[100] ». D'autres cercles furent par la suite créés : le Cercle Bellevue (1905), l'*American Club of Port-au-Prince* (1917), le Cercle Port-au-Princien (1918), le *Club-Union* (1927), le *Club Thorland* (1935). Certains d'entre eux étaient également des lieux de réunions politiques. Le Cercle de Belllevue, le plus sélectif d'entre tous, donnait des soirées dont l'une d'elles est décrite par la plume condescendante de William Seabrook, journaliste présent en Haïti à la faveur de l'occupation américaine :

> « Quand, le soir qui suivit, nous arrivâmes au Bellevue, n'eût été la peau foncée des invités, nous aurions pu croire, par une nuit de gala, à quelque club de Nice ou de Cannes, ou de la Nouvelle-Orléans […]. Là s'assemblait l'aristocratie indigène de Haïti, se réunissait en cercle intime ce qu'elle possède d'intelligence, de richesse et de beauté. Spectacle plein d'intérêt quand on songeait que ces gens, dans le court espace d'un siècle, s'étaient élevés de l'esclavage à leur situation présente[101]. »

*

Ces trajectoires biographiques entre Port-au-Prince et Paris, du début du XIXe au début du XXe siècle, mettent en évidence les modalités de circulation des membres de l'élite haïtienne. L'émergence de ce corps social dominant à partir de l'indépendance d'Haïti, procède de la capacité d'individus – libres de couleur, descendants d'affranchis, affranchis – à s'imposer dans le paysage colonial et postcolonial, à s'intégrer dans un contexte sociopolitique extrêmement compétitif et à tirer parti des opportunités et des contraintes de la donne géopolitique et

99. *Op. cit.*, p. 99.

100. P. Woog, *op. cit.*, 2004, p. 99.

101. William Seabrook, *L'Île magique. En Haïti, terre du Vaudou*, Paris, Phébus, 1997 [1929], p. 146-147.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

économique. Les parcours de ces individus doivent d'abord être saisis à partir des conditions sociales et politiques locales. D'une part, celles-ci déterminent le profil sociologique des Haïtiens présents en France. D'autre part, elles façonnent un rapport spécifique à ce pays dont les productions culturelles importées et développées en Haïti sont un exemple. Ces formes de mobilité attestent autant de l'ancienneté de la présence haïtienne en France que des liens historiques, culturels et imaginaires qui ont attaché l'élite haïtienne à l'ancienne puissance coloniale. De plus, la mise en perspective de cette mobilité coutumière et valorisante, dans un contexte social et économique haïtien traversé par de profondes inégalités, souligne le rôle de la francophilie dans la formation d'une culture de classe. La francophilie, avec sa charge symbolique et son efficience sociale, permet à l'élite de s'inscrire dans l'ordre de la civilisation, tel qu'il était diffusé depuis l'Occident au XIXe siècle. Parallèlement, au niveau local, le phénomène de circulation et de transfert d'un modèle culturel européen, hétérogène et diversement adopté, maintient à bonne distance le reste de la population haïtienne numériquement majoritaire et appréhendée comme étant rurale, indigente, peu sensible au « progrès », noire et par extension, d'origine africaine. Au cours de cette période, cette représentation apparaît dans certains discours d'intellectuels locaux et le contraste qui en ressort peut être effectivement saisissant entre des classes sociales *a priori* antagonistes : l'élite *versus* la paysannerie.

Cependant, on ne peut réduire la complexité du champ social haïtien à ces seuls éléments factuels. C'est dans l'épaisseur et les interstices du quotidien, des rapports sociaux et des activités économiques – domesticité, relations de proximité, de voisinage, de patronage, alliances politiques, transactions commerciales, etc. – que se nouent et se dénouent les critères fondant la stratification de la société. Si Dominique Rogers observe, avant la Révolution haïtienne, qu'au-delà de l'importance attribuée au phénotype, « c'est le niveau de richesse et d'intégration sociale qui est déterminant[102] », il apparaît que cela vaut également pour la période étudiée dans cette contribution. J'ai précédemment souligné que certains libres de couleur, affranchis et descendants d'affranchis qui ont joué un rôle décisif dans la période révolutionnaire et les débuts de l'État haïtien, ont ensuite œuvré pour renforcer leur assise politique, leur pouvoir économique et leur prestige social, en s'appuyant notamment sur les alliances matrimoniales, sur l'éducation et sur leur relation privilégiée avec la France. Dans cette configuration, la mobilité transatlantique de ces acteurs et le transfert de

102. D. Rogers, *op. cit.*, 2003, p. 100.

Justificatif numérique - © Karthala / CIRESC.

biens de valeurs a contribué à délimiter les contours d'une classe sociale, l'élite, au demeurant hétérogène dans sa composition et dans les usages des critères qui fondent l'appartenance à ce groupe. Il ne faut pas pour autant considérer les corps sociaux comme des isolats. On pourrait ainsi examiner, à l'instar de Michel de Certeau, la façon dont les individus se saisissent des codes du jeu social et ce que ces pratiques apportent à la compréhension du contexte haïtien postcolonial du XIXe siècle :

> « On peut tenter d'y ajouter l'analyse des procédures mêmes grâce auxquelles des "minoritaires" s'approprient, changent et améliorent les situations qui leur sont imposées. Il ne s'agit plus dès lors des conditions dans lesquelles ils se trouvent, mais des opérations par lesquelles ils en font leur histoire, non plus d'états, mais d'actions et de "styles spécifiques[103]". »

103. Michel, de Certeau, « Économies ethniques : pour une école de la diversité », *Annales. Économies, Société, Civilisations*, vol. 41/4, 1986, p. 805.