



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

Arthur de Gobineau aux tropiques : la réception et l'interprétation
des pensées raciales au Brésil et en Haïti (1880-1930)

MACKENDY SOUVERAIN

Belém – PA

2019

MACKENDY SOUVERAIN

Arthur de Gobineau aux tropiques : la réception et l'interprétation des
pensées raciales au Brésil et en Haïti (1880-1930)

Dissertation de Maîtrise présentée par Mackendy Souverain, sous l'orientation du professeur Dr. Karl Heinz Arenz, en vue de l'obtention du grade de Maître en Histoire Sociale de l'Amazonie au Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia à l'Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA)

Data da aprovação: ___/ ___/ ___

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
(Orientador, PPHIST-UFPA)

Prof.^a Dr.^a Rosa Elizabeth Acevedo Marin
(Examinadora externa, NAEA-UFPA)

Prof. Dr. Nelson Sanjad Rodrigues
(Examinador interno, PPHIST-UFPA)

Prof. Dr. Filipe Pinto Monteiro
(Examinador interno, PPHIST-UFPA)

Prof. Dr. Dionísio Lázaro Poey Baró
(Examinador suplente, FAHIS- UFPA)

Belém-PA

2019

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à adresser un remerciement spécial à ma famille, qui, malgré la distance, m'a toujours apporté du soutien moral. Mon père Jean Baptiste Lamy Souverain, ma tante et marraine Marie Dane Souverain, ma tante Adelcia Lazard et autres : vous avez été tous formidables avec moi.

Deux ans passés aussi loin de la famille, certainement, n'a pas été facile, mais j'ai pu m'adapter dans cette terre accueillante (que je considère comme une seconde patrie). Tout cela grâce à un ensemble de personnes qui m'ont épargné de la nostalgie. La raison pour laquelle je prends le soin d'adresser mes reconnaissances à des personnes particulières. Ainsi, je commence par prononcer mes profonds remerciements à mon orientateur, le professeur Karl Heinz Arenz, qui a été d'une patience incommensurable envers moi. Il ne faut pas oublier que ce travail est fait sous sa direction, cela signifie qu'il porte également sa marque.

Des fois, pour aller de l'avant, le soutien des autres se révèle très nécessaire. Des amis étudiants/es, professeurs/es ont eu ce rôle également. Ainsi, je tiens à remercier le professeur Filipe Monteiro que je considère comme mon co-orientateur, João Vitor Guimarães Braga da Silva (celui qui a arpenté avec moi tous les archives de Belém dès mon arrivée à Belém), Paula de Souza Rosa (cette grande amie qui m'encourageait et qui m'aidait dans la correction de mes textes en portugais), les professeurs en général (qui ont été très compréhensifs à mon égard). Je remercie également Catarina de Nazaré Moreira Saunier, Lilian Lopes, et toute la communauté estudiantine haïtienne de l'Université Fédérale de Pará.

Enfin, malheureusement, je ne pourrais pas remercier tout le monde dans cette petite page. Cependant, je suis reconnaissant à tous/tes ceux et celles qui m'ont soutenu d'une manière ou d'une autre dans le cadre de la réalisation de ce travail et dans ma pleine intégration à Belém. Je ne les saurai oublier.

Résumé :

Dans le contexte de la propagation de la pensée raciale aux XIX^e et début du XX^e siècles, de nombreux pays occidentaux ont commencé à se doter d'une identité nationale. Pour cela, les hommes de lettres et les scientifiques ont commencé à établir une classification qui engloberait toutes les populations humaines en vue d'un idéal civilisateur national. La présente étude, intitulée « Arthur de Gobineau aux tropiques : réception et l'interprétation des pensées raciales au Brésil et en Haïti (1880-1930) », analyse ce processus dans deux pays des Amériques comptant un grand nombre de personnes « de couleur ». Ceux-ci, malgré leurs réceptions divergentes de la pensée raciale en vogue à l'époque, reposant sur l'idée de la pureté, faisaient du métissage l'essentiel des caractéristiques de leurs peuples. Le métissage, si frappant au Brésil et, dans une moindre mesure, en Haïti, serait une réponse au racisme par une réinterprétation, une adaptation ou un rejet total des théories raciales venant de l'Europe. On prétend montrer ici combien de penseurs brésiliens et haïtiens se sont penchés sur le phénomène de métissage pour comprendre la complexité du « mélange » de cultures et de personnes d'origines diverses, résultat de la dynamique d'une première mondialisation entre les XVI^e et XVIII^e siècles.

Mots-clé : discours, race, identité, métissage, État-nation

Resumo:

No contexto da disseminação do pensamento racial no século XIX e início do século XX, muitos países ocidentais iniciaram a construção de suas identidades nacionais. Para isso, homens de letras e cientistas começaram a estabelecer uma classificação que englobaria todas as populações humanas em vista de um ideal civilizatório nacional. O presente estudo, intitulado “Arthur de Gobineau nos trópicos : recepção e a interpretação dos pensamentos raciais no Brasil e Haïti (1880-1930)” analisa esse processo em dois países das Américas com grandes contingentes de pessoas “de cor”. Estes, apesar de suas recepções divergentes do pensamento racial em voga na época, baseado na idéia de pureza, fizeram da miscigenação as principais características de seus povos. A miscigenação, tão marcante no Brasil e, a um grau menor, em Haiti, seria uma resposta ao racismo através de uma reinterpretação, uma adaptação ou uma total rejeição das teorias raciais vindas da Europa. Pretende-se mostrar aqui o quanto pensadores brasileiros e haitianos debruçaram-se sobre o fenômeno da miscigenação para compreender a complexidade da “mistura” de culturas e pessoas de diversas origens, resultante da dinâmica de uma primeira globalização entre os séculos XVI e XVIII.

Palavras-chave: discurso, raça, identidade, mestiçagem, Estado-nação

SOMMAIRE

Introduction	6
<i>1^{er} chapitre</i> : La réception et l'adaptation de la pensée raciale au Brésil	20
1.1.Sílvio Romeu	20
1.2.Nina Rodrigues	33
1.3.Euclides da Cunha	42
1.4.José Veríssimo	49
1.5.João Batista de Lacerda	58
<i>2^e chapitre</i> : La réception et la contestation de la pensée raciale en Haïti	69
2.1.Louis-Joseph Janvier	69
2.2.Joseph Anténor Firmin	78
2.3.Hannibal Price	88
2.4.Jean Price-Mars	99
2.5.Jacques Roumain	110
<i>3^e chapitre</i> : La construction de la nation et de la pensée raciale au Brésil et en Haïti au XIX ^{ème} siècle	118
3.1.Le discours national au Brésil	118
3.2.Le discours national en Haïti	134
3.3.Des historiographies parallèles et convergentes	147
Considérations finales	157
Sources et références bibliographiques	160

Introduction

Du 26 au 29 juillet 1911, a été organisé par Gustav Spiller le premier Congrès universel des Races à Londres, en Angleterre. Bien entendu, il fut l'unique rencontre réalisé dans ce but précis de favoriser des relations de convivialité convenables, voire de coexistence harmonieuse, entre les peuples de l'Oeust et ceux de l'Est, ou encore ceux dits blancs et ceux dits « de couleur ». Des représentants de divers pays ont manifesté leur présence. Anthropologues, avocats, sociologues et autres spécialistes, venus d'Europe, d'Asie, de l'Amérique et d'Afrique ont répondu à la convocation. De plus, des gouverneurs et des administrateurs coloniaux y ont pris part. Paradoxalement, Helen Tilley a analysé, dans son article *Racial science, geopolitics and Empires : paradoxe of power*¹, que les débats étaient plus pessimistes qu'optimistes. Si au départ, l'objectif les gouvernements était celui de montrer leurs capacités de pouvoir faire vivre ensemble sur un même territoire les différents types humains, l'essence même de la rencontre a été bridé, d'une certaine manière. Tels ont été le cas, par exemple, des représentants du Brésil et d'Haïti, qui, respectivement par le biais de João Baptista de Lacerda et François-Denys Légitime, ont au contraire accentué leurs discours sur la possibilité de leurs sociétés de se civiliser, tout en s'approchant des idéaux de la culture occidentale. Le discours de Lacerda mise l'accent sur le métissage par lequel son pays doit passer impérativement pour se civiliser, et celui de Légitime sur la capacité de sa société d'atteindre le niveau de la civilisation occidentale. Cela montre à quel point l'idéologie raciale a été forte aussi sur la mentalité des peuples hors de l'Europe pendant cette période. Le discours national sur l'identité a été calqué sur la notion d'une race supposément pure, comme s'il s'agissait de montrer que leurs sociétés étaient aptes à la civilisation conçue par l'Occident. Ainsi, on peut affirmer que l'idéologie raciale avait une signification importante en tant que représentation des peuples dans le monde entier. Dans ce sens, les doctrines de la philosophie de l'histoire de Joseph Arthur de Gobineau, formulées au XIX^{ème} siècle, ont été d'une grande importance, car elles sont vues comme la matrice du racialisme moderne.

En fait, Arthur de Gobineau (1816-1882) constitue une figure emblématique de l'idéologie raciale ou du « racisme scientifique » qui s'est développé au cours du XIX^{ème}

¹ TILLEY, Helen. Racial Science, Geopolitics, and Empires: Paradoxes of power. *Isis – Journal of the History of Science Society*, Chicago, n. 105, p. 773-781, déc. 2014. Accessible en ligne : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/679424>. Consulté le 15 octobre 2018.

siècle. La pensée raciale n'a pas pris naissance avec lui, mais elle est passée d'une idée plutôt vague à une idéologie articulée. L'idéologie raciste est apparue de manière simultanément dans les grands pays occidentaux durant le XIX^{ème} siècle. Néanmoins, Gobineau, étant français, c'est justement en France, parmi les intellectuels du pays, qu'ont entamées les réflexions pionnières sur la race. Gobineau est née en Ville-d'Abbay, aux alentours de Paris, en 1816, issu d'une famille de la noblesse et se croyait descendant d'une généalogie qui remontait aux Vikings. Devenu diplomate, il a représenté la France dans divers pays, dont la Perse (l'Iran actuel) et le Brésil. L'Iran et l'Asie en général lui inspiraient une partie de sa production littéraire qui s'étend de 1836 à 1879. Ainsi, parmi ses œuvres, on retrouve : *Trois ans en Asie*, *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* et *Histoire des Perses*, qui, d'après Jean Boissel, n'ont pas pu conquérir un grand public². Cela n'a pas été le contraire pour : *Souvenirs de voyages* (1872), *Nouvelles asiatiques* (1876), *Renaissance* (1878) et son dernier livre *Histoire d'Ottar Jarl et de sa descendance*, publié lors de son séjour en Suède³. Hubert Juin voit Gobineau de nature turbulente, avec une vie déchuée faite de hauts et de bas, étant donné que sa pensée s'animait par « l'aigreur qui lui montait à la gorge lorsqu'il voyait défiler devant les yeux de sa mémoire la galerie des hommes célèbres de son temps »⁴.

Outre diplomate, aussi philosophe et écrivain, Gobineau est devenu plus connu pour son texte *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publié en plusieurs volumes entre 1853 et 1855. Il était fermement convaincu de l'existence d'un lignage socio-biologique supérieur duquel lui-même il se croyait issu, c'est-à-dire, l'aristocratie. Comme ça, il s'est opposé à la démocratie par peur de voir ébranler cet ordre auquel il tenait à appartenir. L'argumentation-phare de son essai spéculait sur les raisons de l'ascension et de la décadence des grandes civilisations. Gobineau associe sa thèse du déclin des civilisations aux conditions et dynamiques ethniques des populations en question. Il condamnait surtout le métissage, car, selon lui, le croisement entre deux races différentes, supposément pures, engendrerait une sorte de dégénération à partir de laquelle les « qualités pures » finiraient à disparaître par l'intensification du métissage au niveau

² GAULMIER, Jean. Dossier Gobineau. *Romantisme – Revue du Dix-Neuvième Siècle*, Paris, n. 87, p. 81-100. 1982, p. 81. Accessible en ligne: https://www.persee.fr/doc/roman_00488593_1982_num_12_37_4557. Consulté le 20 juin 2018.

³ Ibid.

⁴ JUIN, Hubert. Un grand poète romantique. In : GOBINEAU, Joseph Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967, p. 12. Accessible en ligne: http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_1.pdf. Consulté le 25 juin 2018.

mondial. Selon Gobineau, ces peuples-là périraient pour être dégénérés. Conformément à sa prévision, l'humanité toute entière disparaîtrait donc pour la seule cause du métissage. Il n'était pas polygéniste déclaré, mais l'âme de sa thèse est proche de cette tendance qui s'oppose à l'origine commune des hommes. De toute façon, son essai ne peut être qu'une rupture par rapport à des penseurs prédecesseurs, dont Henri de Boulainvilliers. Avec Gobineau, le racialisme pseudo-scientifique devient la base pour une nouvelle tendance dans l'histoire des idées au XIX^{ème} siècle⁵.

Par sa philosophie de l'histoire, Gobineau a été tant adulé qu'aculé. Il y avait ceux qui appuyaient ses idées et ceux qui les condamnaient. Alexis de Tocqueville n'a pas pris la peine de se positionner contre ses doctrines qu'il croyait indubitablement fausses⁶. D'autres penseurs éminents, comme Jean Mislér, Jean Gaulmier, Abraham Beer Duff et Jean Boissel ont aussi décrié les idées de Gobineau⁷. Tandis que son essai a été très peu lu dans son pays natal, il a attiré une certaine attention en Allemagne⁸. Richard Wagner était lié d'amitié avec lui et Ludwig Schemann voulait même faire une réinterprétation, voire adaptation, des doctrines de Gobineau dans le contexte du XX^{ème} siècle. Surtout, l'éclaboussement du « mythe arien » arrivait à servir de justification pour réprimer et même supprimer l'autre pour être différent. Les juifs peuvent en témoigner, car ce concept racial a marqué tant leur histoire que celle de l'humanité, vu les excès de l'antisemitisme qui culminait dans l'Holocauste entre 1941 et 1945. Alors, si bien qu'avant Gobineau le racisme était déjà présent, c'est que, comme le met en exergue Léon Poliakov, l'Europe a été dominée, à l'époque, par de mythes des origines. Le mythe gothique en Espagne et la querelle des deux races – la franque et la gallo-romaine – en France en disent long dans ce contexte⁹. Le mythe aryen fut même appliqué aux mythes et légendes qui se racontaient par le passé en Europe occidentale, servant de moyen pour distinguer nettement ceux

⁵ Pour cette esquisse bibliographique, voir SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan.-juin. 2013.

⁶ JUIN, Hubert. Um grand poète romantique, p. 22.

⁷ Nous dit Léon Poliakov que Jean Boissel « visait moins à rehabiler l'auteur de l'Essai sur inégalité qu'à mettre en valeur les diverses facettes de son génie artistique, voire même divinatoire ». POLIAKOV, Léon. La réévaluation d'Arthur de Gobineau. *Annales – Economies, Sociétés, Civilisations*, Paris, année 30, n. 4, p. 850-854, 1975, p. 851. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293647_t1_0850_0000_002. Consulté le 25 juin 2018.

⁸ GAHYVA, Helga da Cunha. “A epopeia da decadência”: um estudo sobre o Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), de Arthur de Gobineau. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 501-518, déc. 2011 Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300001&lng=en&nrm=iso. Consulté : 12 février 2019.

⁹ POLIAKOV, Léon. Des mythes des origines au mythe aryen. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Paris, année 25, n. 2, p. 408-433, 1970. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1970_num_25_2_422225. Consulté le 27 juin 2018.

appartenant à une race soi-disant privilégiée et ceux qui en ont été exclus.

Dans le pays natal de Gobineau, les premières réflexions sur le sujet de « race » étaient plus spécifiquement à propos de l'origine de l'aristocratie française et du peuple français en général. Au XVIII^{ème} siècle, la notion de race renvoyait à une question de classe pour marquer la différence entre les gens de l'aristocratie et ceux du peuple. Le comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722) a fait cette distinction dès le début de ce siècle. Il a comparé le devenir de la nation française à une histoire de deux peuples différents, dont l'un était d'origine germanique – les Francs – et l'autre de souche gauloise ou plutôt gallo-romaine, habitant cet espace depuis longtemps. Les premiers auraient conquis les Gaulois au V^{ème} siècle, leur imposant leurs lois et s'établissant comme classe dominante, en raison du fait que les Gaulois seraient un mélange de différents peuples et étant, par conséquent, affaiblis et moins décidés¹⁰. Cette même tendance se retrouve chez François Dominique de Reynaud de Montlosier, dans les années 1800, qui distinguait les Gallo-romains comme inférieurs et les Germaniques comme supérieurs. Une décennie plus tard, William Alter a imaginé une fédération pour tous les peuples germaniques, y compris les nobles de l'aristocratie française. Dans cette même optique, François Guizot a insinué, un peu plus tard, que la Révolution française aurait été une guerre entre deux peuples étrangers vivant sur le même sol¹¹.

La généalogie servait à différencier les gens du peuple et de l'aristocratie, ayant comme but de mettre en exergue la prétendue supériorité des Germaniques, des Anglais ou de peuples de l'Europe nordique sur les autres nations. Bien avant, au Siècle des Lumières, avec la publication du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*¹², Jean-Jacques Rousseau discutait déjà de l'inégalité entre les hommes. Sa thèse principale repose sur l'égalité des hommes à l'état de nature, mais ceux-ci auraient été corrompus par la perfectibilité constante et la propriété privée ; en d'autres termes, à cause de la vie en société. Dans ce cas, l'inégalité chez Rousseau se retrouve supposément dans le progrès plus avancé d'un groupe humain, vivant en société, en comparaison à un autre. En 1800, la publication de l'*Histoire naturelle du genre humain*, par Julien-Joséph Virey, représente un tournant, car, pour la première fois, des idées

¹⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Traduction de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 192.

¹¹ Ibid., p. 194.

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2^e éd. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

polygénistes, supposant l'incompatibilité physique et psychique entre blancs et noirs, est divulgué pour la première fois¹³. Mais, la discussion resta, au début du XIX^{ème} siècle, encore restreinte aux peuples européens. Ainsi, depuis les années 1840, commençait à prédominer l'idée de supériorité de la race germanique pour expliquer les inégalités sociales et culturelles dans les sociétés de l'Europe occidentale. À l'époque, le comte Charles de Rémusat soulignait l'origine germanique supposée de toute l'aristocratie européenne¹⁴. Mais, bien qu'il y ait eu ce débat autour de la question de « race », il n'y avait pas encore de fait une conscience raciale, comme l'a souligné Hannah Arendt,¹⁵ qui pouvait aboutir au racisme. Selon elle, seulement avec le comte Gobineau le concept de « race » a été transformé en une sorte de doctrine, façonnant des idéologies déjà acceptées au sein de la noblesse française. Avec lui, l'idéologie de type raciste a complété son premier stade et a entamé le second stade dont les influences ont été ressenties jusqu'à la décennie des années 1920¹⁶.

Indéniablement, Arthur de Gobineau a influencé son époque, surtout avec son oeuvre principale *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publiée, en 1855, où il développe sa théorie raciale fondée sur les différences humaines, tout en s'appuyant sur l'histoire, la physiologie, l'ethnologie et l'anthropologie. Le comte part du postulat que la civilisation avance et s'anéantit en proportion de la pureté du « sang Aryen ». Il décrit les différentes caractéristiques telles que couleur de la peau, couleur et texture des cheveux, forme et taille du crâne, qu'il associe avec les traits psychiques, intellectuels, moraux, entre autres. Les idées énoncées par Gobineau conduisent à une hiérarchisation des valeurs des « races » ou groupements humains. Conformément aux autres auteurs cités antérieurement, Gobineau défendait, avec son essai, avant tout, l'aristocratie française et le féodalisme contre la démocratie et l'égalitarisme, alors en vogue.

La « race aryenne » – fondamentalement, des « blancs purs », parlant d'une langue indo-européenne –, au sommet de la hiérarchie, serait supérieure et plus apte à la civilisation. Pour cela, les races en général ne devraient pas se fondre pour ne pas permettre la dégénérescence humaine. Comme preuve, Gobineau fournit l'argument que le métissage européen avait déjà franchi, surtout à partir du XIX^{ème} siècle, le point du

¹³ VIREY, Julien-Joseph. *L'Histoire naturelle du genre humain*. Paris : Dufart, an IX (1800 ou 1801).

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 195.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

non-retour, étant donné que sa civilisation serait condamnée à disparaître¹⁷. Ses idées ne sont restées pas seulement de simples représentations abstraites, mais ont été d'une grande influence en Europe et de l'autre côté de l'Atlantique – de même qu'il y avait également maintes critiques à son égard.

L'eugénisme a été un phénomène parallèle, en vogue à cette époque. Remontant à la Grèce ancienne, cette idée a été empruntée par les théories racistes du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. L'avènement du mouvement eugéniste s'est produit dans divers pays comme les États-Unis, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, la France, la Russie et, aussi, le Brésil.¹⁸ Ces pays ravivaient l'idée d'édifier une société idéale selon les lois de la génétique, moyennant la purification raciale, en rassemblant les plus aptes, soit les plus adaptatifs, et en déroutant les plus faibles par la concurrence. Au Brésil, le médecin Renato Ferraz Kehl s'est fait connaître, entre 1920 et 1950, comme le père de l'eugénisme¹⁹, car il est celui qui le mieux représente l'idéologie de l'eugénisme dans le milieu intellectuel brésilien avec l'idée d'ériger une « race idéale ». La construction de l'État-nation dans certaines sociétés a coïncidé avec le racialisme eugéniste du XIX^e siècle. Pour paraphraser Lilia Moritz Schwarcz, rattachés et légitimés par la biologie, la grande science de ce siècle, les modèles darwiniens sociaux se sont constitués en instruments efficaces pour juger les peuples et cultures à partir des critères déterministes et le Brésil s'est présenté comme un « *laboratório racial* » supposément idéal²⁰.

Par contre, en Haïti, on observe l'absence prépondérante de la doctrine raciale ou, du moins, il y a eu un effet anti-Gobineau et les idées du comte français ont été décriées. Parmi les critiques les plus connus, Anténor Firmin a publié, en 1888, *De l'égalité des races humaines*²¹, et cela en plein apogée du « racisme scientifique ». Son oeuvre est

¹⁷ FREDRICKSON, George. Mulâtres et autres métis : les attitudes à l'égard du métissage aux États-Unis et en France depuis le XVII^e siècle. *Revue internationale des Sciences sociales*, Toulouse, v. 183, n. 1, p. 111-120, 2005. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2005-1-page-111.htm>. Consulté le 21 mai 2018.

¹⁸ NEVES, Marcia das. A concepção da Raça humana em Nina Rodrigues. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 3, p. 242-261, 2008.

¹⁹ Renato Ferraz Kehl est l'intellectuel brésilien dont la divulgation de l'eugénisme au Brésil, par son projet d'instituer une société idéale et sélective, le fit être considéré comme le père de l'eugénisme au pays. Voir FIUZA, Denis Henrique. A propaganda da eugenia no Brasil: Renato Kehl e a implantação do racismo científico no Brasil a partir da obra "Lições de Eugenia". *Revista Aedos*, Porto Alegre, v. 8, n. 19, p. 85-107, dez. 2016.

²⁰ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. 1^o éd. So Paulo : Claro Enigma, 2012, p. 20.

²¹ FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines* : anthropologie positive. Paris : Librairie Cotillon, 1885. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/de_egalite_races_humaines/de_egalite_races_humaines.pdf. Consulté le 30 avril 2018.

considérée comme une riposte, remettant en question les idées raciales de Gobineau. D'autres intellectuels, compatriotes de Firmin, ont été également de ce courant anti-raciste et prêts à défendre leur société ou les peuples de couleur en général. Haïti fut le bastion du mouvement ethno-racial militant, et avait, de certaine façon, acquis ce rôle depuis la révolution haïtienne à la fin du XVIII^{ème} siècle. Aimé Césaire a eu à dire : « Saint-Domingue [Haïti] est la première à avoir posé concrètement dans toute sa complexité raciale, économique et sociale le problème colonial »²². Néanmoins, même dans le cas d'Haïti, on est loin d'être en présence d'une société dans laquelle le racisme ou le préjugé de couleur ne sévisse pas.

Ainsi, voilà deux cas concrets – le Brésil et Haïti – qui nous permettent de comprendre la pensée raciale dans la construction de l'État-nation parmi des populations à majorité « de couleur ». Ces deux sociétés, pour différentes qu'elles soient l'une de l'autre, sont marquées par un racisme structurel, hérité de leur passé colonial respectif. C'est ainsi, que nous nous proposons d'étudier ces deux pays par le biais de leurs penseurs qui se sont mis à théoriser sur la définition de leurs existences en tant que peuples ou nations, en plein contexte de la raciologie pseudo-scientifique et, d'une manière spécifique, sur les théories de Gobineau.

Une contextualisation respective de chacune des deux nations nous est importante. Comme on l'a dit avant, l'appréciation de la pensée raciale durant cette période a été d'aversion et d'attirance. Quant à Haïti, dès les premiers moments de son indépendance en 1804, ce pays insulaire aurait pu se doter d'un statut de défenseur des peuples noirs, mais son indépendance n'a pas été la bienvenue dans l'ensemble des pays souverains à l'époque. Autrement, elle constituait une insulte pour les Européens et les Nord-Américains et une incompréhension s'est produite parmi les élites des colonies voisines de l'Amérique Latine, encore sous un régime esclavagiste. Pendant une longue période, son histoire s'est déroulée en isolement et Haïti devait lutter contre l'impérialisme (menaces d'invasion) et le racisme (exclusion internationale) pour survivre. Selon la vue de l'extérieur à l'époque, c'était un pays lié au barbarisme, à la sorcellerie, considéré comme une menace pour les autres pays de l'Amérique encore dans l'esclavage. « Haïti a fait peur aux gouvernements établis des grandes puissances, mais non aux esclaves des

²² Cité dans le compte-rendu de Jean-Luc Bonniol sur : NICHOLLS, David. From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti. *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, année 38, n. 3, p. 658-663, 1983. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahess_03952649_1983_num_38_3_410948_t1_0658_0000_002.pdf. Consulté le 28 juillet 2017.

deux Amériques, ni aux Noirs en général, ni aux quelques-uns qui se sont çà et là engagés dans des combats contre le racisme », souligné Bénot Yves en référence à Marcel Dorigny²³. L'écriture a servi aux intellectuels haïtiens d'instrument rhétorique pour lutter contre ledit racisme. On peut présumer que la lutte des Noirs contre le racisme imposerait la reconnaissance de la civilisation africaine en général ; cependant, l'impact du système colonial battait encore son plein dans la société haïtienne qui, au XIX^{ème} siècle, prit une certaine distance par rapport à l'Afrique et son héritage culturel africain.

Quant au Brésil, sa construction identitaire était insérée dans un contexte tout aussi singulier. L'indépendance du pays, en 1822, fut obtenue de façon relativement pacifique, ce qui contribuait au fait que l'esclavage n'était pas aboli. Il fallait attendre jusqu'en 1888 pour voir le Brésil se défaire de l'esclavage de manière définitive. Après l'indépendance, l'enjeu a été l'insertion de la grande population noire et métisse dans les structures du capitalisme moderne, naissant au Brésil. Plus que l'élite blanche, la masse des noirs et de métis, loin des dynamiques du système d'économie de marché, vivait encore en marge d'une société qui gardait encore ses structures coloniales, malgré l'expansion économique dès les années 1850. Loin de leur inconsistance et incapacité supposées, il est important de souligner que la sollicitation d'immigrants européens fut un projet qui a été dans les intentions des élites politiques et intellectuelles depuis le début du XIX^{ème} siècle, dans le but de faire la transition du travail forcé au libre marché²⁴.

Comme le monde de l'époque était déjà largement un tout inter-connecté, les grandes sociétés ne pouvaient pas idéaliser leur identité sans considérer, sous une forme ou d'une autre, la pensée raciale du XIX^{ème}, ayant des répercussions jusqu'à la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Au Brésil, la création de l'*Instituto Histórico Geográfico Brasileiro* (IHGB), en 1838, avait la tâche de doter le pays d'une perception de soi qui serait capable de concevoir une histoire nationale et de donner une identité à la nation brésilienne à côté des nations civilisées, selon les nouveaux principes organisateurs de la vie sociale du XIX^e siècle²⁵, ayant comme base l'idée d'une symbiose luso-brésilienne.

²³ Compte-rendu par Yves Bénot de l'ouvrage de DORIGNY Marcel (éd.). Haïti, première république noire. Paris : Société française d'Histoire d'Outre-mer, 2003. In : *Dix-huitième Siècle*, Paris, n. 36, p. 619, 2004. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_2004_num_36_1_2641_t1_0619_0000_1. Consulté le 7 novembre 2016.

²⁴ MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. *História do Brasil: uma interpretação*. 4^e éd. São Paulo: Editora 43, 2105, p. 427-429.

²⁵ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 5-

Les premiers éléments historiographiques, montrant que le métissage – ayant comme désintation une sorte de nouvelle « race pure » – pourrait être une chose positive, ont été fournis par la littérature brésilienne avec l’indianisme²⁶. L’indien docile et « civilisable », surtout celui appartenant au groupe ethno-linguistique tupi-guarani, est devenu une figure importante dans la construction de l’identité brésilienne, et même la base de la société.

En Haïti, l’identité nationale, loin d’être idéalisée à l’intérieur d’une institution académique officielle, a connu aussi des mouvements littéraires à se lancer à sa quête, comme en témoigne la rédefinition du mouvement indigéniste qui voulait comme fondement une symbiose culturelle franco-africaine. De manière générale, les deux pays restèrent proches à leurs anciennes métropoles. Pour le Brésil, on était en présence d’un métissage physique et culturel, tandis qu’en Haïti on se réclamait d’un métissage culturel, d’une symbiose franco-haïtienne. Donc, on ne peut pas nier l’influence de la pensée raciale, de la forme qu’elle soit, dans les processus de la formation des sociétés, car le propre concept de nation était défini en termes de « race » (en tant que peuple qui serait apte à la civilisation). Le métissage physique et culturel, dans ce sens, pouvait être une manière d’épuration biologique et culturelle des races ou des peuples dites attardés.

Ainsi, l’essence de l’idéologie raciale pendant cette période a été telle que l’on confondait la capacité cognitive avec la notion même de race, c’est-à-dire, que les hommes ne seraient pas doués de la même intelligence. Ainsi, comment comprendre l’appréhension divergente de la pensée raciale pendant cette période dans les deux sociétés, la brésilienne et l’haïtienne ? Comment expliquer les discours de la construction identitaire dans les deux sociétés vis-à-vis de l’idéologie raciale ? Par rapport aux enjeux de cette période, cette appropriation divergente et adaptative par les hommes de lettres de la pensée raciale n’était-elle un moyen de conférer un avenir prometteur à leur société ?

Par rapport à ces interrogations le présent travail s’articule autour des objectifs suivants : établir un parallèle entre des auteurs brésiliens et haïtiens par rapport aux discours de la construction de la nation ; analyser ces discours de construction identitaire par rapport à la pensée raciale; montrer que le Brésil a été propice au développement des idées raciales adaptées dans le sens du progrès, l’idéalisation d’un pays de type européen « version tropicale » ; montrer qu’Haïti voulait se construire une nation sur les bases de

27, 1988, p. 6. Accessible en ligne: https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/814866/mod_resource/content/1/Guimar%C3%A3es%2C%20Manoel.%20IHGB%20e%20o%20projeto%20de%20um%20Hist%C3%B3ria%20Nacional.pdf. Consulté le 23 mai 2018.

²⁶ Les ouvrages de l’écrivain José de Alencar, dont *O Guarani*, en sont un exemple.

la civilisation occidentale, pronant la symbiose culturelle européenne et africaine, mais avec l'ambiguïté qu'il serait un pays civilisé à la grande différence du continent africain qui ne le serait point. Cependant, au delà des particularités qui pouvaient y avoir entre ces pays, il y avait cette compréhension qu'ils ne seront jamais semblables aux nations européennes. Brésil e Haïti ont une réalité commune qui est propre au continent américain où les cultures et peuples se côtoient et se croisent inéluctablement.

De ce fait, notre sujet fait appel aux concepts de race, nation et identité, termes qui permettent de comprendre la construction identitaire dans une dynamique sociétale plus ample. Les deux premiers sont réductibles à celle de l'identité dans la mesure où cette dernière est polysémique et se réfère toujours à un groupe social. On peut parler d'identité ethnique, culturelle, nationale, entre autres, donc, elle peut être une représentation des traits censés être caractéristiques d'un groupe quelconque. Les trois notions forment un trépied, dont une appuie les autres. Ainsi, à son tour, le terme nation englobe les concepts de race et d'ethnie. C'est-à-dire, une nation peut être constituée de différentes « races » et de différents groupes ethniques, mais reste une construction historique. Selon Ernest Renan (1823-1892), une nation serait une âme, un principe spirituel, conçu dans le passé et agissant dans le présent²⁷. C'est la manifestation en commun d'un riche legs de souvenirs et du consentement actuel de vivre ensemble. La nation est donc, aussi selon Renan, une construction historique, l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. C'est un passé historique qui dispose d'un capital social sur lequel s'assoit l'idée nationale²⁸. Ce passé permet de construire une identité en-dessus des notions de "races", de cultures ou de groupes ethniques²⁹.

Chez Renan, la nation reste cette construction historique. Dû à l'historicité du concept, une société, dans ses premiers moments en tant que communauté nationale, se voit en général confronter par des discours qui ne reflètent pas cette solidarité qu'elle prétend avoir construit au fil du temps. Se fondant sur cette réflexion, la mise en valeur de la pensée raciale par ces intellectuels dépend surtout de la durée de l'histoire partagée par les différents groupes populationnels et par leurs degrés d'appartenance à la société

²⁷ RENAN, Ernest. *Qu'est ce qu'une nation ?* Conférence présentée le 11 mars 1882 à la Sorbonne. Paris : Calman Lévy, 1882, p. 7-11. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/renan_quest_ce_une_nation.pdf. Consulté le 18 mai 2018.

²⁸ Ibid., p. 50.

²⁹ Plus récemment, Eric Hobsbawm a insisté sur la « nation » en tant que résultat de processus historiques complexes. Voir HOBBSAWM, Eric John. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 5^e éd. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

en tant qu'ensemble de personnes ayant en commun un passé (et aussi, peut-être, un avenir). La nation n'est donc pas sujette à une « race », un groupe ethnique, religieux ou culturel, mais est faite à partir de cette conscience qui réunit des différents groupes sur une même identité qui est issue d'un processus historique parfois aléatoire. Ledit processus historique serait le substrat qui servirait à converger vers une conscience identitaire et à altérer, voire diluer, des identités spécifiques³⁰. N'est-ce pas à ce processus que les hommes de lettres brésiliens et haïtiens se sont donnés dans l'entre-deux-siècles ?

L'identité est une représentation, un phénomène symbolique que les hommes construisent à l'égard de leurs relations et interactions réciproques développées avec le temps dans un espace physique et social déterminé, soit par volonté soit par coïncidence³¹. Quoi qu'il en soit, dans l'un cas comme dans l'autre, l'identité nationale, telle comme elle fut conçue à la fin du XIX^{ème} siècle, tend à surpasser les différences qui peuvent exister entre les groupes ethniques au sein d'une nation. Elle est produite par l'histoire au cours de laquelle la société se dote d'une conscience collective et définit certains traits uniformes. Cela permet l'altération de quelconque caractère universaliste ou particulariste et empêche de caractériser l'autre de primitif ou de barbare par le fait de la différence physique et culturel qui renvoie à l'altérité, qualité de ce qu'est l'autre en tant qu'être distinct.

Par ailleurs, il ne fait pas défaut d'inscrire ce sujet dans la perspective d'histoire comparée, proposée respectivement par Henri Pirenne³² et Marc Bloch³³, qui a incité les historiens à surpasser le romantisme et le nationalisme très marquants du XIX^{ème} siècle, pour projeter leurs discours au delà des sociétés. Elle peut s'appliquer à deux sociétés séparées dans le temps et dans l'espace, autant qu'elles peuvent présenter le cas contraire. Dans ce cas, notre objectif se placerait dans un cadre d'influences réciproques entre eux, tout en relevant des ressemblances et des dissemblances. Cependant, ici on a pour but de les intégrer plutôt dans le cadre de l'histoire connectée de Sanjay Subrahmanyam. Serge

³⁰ RENAN, Ernest. RENAN, Ernest. *Qu'est ce qu'une nation ?*, p. 4-5.

³¹ HOBBSAWM, Eric John. *Nações e Nacionalismo desde 1780*, p. 27-61.

³² PIRENNE, Henri. De la méthode comparative en histoire, discours d'ouverture du cinquième congrès international des sciences historiques. In : DES MAREZ, Guillaume ; GANSHOF, François-Louis. *Compte-rendu du cinquième congrès international des sciences sociales*. Bruxelles : M. Weinsentbruch, 1923. Accessible en ligne : http://digistore.bib.ulb.ac.be/2006/a12929_000_f.pdf. Consulté le 3 juin 2018.

³³ BLOCH, Marc. Pour une Histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse historique*, Paris, v. XLVI, p. 16-40, déc. 1928. Accessible en ligne : <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3651094>. Consulté le 3 juin 2018. Cette réflexion théorique de Marc Bloch a été présentée lors d'une conférence à Oslo. L'Histoire comparée s'avère une nouvelle approche historique, une méthode de plus que les historiens ont eu à référer pour l'écriture de l'Histoire.

Gruzinski, par sa réflexion de la pensée métisse, nous propose un débat épistémologique autour du « choc des civilisations » dans les pays colonisés. Les peuples qui ont été colonisés, même étant très occidentalisés – comme aux Amériques –, ne le sont qu'en partie, dans la mesure qu'ils ont gardés des éléments ou des fragments de leurs cultures d'origine³⁴. Aussi, l'« histoire connectée » forgée par Sanjay Subrahmanyam inscrit l'histoire dans un tout, où l'historien fait le dépassement de l'histoire nationale et l'inscrit dans un cadre supranational³⁵. C'est cet horizon-là qui sera au fond de notre analyse.

Dans cette étude on traite donc de l'acculturation et du métissage (métissage biologique et culturel), deux phénomènes et concepts très complexes. La culture métisse, en tant que tentative de réfaire une identité modifiée et effritée à la croisée des cultures, est également, en ce sens, un produit de la mondialisation. Par exemple, tel est le cas de la plupart des peuples de l'Amérique latine qui présentent cet entre-deux personnalité, qui, cependant, est depourvu de conflits majeurs. Cet état d'esprit est le résultat de leur passé, fait d'assimilation et de rejet, qui finit par forger une identité au cours d'un long processus historique. Alors, l'« histoire connectée » permet de faire des brèches et d'inter-relier tout comme étant dans un système plus large. Cela montre que les faits historiques ne peuvent pas être étudiés de façon exclusivement linéaire, ni de façon étroite. Selon Serge Gruzinski, « il faut analyser les métissages américains à la fois comme un effort de récomposition d'un univers effrité et un aménagement local des cadres nouveaux imposé par les conquérants »³⁶. Par rapport à cette assertion de l'auteur, est-ce qu'il ne serait pas à cette condition *sine qua non* que les sociétés brésilienne et haïtienne se sont confrontées en tant qu'issues de ce processus d'hybridation ?

Loin d'altérer totalement les cultures des peuples natifs ou dominés, les modes de vie traditionnels ont été insidieusement modifiés par le processus de mondialisation. Ainsi, bien que ces peuples aient été effleurés ou partiellement touchés par l'occidentalisation, la vision européocentrique prédomine dans les essais d'une reconstitution. Néanmoins, l'arrivée des Européens en Amérique suscita une néo-

³⁴ GRUZINSKI, Serge. Faire de l'histoire dans un monde globalisé. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 66, n. 4, p. 1079-1091, 2011, p. 1081-1091.

³⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3 [édition spéciale: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800], p. 735-762, juil. 1997.

³⁶ MENUT, Nicolas. Compte-rendu de l'ouvrage de GRUZINSKI, Serge. *La Pensée métisse. L'Homme*, Paris, v. 160, octobre-décembre 2001, p. 2. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/lhomme/7730>. Consulté le 5 juin 2018.

localité³⁷. Pour cela, Serge Gruzinski affirme que, « si la vision du monde reste strictement eurocentrique, c'est qu'elle se recompose à partir de la terre d'adoption ». Les métissages, dans sa complexité, sont des processus politiques autant et davantage que des processus culturels³⁸, étant donné que les deux dimensions paraissent comme indissociables. Cette constatation donne la possibilité d'expliquer l'historiographie nationale à partir de l'internationale ; en d'autres termes, c'est rendre perméables les connexions continentales et intercontinentales dissimulées par l'interprétation historiographique strictement nationale. Dans l'acceptation de Pierre Chaunu, « c'est de rompre avec les États », prônant « l'histoire de désenclavement des civilisations, des cultures »³⁹.

La culture métisse est cette représentation unifiée de deux structures différentes dont l'une a été altérée en partie par le simple fait qu'elle s'est vue imposer celle des dominants. Cette altération partielle fait que des vides et des oublis doivent être comblés « par le rapiéçage d'une représentation nécessaire à la survie d'une humanité menacée » et pour qu'elle, ainsi, « s'intègre dans un processus dynamique ».⁴⁰ Il s'agit d'une adaptation qui concilie les cultures soi-disant populaires et la culture dominante vers la création d'une culture nouvelle, que, néanmoins, est authentique. Tout se communique, tout se mélange, c'est là la « pratique d'hybridation ». La « pensée métisse » ou l'identité métisse devient donc l'homogénéisation des différences culturelles. En réalité, toutes les sociétés sont métisses et se mélangent et c'est de ce mélange que découle l'indissociabilité qui est « la pensée métisse ».

Ainsi, à la lumière de la « pensée métisse », proposée par Serge Gruzinski, notre étude s'articule de la manière suivante. Dans un premier temps, nous décryptons les arguments de cinq penseurs brésiliens, qui ont, d'une manière ou d'une autre, dominé la pensée raciale brésilienne et qui ont accueilli le métissage comme outil de développement que sur le plan biologique que sur le civilisationnel. Dans un second temps, nous présentons cinq penseurs haïtiens, qui, de leur part, ont davantage misé sur un métissage culturel. Dans notre perspective d'analyse, la délimitation temporelle part de la deuxième

³⁷ GRUZINSKI, Serge. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories ». *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 56, n. 1, p. 85-117, 2001, p. 109. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2001-1-page-85.htm>. Consulté le 5 juin 2018.

³⁸ Ibid., p. 75.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ ALBERRO, Solange. Les voies du métissage. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 57, n. 1, p. 147-157, 2002.

moitié du XIX^{ème} siècle et s'étend jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Les penseurs brésiliens choisis étaient à peu près de la même génération. Ils ont été témoins de la transition du régime impérial à la république. Ils s'agissent de Silvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero, Raimundo Nina Rodrigues, Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha, José Verissimo Dias de Matos, João Baptista Lacerda. Contrairement aux penseurs brésiliens, ceux haïtiens n'étaient pas de la même génération. On cite : Louis Joseph Janvier, Joseph Anténor Firmin, Hannibal Price qui étaient approximativement de la même époque, ensuite, on trouve Jean Price-Mars et Jacques Roumain qui sont, eux-mêmes, d'époque différente. Cependant, ces deux derniers pourraient être considérés comme des épigones des trois premiers cités précédemment. Cela dit, les penseurs haïtiens qui font objet de cette étude n'appartiennent pas à une même génération, sinon, il existe une sorte de continuité dans leurs pensées. Par contre, dans les deux cas, il s'agit d'une réaction par rapport à la pensée raciale « globale » en vogue à cette période. Cela en fera le point dans un troisième temps, dans une vision générale de Gobineau de l'Amérique latine, mais toujours ayant comme référence le Brésil et Haïti. Tels sont les lignes à suivre dans le cadre de cette étude.

1^{er} chapitre : La réception et l'adaptation de la pensée raciale au Brésil

Ce chapitre compte jeter un regard critique sur la pensée raciale au Brésil, surtout en ce qui concerne l'appréhension des idéologies à l'égard de « race » dans le contexte de la construction de la nation et de l'identité brésilienne. Comment construire une identité nationale, en tant qu'essence même d'une société déterminée, et unir les divers groupes indépendamment des différences physiques et culturelles qui existent dans son sein ? Alors, c'est ce que les penseurs se sont donnés pour objectif, bien qu'ils l'eussent pensé dans le sens de la racialisation et non pas dans l'idée de dépasser les différences civilisationnelles. Au Brésil, ils envisageaient une société à l'image de la minorité blanche, voire de l'élite politique et intellectuelle remontant à l'époque coloniale, susceptible à l'universalisme et au prosélytisme. Il faut entreprendre l'analyse de cette société en plein contexte de la montée du racisme scientifique au XIX^{ème} siècle venant d'Europe et dont les idéologies, même nuancées, ont inspiré la plupart des intellectuels et les élites brésiliennes en général. Le principal défi, à l'époque, était de comment imaginer une issue qui mènerait vers le progrès et la civilisation d'une population « mixte », vu que les références théoriques, pour la plupart venues d'Europe, n'assuraient qu'un avenir pessimiste quant aux aspects moral, intellectuel et même physique de la société. Ainsi, l'héritage africain, même après l'abolition de l'esclavage, en 1888, devenait indésirable. Quoiqu'également le *mestiçamento* ait été vu comme « dégénérescence », par quelques-uns de ces intellectuels au cours de cette période, en quelque sorte, on observe une certaine idéalisation selon laquelle le pays devrait s'acheminer vers l'homogénéité ethnique, le progrès et la civilisation. En grosso modo, c'est ce que nous montrerons en analysant, dans ce chapitre, les cinq principaux auteurs brésiliens déjà mentionnés ci-dessus.

1.1. Sílvio Romero

Sílvio Romero (1851-1914) est né à Lagarto, une petite ville dans le nord-est du pays. Formé en droit à la Faculté de Droit de Recife, il fut député à l'assemblée provinciale de Sergipe, son état natal, en 1874, juge municipal de Parati et, puis, professeur de philosophie au prestigieux Collège Pedro II comme, aussi, à la Faculté des Sciences juridiques et sociales à Rio de Janeiro (1880). Il fut co-fondateur de l'Académie brésilienne des Lettres et membre de l'Institut historique et géographique brésilienne (IHGB). Romero a le mérite d'être considéré, pour ainsi dire, comme celui qui a conçu

une vision optimiste, voire patriotique, à l'égard de l'ensemble du folklore brésilien, tout en relevant les traditions et les coutumes populaires, et aussi quant au devenir du Brésil en tant que nation civilisée. Comme tel, il a été l'un des principaux intellectuels brésiliens de son temps à défendre ouvertement le métissage. De sa riche bibliographie, c'est dans l'*História da literatura brasileira*, dont la première édition est apparue en 1882, que Sílvio Romero a exposé, dans un langage parfois controversé, sa conception du Brésil dans le long processus de sa formation nationale.

Sílvio Romero obéit à la tendance historiographique brésilienne de la période du XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire, l'interprétation positiviste des théories raciales dudit siècle dans la diversité de la population brésilienne. L'*História da literatura brasileira* reste une démonstration très nette du destin supposé du peuple brésilien dans un positivisme acharné. Si Romero admet que le peuple brésilien est constitué par des hommes des trois races – le blanc, le noir et l'indien –, par contre, cela n'altère pas sa considération que les deux derniers seraient dans un stade primitif. Cependant, ceux-ci devraient servir à épauler le premier dans son adaptation à l'environnement tropical. L'œuvre de Romero est structurée à partir des littératures locales et extra-locales qui ont été rédigées sur le pays, bien entendu en mobilisant également les théories sur la race qu'il déconstruit quand cela lui convient. Mais, dans un but bien précis, il s'agissait d'élaborer une identité brésilienne à partir du croisement de ces races qui donnent lieu à ce que Romero appelle le *genuíno* de la nation brésilienne. Sa narration est ancrée dans une sorte de philosophie de l'histoire, une dialectique sans laquelle on ne saurait point comprendre le devenir de la nation brésilienne à travers l'histoire. Selon lui, comprendre le Brésil, c'est de comprendre avant tout la littérature qui a été écrite sur le pays. Dans ce texte, il fait une brève présentation de la colonisation portugaise, la description du milieu physique du pays et, surtout, d'un profil ethnologique et anthropologique des trois races, caractérisant de la sorte le métissage brésilien⁴¹.

Pour Sílvio Romero, écrire sur le peuple de son pays est, avant tout, une activité de l'esprit guidée par le sens de la morale et du patriotisme en vue d'une indépendance littéraire, scientifique et politique.

Se me faltou o talento, resta-me, em todo o caso, a face moral da empresa; a verdade e o patriotismo foram meus guias [...].

⁴¹ ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1960.

Independência literária, independência científica, reforço da independência política do Brasil, eis o sonho de minha vida! Sejam eles a tríplice empresa do futuro. Tenhamos confiança.⁴²

L'*História da literatura brasileira* s'inscrit dans cette philosophie de l'histoire qui tend à faire une critique des principaux auteurs étrangers qui ont déjà abordé le peuple brésilien et qui associaient la nature tropicale – d'ailleurs très exubérante dans le pays – à une philosophie morale spécifique. Ce texte est une nouvelle interprétation des Brésiliens en tant que groupe historique à partir de la tradition littéraire en vue de concevoir les traits généraux de ce peuple. C'est une interprétation du peuple brésilien après avoir défait les idées pessimistes qui se faisaient à son propos, à travers une reconstruction de son milieu physique, de ses « races », de son folklore et de ses traditions.

Par ailleurs, faut-il rappeler que parler de Sílvio Romero c'est avant tout mettre au premier abord la grande génération littéraire et romantique qu'est la *Geração 70*, dont il faisait partie. Cette génération concerne un mouvement politico-intellectuelle, qui a charrié derrière lui un ensemble d'intellectuels de diverses idéologies. Avant tout, il ne s'agissait pas d'un simple mouvement idéologique, mais plutôt d'un mouvement issu des nouveaux modes de pensées influencés par les principaux courants venus d'Europe contre le système politique en place, à savoir, le Second Règne qui était celui de l'empereur Pedro II (1840-1889). Étant un mouvement intellectuel, il est forcément issu de la classe de l'élite intellectuelle. Néanmoins loin d'être homogène, la *Geração 1870* avait en son sein des penseurs et des écrivains qui ont été de différentes nuances idéologiques, de régions variées et de formations académiques diverses. Ceux qui ont fait partie de ce mouvement ont tous eu une éducation, nous dirions, très élevée. Alors, dans son essence, qu'est-ce qui fait l'objet de ce mouvement qui est d'une grande marque dans l'histoire du Brésil et dont Sílvio Romero fut le chef de file ?

Comme on vient de le dire, la « Génération 70 » est issu de la conjoncture politique et sociale qui caractérisait le règne de Pedro II (*Segundo Reinado*). En tant que période associée à des profonds problèmes structurels du pays, autour des années 1850, elle fournissait une occasion pour les marginalisés politiques de propulser leurs idées dans une optique reformiste à partir des références européennes et de l'expérience de l'empire

⁴² Ibid., p. 48.

même. Ce mouvement est vu comme l'affrontement de ce groupe avec ceux qui ont toujours été dominants au sein de la société brésilienne, étant la question de la formation de l'identité vis-à-vis de la métropole portugaise et l'abolition de l'esclavage des sujets centraux. Les débats acharnés, menés souvent par le biais des journaux, indiquèrent la fin de l'empire et marquèrent l'avènement de la république. Étudié de manière systématique par la sociologue brésilienne Ângela Alonso⁴³, ce groupe d'intellectuels au sein même de l'Empire brésilien, hétérogène du point de vue idéologique et marginalisé par les institutions monarchiques, contestait la continuation du système impérial. On peut définir le but de la « Génération 70 » comme étant la recherche d'un répertoire politico-intellectuel lui permettant de critiquer le régime impérial dans une forme qui serait distincte de la tradition romantique propre à l'élite impérial. C'est l'une des formes collectives de contestation à l'ordre impérial, formée par de groupes délaissés et méprisés souvent par les hommes et les institutions de la monarchie⁴⁴.

Ainsi, on ne peut pas lier ce mouvement purement à une sorte de croyances ou de principes traduisant une conception quelconque éloignée de la réalité brésilienne. Tout au contraire, les principaux activistes de ce mouvement, même très diversifiés et hétérogènes, ont édifié non pas une reproduction des doctrines européennes mais une adaptation de ces dernières dans le contexte socio-politique et économique brésilien. Cette controverse autour des principes du libéralisme d'État et des réformes des différentes institutions de la monarchie a été l'essence même de cette grande agitation politico-intellectuelle. En réalité, c'est ce qui a convergé ses principaux membres dans un sentiment de positivisme, de scientisme et de libéralisme. Ces « -ismes » ont justement été des modalités critiques au *statu quo* de l'Empire, engendrant un dynamisme de construction de critique collective aux institutions, aux pratiques, aux valeurs et aux modes d'agir de ce *statu quo*⁴⁵. Suivant cette même directive, les principales œuvres ont été de cette perspective de cet agencement politico-institutionnelle et l'institution d'un marché libre. Selon Ângela Alonso, il a été question d'un ennemi commun et le but des principales œuvres de ce mouvement fut la contestation des valeurs institutionnelles de

⁴³ ALONSO, Ângela. *Ideais em movimento: a Geração 1870 na crise do Brasil-Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

⁴⁴ ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da Geração 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 35-55, oct. 2000. Accessible en ligne: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092000000300002&lng=en&nrm=iso. Consulté le 23 septembre 2018.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

l'Empire et la préposition de reformes structurelles⁴⁶.

La sociologue indique les deux principales sources qui ont soutenu le *Segundo Reinado* : la propre expérience nationale brésilienne et le répertoire politico-intellectuel européen⁴⁷. Cela permettait un certain équilibre entre les valeurs supposément universelles du monde européen civilisé et la réalité nationale encore à civiliser. Les références européennes, vus comme un très grand legs, servaient donc d'inspiration aux institutions et à l'élite brésilienne, qui, néanmoins, évitaient, avec la plus grande attention, tout ce qui pourrait générer une révolution. Ângela Alonso affirme: « *Mais que copiar os europeus, a elite imperial se esforcou em evitar a maior das suas desgraças: a revolução*⁴⁸ ». Ce trait modérateur et pragmatique de l'élite intellectuelle a favorisé le discours constitutif du répertoire européen sans pour autant nier le contexte de la société brésilienne. Dès lors, à partir des propres références occidentales, les critiques n'épargnaient ni l'Empire brésilien ni les théories européennes. Cependant, cette liaison entre l'expérience brésilienne et les modes de pensées européennes n'ont été qu'à l'origine d'une reconstitution de ces modes de pensées suivant les modalités de la société brésilienne. D'une certaine manière, ces références théoriques venant de l'extérieur ont été traduites dépendamment de la réalité socio-politique et économique du Brésil.

La liaison entre la réalité brésilienne et le répertoire européen a constitué trois éléments-clé que Ângela Alonso voit comme nécessaires pour la compréhension de la construction identitaire du pays. Ce sont l'indianisme romantique, le libéralisme d'Etat et le catholicisme hiérarchique sous contrôle de l'État, servant à l'établissement d'une nette différenciation entre l'ancienne métropole et le Brésil. L'indianisme est cette amalgame délibérément élaborée entre l'européen aventurier et le natif docile, considéré comme « bon sauvage ». À tout prix, il paraissait faire naître ou créer cette différence entre l'ex-métropole dans la construction d'une identité nationale. Desormais, le Brésilien, contrairement à son ancien compatriote de métropole, serait une combinaison du natif (de l'indien) et de l'européen (du portugais) ; l'africain en est exclu. La « Génération 70 » n'a fait qu'adopter ce projet de l'Empire brésilien, bien que leur but ait été la contestation de celui-ci avec des perspectives plus radicales par rapport au *statu quo*. Un exemple en sont les romans de José de Alencar qui ont été inspiré de ceux du français François-René de

⁴⁶ Ibid., p. 49.

⁴⁷ ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento*, p. 56.

⁴⁸ Ibid.

Chateaubriand, en unissant le civilisé (l'europpéen) et le sauvage (le natif). L'Institut historique et géographiqe brésilien (IHGB) a été également inspiré de l'Institut historique de Paris, mais avec la mission de définir une vision brésilienne du pays, dans le sens de construire une histoire propre et de définir une *brasilidade* dotée d'un sentiment patriotique unifiant nation, Etat et couronne, étant, ainsi, tout à fait différent de l'Europe.

La considération du natif dans ce rôle inventeur et unificateur des différences civilisationnelles par l'Institut historique et géographiqe brésilien se traduit par la magnanimité envers l'indianisme. Selon Ângela Alonso, l'IHGB a entrepris de donner un caractère de substitutif au Moyen Âge europpéen qui n'existait pas au Brésil, compensant cette absence d'une partie considérée centrale de l'histoire avec la récupération des civilisations indigènes déjà disparues ou en voie d'assimilation⁴⁹. C'est comme s'il fallait édifier une analogie avec l'Europe, tout en remplissant les lacunes supposées dans la ligne du temps avec cette volonté de reproduire l'allure europpéenne. En fait, l'IHGB fonctionnait en syntonie avec les institutions du *Segundo Reinado*, toujours dans cette posture harmonisante et hiérarchisante ; tels furent le cas du libéralisme d'Etat et, aussi, du catholicisme hiérarchique proche de la couronne.

De fond, il n'y avait pas de changement radical. L'indépendance brésilienne ne fut pas un chambardement de l'ancien système, car l'esclavage a été maintenu ainsi que la monarchie et la domination seigneuriale. « *A independência brasileira foi, assim, uma mudança dentro da ordem. Não universalizou uma cidadania brasileira, nem destruiu a hierarquia social da colônia*⁵⁰ ». La citoyenneté était limitée à l'élite impériale et aux seigneurs, ce qui explique que les prérogatifs liés à la citoyenneté n'était pas destinés aux autres catégories sociales de la société, excluant donc la vaste majorité de la population au profit des élites. En fin de comptes, le libéralisme du *Segundo Reinado* était conservateur et le catholicisme servait de moyen symbolique de sa légitimation. Le pouvoir de la monarchie fut propagé comme étant un principe général venant d'en-haut, tout en dépassant l'entendement humain et hiérarchisant la société. La religion du *Segundo Reinado* ne se calquait pas sur les principes, d'ailleurs chrétiens, d'égalité et de fraternité entre les hommes. Le catholicisme était la religion d'État et la séparation entre l'Eglise et l'État n'existait pas encore. Au contraire, l'Eglise constituait le bras droit qui soutenait la base du régime et visait à consolider le *statu quo* de l'Empire du Brésil.

⁴⁹ Ibid., p. 59.

⁵⁰ Florestan Fernandes apud ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento*, p. 59.

Donc, s'il fallait faire l'enjeu principal des années finales de la monarchie, nous dirions que c'est la contradiction qui existait au sein de l'élite impériale, divisée entre conservateurs et libéraux. Ces derniers contestaient le pouvoir centralisateur du régime et étaient en farveur d'une réforme politico-économique et sociale. Sous-entendu, la « Génération 70 » représente cette dislocation intra-élite, indépendamment de leur idéologie qui convergeait leur revendication contre le *statu quo* impérial. Elle était d'un aspect amplement national bien qu'elle fut très hétérogène. C'est un mouvement qui est comparable à celui de la *Geração 1870* ou *Geração de Coimbra* au Portugal qui a été opposé au gouvernement de D. Luis (1838-1889), de l'*Inteligentzia* en Russie qui a défié le tsarisme – ou encore, en Haïti, où le romantisme national a aussi fait naître divers mouvements de protestation en cette période : l'École patriotique (1860-1898), la Génération de la Ronde (1898-1915) et l'École indigéniste (1915-1946)⁵¹. Ainsi, étant un mouvement, à la fois intellectuelle et littéraire, il fit de l'indianisme un des premiers éléments constructeurs de l'identité brésilienne. Un grand nombre d'intellectuels ont, dès lors, entrepris d'édifier l'Indien et le Portugais comme base identitaire. Tel fut le cas de Sílvio Romero dans son idéalisation d'un type brésilien. Alors, comment conçoit-il cette prétendue identité du peuple brésilien ?

Sa construction du *genuíno brasileiro* est une critique formulée de toute indépendance littéraire et scientifique, comme l'atteste Sergio Buarque da Hollanda ;

Inscrevendo a atitude literária e intelectual numa portentosa construção, que tinha por ápice a sociologia, ele [Romero] desdenhou constantemente a atitude daqueles que, como José Veríssimo, por exemplo, se teriam preocupado em “obedecer, no estudo dos autores, ao critério puramente estético”. Para ele, as criações da inteligência e da imaginação eram partes integrantes de um todo, e nada representavam quando destacadas dele. Por isso mesmo convinha considerar, nestas criações, e principalmente através delas, o meio, as raças, os folclores, as tradições do país. E foi esse, em suma, o programa ambicioso que ele traçou para a elaboração de sua obra mestra⁵².

Sílvio Romero a élaboré une théorie à l'égard du Brésil avec l'acceptation du

⁵¹ Ultérieurement, plus précisément dans le deuxième chapitre, nous nous tâcherons de définir chacun de ces mouvements, en analysant leur essence par rapport à leur revendication respective.

⁵² Cité dans SCHNEIDER, Aberto Luiz. O Brasil de Sílvio Romero: uma leitura da população brasileira no final do século XIX. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 42, déc. 2011. Accessible en ligne: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/7982>. Consulté le 23 avril 2018.

métissage comme trait intrinsèque dans la formation de la nationalité brésilienne. Cela fonde même le pilier de son œuvre. Romero explique que le métissage aurait toujours été une expérience propre des Portugais, mais celui des Brésiliens constituerait quand même un cas plus complexe, car, en tant que valeur intrinsèque, il caractériserait le peuple brésilien. Il serait donc un élément constitutif et même un état d'âme ; c'est-à-dire, quand le Brésilien n'est pas métis par le sang, il l'est de par ses idées et sa nature. Romero résume que tous les Brésiliens partagent donc de l'état d'esprit métis, puisque, nous le répétons, « *todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias. Os operários deste facto inicial não são: o português, o negro, o mestiço, o índio, o meio físico e a imitação do estrangeiro* »⁵³. Cependant, influencé par les théories de son temps, il avoue qu'existerait un type d'homme qui serait « supérieur », car porteur de la civilisation. Quoi qu'il en soit, contrairement à Nina Rodrigues, le métissage de Sílvio Romero n'exerce une influence dégénérative sur l'individu, comme l'a préconisé, implicitement, Gobineau.

Dans son texte *Passe recibo: réplica a Teófilo Braga*⁵⁴, publié en 1904, Romero relève un positivisme spencérien. Ce petit ouvrage est une réponse faite à Teófilo Braga qui niait l'importance du métissage dans la culture brésilienne et accusait Sílvio Romero de faire de l'ethnologie une utilité personnelle. Selon Sílvio Romero, personne ne pourrait fuir de cette responsabilité qui est le résultat de tout un processus historique, une contingence de l'histoire. Dans quatre siècles, le pays aurait se doté d'une identité et d'une civilisation déjà brésilienne qui saurait fait progresser le pays.

Nós aqui aceitamos as condições e não fugimos as responsabilidades que a história nos criou. Podemos, no estudo imparcial, objetivo, que fazemos de nossas origens e procedências, em respeito à verdade científica, mostrar, confessar, aqui ou ali, alguma fraqueza, alguma falta de profundidade e originalidade; nem renegamos nossos pais, índios, africanos ou europeus, nem caímos mais na tolice, no preconceito, de pretender ocultar o enorme mestiçamento aqui operado em quatro séculos⁵⁵.

Il poursuit que seul un fanatique pourrait encore avoir l'inconscience et l'aveuglement de réduire les métis uniquement à une catégorie sans aucun lien direct dans la culture et dans la société brésilienne⁵⁶.

⁵³ ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*, p. 7.

⁵⁴ ROMERO, Sílvio. *Passe recibo: réplica a Teófilo Braga*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1904.

⁵⁵ ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*, p. 54.

⁵⁶ Ibid.

De cette façon, le métissage devient, chez Sílvio Romero, un instrument de civilisation – contrairement à Gobineau qui voyait dans ce processus la décadence des peuples –, d’où sa théorie du « *povo brasileiro* ». Celui-ci serait le prolongement sur le continent américain de la civilisation ibérique qui assimilait, de manière continue, les indiens, les noirs et leurs descendants. Selon lui, ces derniers seraient primitifs et resteraient dans leur stade de sauvages sans l’interaction avec les européens. Ainsi, personne ne pourrait contester que la civilisation du Brésil fût imprégnée d’un certain barbarisme. Le mélange entre les peuples serait, donc, l’élément civilisateur des « races inférieures » et il constituerait un progrès à mesure qu’il les intégrerait à la civilisation occidentale, étant à la base de la nationalité brésilienne. Ces « races inférieures » dans ses réflexions auraient donc besoin du concours de la « race supérieure » pour surpasser ce dernier stade d’atavisme et, ainsi, contribuer à construire cette identité à la brésilienne.

En dépit de l’admission, par Sílvio, de la hiérarchisation entre les peuples, à savoir, qu’il y a des peuples qui seraient supérieurs et ceux qui seraient inférieurs, cela ne l’a pas empêché de concevoir la nation selon la définition d’Ernest Renan, c’est-à-dire, elle n’est d’autre que la communion entre les races aboutissant à ce peuple qui consentit sur cet effort de vivre ensemble. Il n’y a donc pas de nation qui ne soit pas le fruit du mélange de différents peuples. Pour cela, sa réflexion se base sur deux piliers fondamentaux : le progrès par la civilisation et l’édification d’une nationalité à la brésilienne avec l’incorporation de tous les groupes ethniques historiques du pays.

De sa théorisation du brésilien typique, Sílvio Romero pense que le pays présente tous les atouts pour arriver à un aboutissement tel qu’il a perçu le langage brésilien, plus mélodieux et plus éloquent et d’une imagination plus foisonnante – surtout en comparaison avec le lusitain. Selon lui, le pays bénéficie des éléments que le Portugal comme pays colonisateur ne possède pas : un pays riche et vaste avec un climat plus varié, une population plus abondante et composée de groupes ethniques plus divers qui n’existent pas au Portugal⁵⁷.

Vraisemblablement, sa conception de nation s’inscrit bien dans les idées d’Ernest Renan, comme nous l’avons déjà dit. En fait, sa théorie du Brésil n’est pas encore un produit définitif comme il le sous-entend. C’est une nationalité peu prononcée de trois races sociologiquement diverses. L’authentique Brésilien ne serait constitué que quand il

⁵⁷ Ibid., p. 60.

y aura ce parfait « *crisol de raças* », donnant ainsi naissance au *genuino brasileiro*, à savoir, le métis en tant que formation historique aboutie du Brésilien. Alors, comment explique-t-il ce *genuino brasileiro* comme processus historique ? Sílvio Romero cherchait à élaborer l'idée d'une société européenne adaptable aux tropiques. Le croisement entre les races par la sélection naturelle saurait aider à garder la civilisation occidentale et l'intégration de l'européen quant au climat tropical. Selon lui, cela irait de soi avec la stagnation démographique de la population noire, la réduction systématique des peuples indiens et l'accélération de l'immigration européenne. En fait, Sílvio Romero a conçu, dans son imagination, une société sans les indigènes et sans les noirs ou les voyant comme étant assimilés, voire « dilués », par l'immigration européenne accentuée.

Celia Maria Marinho de Azevedo a analysé deux aspects de la thèse du *branqueamento* (blanchissement) de Sílvio Romero : la « nécessité » du côté du blanc et celle du côté du noir. L'africain aurait besoin de se croiser avec le blanc pour arriver à s'élever mentalement et, du sens inverse, à l'européen faudrait se croiser avec les deux races « inférieures » pour être plus adapté à cet habitat tropical qui lui est inaccoutumé. La *miscigenação* doit permettre par la suite, grâce à la sélection naturelle, la prédominance du blanc sur ces deux races et l'obtention d'une sorte de spécimen parfaitement adéquat aux conditions du continent sud-américain⁵⁸.

« *O Brasil não é, não deve ser, o Haiti* »⁵⁹. Il n'était pas question que le Brésil de Sílvio ait constitué une société en majorité noire comme l'est Haïti ; certainement pas, surtout à son époque qu'on croyait généralement à l'inaptitude des populations dites « de couleur » aux sociétés modernes, c'est-à-dire, celles à l'économie de marché en plein processus d'industrialisation. L'élite politique et intellectuelle était convaincue quant au désir de constituer une population idéale. Romero pouvait bien critiquer les immigrants allemands et italiens qui se sont installés dans des régions bien déterminées et étaient réticentes à l'immersion sociale et « raciale » – une attitude jugée réfractaire quant au processus de métissage au sein de la population par Sílvio Romero. Toutefois, il n'a pas caché son admiration pour les Allemands et les Anglais pour être des peuples supposément supérieurs aux Portugais qui, selon lui, n'ont jamais été capables de s'élever au niveau de l'aptitude de ces premiers peuples. Cependant, il y a une ambiguïté dans son

⁵⁸ AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 71-72.

⁵⁹ Sílvio Romero apud AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*, p. 70.

argumentation, car les Portugais ne pourraient être que bénéfiques pour les Brésiliens, dans le sens qu'ils seraient plus favorables en ce qui concerne la dynamique de la formation historique du *genuino brasileiro*. Mais, même éparpillés sur le territoire national, Allemands et Italiens participeraient, selon Romero, aussi à la constitution de la nouvelle nation.

La publication de *O alemanismo no sul do Brasil* exhibe sa sympathie vis-à-vis de l'allemand⁶⁰. Il décrit les bonnes qualités de la « race aryenne », tout en critiquant leur attitude d'être un groupe imperméable aux autres groupes et de s'entasser dans le sud du Brésil. Cela constituerait un défaut dans la construction de la nationalité brésilienne, contrairement aux États-Unis, où les colonies germaniques ou des Allemands individuels se sont installées et vite intégrées tant socialement que culturellement. Car là, si les pères ont continué à parler leur langue, leurs fils, au bout d'une ou deux générations, ne parlaient plus l'allemand. Installés dans le sud du Brésil, les immigrants allemands se sont constitués plus en tant que groupe réfractaire et fermé qu'assimilable aux autres groupes ethniques voisines⁶¹.

L'immigration est vue, aussi par Romero, comme la solution pour une aubaine afin de pallier le défaut d'un peuple « sémi-barbare ». Cependant, la portugaise serait toujours la meilleure car les Portugais ne se restreignent pas à s'installer dans une région spécifique du Brésil, en plus de s'accoupler plus promptement avec les deux autres races. Les Lusitains formeraient, pourtant, le groupe le plus sympathique à l'uniformisation du pays, ethniquement et culturellement ; en d'autres termes, le groupe qui serait pleinement favorable à l'identité brésilienne.

Se a nossa é uma nacionalidade luso-americana, e se ela quer continuar a ser o que é para ficar sendo alguma coisa, e não se pode conceber que não o deseje, porque esse monstruoso fato seria o único em toda a vida da humanidade: se não chegamos ainda a um tal grau de loucura que preferamos a nós mesmos os estrangeiros, isto é, os italianos e os alemães, que são os que emigram em massa e para pontos determinados e escolhidos do país; [...] nem o ideal de virmos a constituir um outro Haiti [...]: se tudo isto é a verdade irrefragável, não temos outros recursos senão apelar para um reforço do elemento português, já que os europeus de outras origens quaisquer não querem cá vir espalhar-se um pouco por toda a parte, e as duas procedências que nos enviam imigrantes, por nefastos erros da mais estúpida das políticas, foram

⁶⁰ ROMERO, Sílvio. *O alemanismo no sul do Brasil*. Accessible en ligne: <https://docslide.com.br/documents/o-alemanismo-no-sul-do-brasil-Sílvio-romero.html>. Consulté le 23 février 2018.

⁶¹ Ibid., p. 125.

perturbadamente aglomerados nas belas regiões do Sul, e são hoje um perigo permanente para a integridade da pátria⁶².

De son inquiétude de voir le pays se constituer en un nouvel Haïti, Romero voyait les récents immigrants européens, peu enclins à s'intégrer, comme une menace à la démographie et à l'intégrité territoriale, linguistique, culturelle et historique du pays. Cependant, il s'est montré moins perplexe quant aux immigrants italiens, car culturellement ils ne sont pas tellement éloignés des Portugais. La langue italienne se rapproche de la portugaise, et l'Italien et le Portugais partagent la religion catholique. Ainsi, à son avis, étant une nation latine, les Italiens seraient plus prédisposés à la *miscigenação* et mettraient moins en péril l'identité brésilienne.

A italianização de São Paulo, sendo um fenômeno menos extravagante, oferece muito menores perigos, por serem gentes latinas, que falam um idioma congênere, aproximado ao português, e destarte, se tornam mais assimiláveis, gentes de mais fraca resistência étnica, atenta a maior propensão que mostram em cruzar com os filhos da terra. O elemento germânico, superiormente dotado sob ponto de vista das qualidades étnicas, é demasiado diferente de seus vizinhos e concorrentes brasileiros que consideram inferiores a si, e a experiência tem provado que não se deixa assimilar e diluir pelas populações pátrias que o circundam⁶¹.

Dans ces écrits, une certaine sympathie est manifestée envers les noirs, dirions-nous envers les « races inférieures ». Mais, dans sa théorisation du *genuino brasileiro*, ces « races inférieures » ne sont qu'un phénomène transitoire, puisqu'elles ne seraient pas propices au progrès. Ainsi, nous dirions de cette conception de Romero que ces races se situent à un stade inférieur dans le processus d'évolution des peuples. Le processus historique de l'identité brésilienne permettrait l'assimilation de ces dernières dans les générations à venir. Toutefois, la construction du Brésilien typique est menacée par un certain embarras créé par des immigrants allemands et italiens, pour être réfractaires à cette identité. Mais cela n'a pas empêché son admiration pour ces peuples, bien qu'il voit dans les Portugais ceux qui seraient les plus favorables à ce processus identitaire. Les Africains et les Indiens sont là seulement pour aider les Européens à s'adapter aux conditions des tropiques, mais sont loin de faire partie de cette nation désirée par Sílvio Romero. Ici sa thèse du *genuino brasileiro* découle même du principe de la sélection

⁶² SCHNEIDER, Aberto Luiz. O Brasil de Sílvio Romero, p. 176-177.

naturelle par la lutte pour la vie :

A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir ao branco; mas que este, para essa mesma vitória, atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as duas outras raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: – de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a emigração européia!⁶³

La sélection naturelle, surtout moyennant l’immigration européenne, aiderait à la formation d’une société à l’instar des européennes, « pure et belle », sans la présence marquante des africains et des indiens. Le naturaliste français Georges-Louis de Buffon (1707-1788) a fait partie de ceux qui ont projeté une image plutôt négative de l’Amazonie et de l’Amérique en général. Une région d’où les hommes bels et bien-faits ne sont que chose rare, selon le français, vu que n’on trouverait ces types d’hommes que dans les régions tempérées de la planète qui sont habitées par des “peuples civilisés”. Les peuples non blancs seraient barbares et non-civilisés pour la raison que le climat ne leur aurait pas permis cette possibilité d’un dépassement de soi, c’est-à-dire, ne leur aurait pas prodigué l’envie de progresser. La philosophie positive de Jean-Jacques Rousseau suit cette même perspective, selon laquelle les peuples localisés dans les régions climatiques non tempérés auraient atteint ce stade que le philosophe français a appelé « état naturel », sans contact avec la civilisation et alors sans histoire. Buffon explique que la différence entre le continent européen et le continent américain résiderait même dans la nature ; l’Amérique, dans sa partie méridionale, est caractérisée par ce climat chaud et humide et habité par des insectes et des reptiles. L’homme américain, à son tour, serait soumis à cette nature qui le défait de tout sens moral, le plongeant dans l’ignorance et l’idolâtrie. En résumé, dans le croisement entre Portugais, Africains et Indigènes, le climat tropical serait le moyen responsable de ce caractère supposément naïf de la société brésilienne⁶⁴.

Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), auteur de *Les sélections sociales*⁶⁵,

⁶³ Sílvio Romero apud AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*, p. 71.

⁶⁴ Ce paragraphe s’appuie sur VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Campanhas das Letras, 1991, p. 22-26.

⁶⁵ LAPOUGE, Georges Vacher de. *Les sélections sociales*. Paris : Albert Fontemoing, 1896.

pensait que le métissage n'était pas recommandable et serait inaccompli « *desde que o seu efeito não é, de ordinário, nem feliz, geral, nem definitivo* »⁶⁶. Dans son ouvrage-phare, il ne fait pas de différence entre le métissage animal et celui de l'homme. Pour lui, il n'y a pas d'exception entre les animaux et les hommes ; les règles doivent être appliquées avec réciprocité. Le métissage humain serait un dégoût sans aucune responsabilité morale de perpétuer sa race. Les populations métisses ne pourraient en espérer un avenir possible, puisque condamnés à un éternel ressurgissement des différents – et, supposément, incompatibles – traits ancestraux. Alors, le croisement entre les races aurait ce caractère diminutif jusqu'à se rabaisser de nouveau au stade primitif. Selon Lapouge, c'est par ce processus qui s'est passé en Haïti où « *o elemento europeu está quase eliminado: os créoles não são mais que mestiços. A população do Haïti já voltou ao tipo negro* »⁶⁷. La nature agirait à son compte par des sélections sociales. Dans la même perspective, le Brésil suivrait peut-être ce même chemin dans trois à quatre siècles et deviendrait un pays composé uniquement de noirs⁶⁸. Sílvio Romero, contrairement à Georges Vacher de Lapouge, voyait dans le croisement des races une solution à double tranchant, à la fois un processus d'épuration et un élément civilisationnel.

1.2. Nina Rodrigues

Né à Vargem Grande, une petite localité de Maranhão, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), médecin, anthropologue et ethnologue, était avant tout l'un des premiers intellectuels brésiliens s'adonnant à l'étude de la culture afro-brésilienne. Diplômé en médecine à Rio de Janeiro en 1887, il devint enseignant à la Faculté de Médecine de Bahia en 1889. À juste titre, il est considéré comme le fondateur de l'anthropologie criminelle brésilienne. Rodrigues a été surtout influencé par les idées de l'italien Cesare Lombroso (1835-1909). Celui-ci revendiquait d'avoir découvert le type de criminel-né en publiant *L'homme criminel*⁶⁹, tout en se basant sur la phrénologie ou craniologie, à savoir, l'étude de la variation des caractères du crâne humain. Autre influence était celle du déterminisme biologique dans la criminalité selon Enrico Ferri (1856-1929) et Raffaele Garafalo (1851-1934). Ceux-ci partirent du déterminisme social, c'est-à-dire, le milieu

⁶⁶ PETRUCCELLI, José Luis. Doutrinas francesas e o pensamento racial brasileiro, 1870-1930. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 134-149, déc. 1996, p. 146.

⁶⁷ Ibid., p. 147.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ LOMBROSO, Cesare. *L'homme criminel*. Paris : Felix Alcan Édition, 1887.

social aurait une grande importance dans le devenir du criminel, dont insistait aussi l'école française dominée par les criminologues Jean-Gabriel de Tarde, Alexandre Lacassagne et Armand Corre, parmi d'autres. Nina Rodrigues a également contribué à la psychologie brésilienne, toujours dans la lignée des penseurs européens concepteurs de la « psychologie des foules », tels Gustave Le Bon, Scipio Sighele et Jean- Gabriel de Tarde. En tant que tel, il était un grand adepte du darwinisme social et du modèle polygéniste⁷⁰.

Raimundo Nina Rodrigues reste le pionnier de l'étude sur les Africains au Brésil et de la culture afro-brésilienne en tant que « question sociale ». D'une certaine manière, une mission lui a été conféré par Sílvio Romero, lorsque ce dernier a critiqué les intellectuels brésiliens de ne s'être aucunement consacrés à l'étude de l'Africain et de ses cultures, faisant référence au linguiste et africaniste allemand Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) qui est allé en Afrique du Sud avec le but précis d'étudier les Khoisan et les Bantu de la région. Sílvio Romero a déclaré :

C'est une honte pour la science du Brésil que n'ayons pas consacré aucun de nos travaux à l'étude des langues et des religions africaines. Quand nous voyons des hommes comme Bleek, se réfugier des dizaines au cœur de l'Afrique uniquement dans le but d'étudier une langue et recueillir des mythes, nous qui disposons chez nous du matériel et avons l'Afrique dans nos cuisines [...], nous n'avons pourtant rien produit dans ce domaine ! C'est un malheur⁷¹.

Cette critique a bien poussé Nina Rodrigues à s'intéresser à l'ethnologie. D'où son oeuvre *Os africanos no Brasil*. Outre cet ouvrage-phare, on peut citer les articles : *O animismo fetichista dos negros baianos*, publié en 1896, *Atavismo psíquico e paranoia*, en 1902, et *A paranoia nos negros*, en 1903. Même étant le pionnier des études systématiques sur les afro-brésiliennes, on ne peut pas s'en défaire que ces mêmes études se sont appuyées sur les théories raciales du XIX^{ème} siècle. C'est-à-dire, en dépit d'être l'initiateur de l'étude sur les afro-descendants du point de vue ethnologique, anthropologique et psychologique, les principaux travaux de Rodrigues tendent en leur essence à prouver l'infériorité du noir et de l'indien et à signaler une attitude pessimiste

⁷⁰ Informations tirées de la présentation à la réédition récente de l'ouvrage : RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil* [1905]. São Paulo: Madras, 2008.

⁷¹ Cité dans MARIN, Richard. Criminologie, racisme et ethnologie dans le Brésil de la Belle Époque. Un itinéraire de médecin : le cas Nina Rodrigues. *Bulletin du Centre d'Étude d'Histoire de la Médecine*, Toulouse, [s./n.] p. 35-40, 1997. Accessible en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00309962/document>. Consulté le 25 février 2018.

à l'égard de l'adaptabilité des métis en général. Pessimiste n'est peut-être pas le mot que nous devrions employer, car nous voyons mieux en sa conception des métis un concept très complexe qui mérite d'être pris dans toute sa relativité.

Ainsi, chez Nina Rodrigues, race et criminologie ont une relation étroite, car il conçoit la criminalité comme étant le résultat du métissage, voire la manifestation de la dégénérescence humaine. En 1899, il a publié l'article *Mestiçagem, degenerescência e crime*, qu'il déclare être une étude objective, présentant le métissage comme l'un des problèmes biologiques qui ont été toujours de toutes controverses. Il prétendait confirmer la dégénérescence humaine et la tendance des peuples dits inférieurs au crime. Dans la même optique de Gobineau, la notion de race est caractérisée chez lui par des descriptions biologiques de chaque groupe d'individus selon un phénotype général. C'est-à-dire, un ensemble des caractères apparents à un individu qui correspond à la réalisation de son génotype. Cela refoulait, évidemment, toute possibilité de penser l'individu dans sa personnalité à lui et, aussi, dans l'exercice de sa citoyenneté et du libre arbitre.

Pour Nina Rodrigues, il n'y a plus la nécessité de faire débat entre polyphylétiques et monophylétiques. Selon lui, il s'agirait d'une vieille discussion caduque, longtemps portée par l'anthropologie, la philosophie et la théologie. Selon lui, la psychologie morbide, qu'on appelle la psychopathologie, aurait permis ce dépassement. Il ne serait donc plus question de dire que les métis étaient eugénétiquement et socialement viables, mais, au contraire, qu'« ils constituaient des races abâtardies, inférieures, une décadence incapable et dégénérée »⁷². Ainsi, il relationait la présupposition de dégénérescence des peuples dits « inférieurs » à des conditions socio-psychiques, et le métissage serait lié à une relation de cause et effet, bref, de déterminisme social. Il considérerait donc le métis comme inviable physiquement, intellectuellement et moralement.

Sa démarche visait à lier des pathologies de troubles psychiques parmi les populations « de couleur » pour chercher à prouver la dégénérescence de ces populations considérées « inférieures » par rapport à la proportion élevée du crime chez ceux qui serait le résultat du croisement entre les « races » ou le produit des « races inférieures ». Pour Rodrigues, ces races inférieures seraient caractérisées par une impulsivité supposément innée et incurable.

⁷² RODRIGUES, Raimundo Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime* [1899]. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, p. 1151-1180, 2008, p. 1160. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000400014. Consulté le 25 février 2018.

Le métissage aurait donc été un phénomène réductible à la décadence des peuples. Le croisement entre les différentes « races » aurait provoqué l'« imparable », synonyme de décadence et de dégénérescence humaine. Les populations métisses ne feraient pas prévaloir forcément les qualités de la race supérieure due à son imperfectibilité, justement comme résultat du métissage. Nina Rodrigues a voulu lier les pathologies de troubles psychiques au développement de l'intelligence de l'homme. Pour lui, chaque « race » possède un ensemble de caractères qui leur est propre comme l'a été développée par Gustave Le Bon⁷³ et également par Arthur de Gobineau⁷⁴. Pourtant, il y aurait un agrégat d'éléments psychologiques observables chez tous les individus d'une même race. Selon Nina Rodrigues :

Le croisement des races aussi différentes, anthropologiquement, que le sont les races blanche, noire et rouge a donné un produit mal équilibré et faible en résistance et morale, ne pouvant se faire aux climats du Brésil ni aux conditions de la lutte des races supérieures⁷⁵.

C'est dans cette optique que le botaniste, zoologiste et géologue suisse Louis Agassiz (1807-1873) a succombé face à la nature exubérante de l'Amazonie, tout en voyant dans la constitution physique et morale des habitants de la région un problème majeur, car supposément corrompue par le climat tropical. Dans ses mots, il n'aurait jamais vu un tel phénomène et un tel mélange dégénératif et hybride entre les races. Selon Agassiz, il suffirait de venir au Brésil pour le constater :

Que qualquer um que duvide dos males da mistura de raça, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amalgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido deficiente em energia física e mental⁷⁶.

Gobineau, en mission officiel au Brésil en 1869 et 1870, ne mesurait pas non plus

⁷³ LE BON, Gustave. *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris : Félix Alcan, 1895. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/lois_psycho_evolution_peuples/lois_psy_evolution_peuples.html. Consulté le 2 mars 2018.

⁷⁴ GOBINEAU, Joseph Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races*.

⁷⁵ RODRIGUES, Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime*, p. 1122.

⁷⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo da miscigenação. Estudos avançados*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994, p. 137.

ses mots pour dépeindre la société brésilienne comme composée « *de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia* »⁷⁷. D'ailleurs, Agassiz et Gobineau ne sont que deux parmi tant d'autres auteurs qui ont déferlé leurs opinions concernant les habitants du Brésil à cette époque.

Le croisement, dans la pensée de Nina Rodrigues, d'une manière ou d'une autre, aboutirait à la dégénérescence qu'il redoutait dans la formation même de la nation brésilienne. La constitution physique et mentale du métis en tant que produit mixte n'apporterait pas quelque chose qui saurait conduire la nation vers le progrès et la civilisation. En raison du croisement, le métis exhiberait des qualités qui ferait de lui un être dégénéré. Se référant à Gustave Le Bon, il voyait dans les sociétés sud-américaines la preuve incontestable de la désastreuse influence sociale des métis, différent du journaliste irlandais Augustus Henry Keane (1833-1912) qui les présentait comme un avantage⁷⁸.

Il s'est développé alors un sentiment craintif par peur de voir une société de dégénérescence, comme l'explique Lilia Moritz Schwarz, selon laquelle, « *o espetáculo das raças* », le métissage, a créé une polémique entre les élites locales. D'un côté, cette polémique serait liée aux projets de nation dans la mesure où celle-ci était pensée en termes biologiques et, à partir de laquelle, s'espérait un avenir avec une population homogène. De l'autre côté, comme la notion de race se basait exclusivement sur la différence, la population noire, en tant que prototype du « différent », devenait un problème pour les hommes de science par rapport à l'évolutionnisme qui hiérarchisait les êtres humains dans une logique de progrès et de civilisation. Dans cette perspective, la dégénérescence de l'individu se résumait à une contagion psychologique, une menace progressive qui ne tarderait pas à contaminer toute la communauté.

Quant aux élites politiques adeptes des idées républicaines, le croisement ne saurait faire défaut puisque, pour elles, il s'agissait du chemin menant à la civilisation, au progrès et à l'homogénéité comme l'atteste le discours de João Baptista de Lacerda, en 1911, au Premier Congrès universel des Races à Londres. Nina Rodrigues restait, tout de même, pessimiste quant à l'avenir du Brésil, car il ne pouvait que l'imaginer comme une « nation dégénérée » qui ne présenterait pas les caractères requis de la civilisation européenne.

⁷⁷ Georges Raeders apud SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo da miscigenação*, p. 137.

⁷⁸ RODRIGUES, Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime*, p. 1180.

Néanmoins, Nina Rodrigues avoue que tous les métis ne seraient pas au même stade d'intelligence, étant donné que, parmi eux, il y aurait, malgré tout, la manifestation des qualités de la « race supérieure » ; mais, cela ne sous-entend pas qu'ils seraient viables sur le plan physique et moral. Il ne s'arrête pas seulement à une division raciale extérieure, mais il met aussi en exergue les différences qui existent à l'intérieur des races. Ainsi, outre cette simple division raciale qu'il propage, Rodrigues fait une division des métis en supérieur, dégénéré et ordinaire. Dépendamment du métis individuel, il se manifesterait donc un degré d'intelligence, soit d'homme supérieur, soit de dégénéré ou d'ordinaire. Le premier serait celui qui présente une santé mentale adéquate et pleinement capable de répondre à ses actes par devant la justice. C'est le type qui présenterait progressivement les caractéristiques de la race blanche. Le second, dégénéré, aurait une responsabilité pénale totale ou partielle, puisque ses capacités mentales et affectives seraient compromises. Enfin, l'homme ordinaire serait susceptible aux crimes et actions antisociales, sa responsabilité pénale serait atténuée par devant la justice. C'est le type qui serait proche à la race noire.

C'est-à-dire, n'étant pas un produit raffiné, les imperfections morales du métis pourraient surgir d'un moment à l'autre. C'est ce que Gustave Le Bon a appelé caractère héréditaire ou caractère génétique d'une race qu'il a théorisé, en 1895, dans *Psychologie des foules* et dans *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*⁷⁹. Il y aurait de l'invariabilité de caractères fondamentaux des races qui continueraient d'influencer l'individu. Selon ce principe, les caractères de la « race inférieure » s'avéraient permanents et se manifesteraient en dépit du croisement entre la « race supérieure » et la « race inférieure ». Le croisement n'altérerait donc pas l'atavisme qui existe chez « la race inférieure » et ferait défaut que ce soit sur le plan psychique, physique ou physiologique. Selon cette logique, le caractère héréditaire, étant un élément qui serait réductible à une « race », ne serait pas seulement lié à l'individu mais à la collectivité au sens plus large pour aboutir à ce qu'il appelle « caractère national », l'âme de la nation. Le métissage, essence même de la population brésilienne, représenterait dans ce cas l'irréparable, voire l'impossibilité d'accéder à la civilisation.

Le désordre psychique empêchant l'aboutissement du métis comme « produit

⁷⁹ LE BON, Gustave. *Psychologie des foules* [1895]. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1971. Accessible en ligne : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Consulté le 3 mars 2018.

achévé », serait à l'origine de sa tendance criminelle. Déjà, Gobineau, dans son essai, a prétendu déterminer les caractères respectifs de chaque « race ». Ainsi, sans grand étonnement, il a présenté la « race noire » comme étant dotée d'une obsession pour le crime, « qui ne tient peu à sa vie et à celle d'autrui ; il tue volontiers pour tuer »⁸⁰. C'est cette impulsivité qui serait la cause principale des crimes chez le métis, par la simple goutte de « sang du nègre » inoculée dans ses veines.

Comme on vient de le dire plus haut, Nina Rodrigues a eu le mérite d'avoir été l'un des rares intellectuels brésiliens à étudier les descendants afro-brésiliens de manière systématique et cela revient particulièrement à son ouvrage publié en 1905, *Os africanos no Brasil*. Certes, ce livre aborde les traditions et les valeurs partagées dans la culture africaine en général, mais, en même temps, il contient un autre discours qui voit dans cette même culture l'une des raisons de l'improbable adaptation des noirs à la civilisation occidentale. La population noire serait donc le malentendu de la société, leurs descendants – y compris les mulâtres – l'en seraient également à cause de la consanguinité. Des trois catégories raciales qui composent la société brésilienne, la noire serait le problème majeur qu'il fallait contenir avant que le pays ne sombre dans le désarroi complet de la dégénérescence⁸¹.

Selon Nina Rodrigues, l'anthropologue français Abel Hovelacque (1843-1896) avait déjà étudié avec rigueur scientifique tout ce qui a trait à l'« infériorité » des noirs. Ceux-ci seraient et appartiendraient à une autre phase de développement, puisque « *os negros africanos são nem melhores, nem piores do que os brancos, pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral* »⁸². Ainsi, la pensée de Rodrigues ne peut pas être qualifiée simplement de pessimiste, elle devrait être regardée avec un sens critique plus attentif. En fait, le développement de sa pensée est très complexe, équivoque et contradictoire et sollicite l'entendement le plus prudent que Filipe Monteiro a exploré dans sa thèse⁸³. Cependant, Nina Rodrigues est allé plus loin que Hovelacque – qui s'est restreint à signaler le développement intellectuel et moral stagné des noirs –, les accusant d'être responsables de l'infériorité de tout le peuple brésilien. Selon lui,

⁸⁰ GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, p. 196.

⁸¹ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil* [1905]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Sociais, 2010.

⁸² MONTEIRO, Filipe Pinto. “O racista vacilante”: *Nina Rodrigues sob a luz de seus estudos sobre multidões, religiosidade e antropologia (1880-1906)*. Thèse (Doctorat em Histoire des Sciences et de la Santé) – Fundação Oswaldo Cruz/Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. 2016.

⁸³ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*, p. 12.

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generos exageros dos seus turiferários, há de constituir um dos fatores da nossa inferioridade como povo.⁸⁴

L'argumentaire de Nina Rodrigues se réfère à l'Afrique en général et, aussi, à Haïti, concordant en cela avec Joseph Orgeas qui a écrit *La pathologie des races humaines*⁸⁵. L'idée principale de l'ouvrage d'Orgeas est qu'une « race » serait liée à un type de climat ou, d'une manière générale, à un habitat spécifique qui compromettrait toute adaptation possible à une autre race.

La constitution organique des Africains aurait donc été modelée par « l'habitat » physique et morale et se différencierait de celui des « races supérieures », ce qui ne permettrait pas leur adaptation à ces dernières. Nina Rodrigues, de son côté, s'accordait sur l'impossibilité absolue de civilisation des noirs justement à cause de leur constitution organique⁸⁶. Le climat, bien plus que la question culturelle et religieuse, est vu comme facteur décisif dans l'adaptation des différentes « races ». Comme conséquence, la « race noire » à jamais se pourrait défaire de ce caractère qui lui serait propre, faisant qu'elle serait dépourvue de toute possibilité d'adaptation à la civilisation occidentale. Rodrigues conclut que, quoiqu'elle puisse arriver à un certain niveau de la civilisation occidentale, elle ne serait jamais égale au blanc.⁸⁷

Conformément à cette logique, Nina Rodrigues a élaboré une hiérarchisation des métis. Il a conçu cette classification à partir de la variabilité des croisements existants, tout comme il a hiérarchisé les peuples européens et africains. Le type nommé « arioafrican » aurait pour rôle l'adaptation, voire l'acclimatation, des blancs dans les zones intertropicales du pays⁸⁸. C'est lui, dans l'entendement de Nina Rodrigues, le premier au rang de la population métisse du pays en matière de supériorité. Alors, ledit type *arioafricano* serait celui des *mulatos* (croisement de Portugais et Africain), l'eugénisme le plus viable et le groupe le plus nombreux qui domineraient les autres groupes « mixtes » intellectuellement. Ensuite, les *mamelucos* ou *caboclos* (Portugais et

⁸⁴ Ibid., p. 14-15.

⁸⁵ ORGEAS, Joseph. *La pathologie des races humaines et le problème de la colonisation : étude anthropologique et économique faite à la Guyane française*. Paris : Octave Doin, Éditeur, 1886. Accessible en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54241307/f8.image>. Consulté le 3 mars 2018.

⁸⁶ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, p. 289.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p. 291.

Indien), inférieures aux premiers, car jugés incapables de supporter la civilisation européenne, la refusant avec ténacité et fermeté⁸⁹. Puis, les *cafuzos* (Africain et Indien), ce croisement serait caractérisé par un eugénisme insuffisant et défaillant. Enfin, les *pardos* qui seraient issus d'un croisement complexe entre les trois races, nous dirions, le *melting pot* des différents types cités antérieurement. Selon Nina Rodrigues, c'est le type qui pourrait constituer l'identité même de la population métisse et de la civilisation brésilienne, mais qui exige que les trois races soient fondues de manière à favoriser un produit parfaitement eugénique. Mais, cela ne serait pas probable, puisqu'il y aurait le danger d'un déséquilibre mental et physique qui en résulterait :

É possível que se tenha suposto ser este o tipo futuro da nossa população. Não o cremos, entretanto. Tal resultado exigia que as três raças mães tomado uma parte igual na constituição da nossa população mestiça, o que não é verdade, e que todas desenvolvessem no cruzamento igual capacidade eugénica, o que pelo menos não é provável.⁹⁰

Pour ces raisons diverses, il ne pense pas à l'existence d'une identité qui serait propre à la population métisse brésilienne en raison de la pluralité des métis, car il ne s'agit pas d'un groupe ethnique unique. Toutefois, cela ne signifie pas que Rodrigues infirmerait que ce groupe pourrait constituer l'homogénéité de la population dans le futur.

Par ailleurs, pour retourner sur cette incapacité de civilisation de la race noire, Nina Rodrigues préssuppose que la civilisation égyptienne n'était pas africaine mais plutôt « blanche ». Il affirme, en indiquant les grandes réalisations qu'a connues l'Égypte, que les noirs n'auraient pas été capables d'arriver à de tels exploits. Et, quoique les noirs aient été en contact depuis bien longtemps avec les peuples civilisés, ils ne seraient pas arrivés à se civiliser eux-mêmes. Citant Sílvio Romero, il avance:

Não há exemplo de uma civilização negra. A unica civilização africana, a do Egípto, era branca do ramo cuchitosemita, e ainda hoje nos baixos relevos e antigas pinturas egípcias se nos deparam, ao lado dos belos brancos, os seus escravos negros com mesma fisionomia dos atuais pretos do Darfur [...]. A Africa esteve na mais remota antiguidade em contato com os egípcios, persas, gregos, romanos, fenícios, carios e arabes, e o negro nunca chegou a civilizar! há quatro séculos está em

⁸⁹ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 136.

contato com os modernos povos e continua nas trevas⁹¹.

L'autre fait important est que, lorsqu'il fait référence à la civilisation égyptienne comme blanche, il nie tout lien de celle-ci avec l'Afrique environnante. L'idée est claire dans l'analyse de Nina Rodrigues : il faut à tout prix admettre la formation d'une société blanche, sinon ce serait le chaos. Si cette société ne peut être blanche à part entière, alors vaut mieux qu'elle soit métisse. De ce fait, l'Africain peut « s'améliorer » par le frottement avec les éléments ethniques supérieurs, mais cela ne dit pas pour autant qu'il ne continue pas à appartenir à sa race⁹². Pour lui, Saint-Domingue (Haïti) a représenté l'exemple parfait où des « nègres » ont montré des qualités éminentes des « races supérieures ». Mais, après l'indépendance de Saint-Domingue, les noirs se seraient livrés à leurs propres dynamiques et n'auraient plus atteint le niveau organisationnel des sociétés modernes⁹³.

1.3. Euclides da Cunha

Euclides da Cunha (1866-1909) est un écrivain qui a su construire dans son œuvre l'image d'un Brésilien fort et robuste. Renvoyé de l'École militaire pour attitude insolente vis-à-vis du ministre de la guerre de Pedro II, cet orphelin d'un propriétaire terrien de Rio n'a repris ses études qu'après la proclamation de la République, en 1889, et obtenu son diplôme d'ingénieur. Il est devenu un grand contributeur à la littérature brésilienne. Parmi ses divers ouvrages publiés, *Os sertões* est celui qui dévoile le plus son talent. *Os sertões* est un mariage de disciplines ; il peut être considéré, à la fois, comme un ouvrage à caractère géologique, anthropologique, ethnologique et sociologique. L'ouvrage se réfère à la région de Canudos dans le nord-est du Brésil (Bahia). D'une manière générale, ce texte retrace la géologie et le milieu physique de l'arrière-pays aride, le *sertão baiano*, à travers l'étude du sol, de la flore, de la faune et du climat qui seraient des facteurs expliquant la précarité de l'homme dans le cycle constant de périodes sèches. Certainement, dans cette œuvre d'Euclides da Cunha, le chapitre *Homem* est notre priorité, car c'est là que l'auteur décrit un type d'homme fort qui est le *sertanejo*, une jonction de l'Européen et de l'indigène. En fait, l'indianisme a dominé la littérature

⁹¹ Silvio Romero apud RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011, p. 46-47. Accessible en ligne : <http://books.scielo.org/id/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>. Consulté le 3 mars 2018.

⁹² Ibid., p. 49.

⁹³ Ibid.

brésilienne au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.

Euclides da Cunha, théoriquement dans la même optique des deux auteurs présentés antérieurement, pense le *pardo* comme brésilien typique issu du mélange successif du *mulato*, du *curiboca* ou *mameluco*, du *cafuzo* et des « races pures » (blanc, noir, indigène). Les subcatégories mentionnées, encore loin de l'idée d'une unité de race, constituent l'expression de la progression successive des noirs et des indigènes. Selon l'auteur, le milieu physique et l'abolition du trafic des esclaves préverraient la victoire finale de la « race blanche », supposément plus nombreuse et plus forte sur les autres. Le noir se diluerait de plus en plus dans le *mulato* et le *caboclo* serait l'expression de l'extinction de l'indigène⁹⁴. Mais pour da Cunha, il ne s'est pas encore constitué un groupe ethnique uniforme. Il est arrivé même à exprimer un certain doute quant à la formation d'une ethnicité⁹⁵. La civilisation a un aspect *sine qua non*, et le destin du pays en dépendrait, quand il déclare que « *Estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos* »⁹⁶.

Euclides da Cunha met en relation le développement parallèle de deux « Brésils » différents, s'agissant de deux sociétés spécifiques avec des aptitudes tout à fait divergentes. La principale cause est l'existence des variations climatiques différentes de par les régions. C'est le côté naturalisme et déterminisme d'Euclides da Cunha ; le climat interviendrait dans le développement physique et mental de l'individu. Il présuppose une sorte d'idiosyncrasie au niveau de l'individu, c'est-à-dire, une manière d'être particulière à chaque individu qui l'amène à avoir un type de réaction ou de comportement qui lui est propre. Ce comportement serait le résultat de la variation climatique. Tel Euclides da Cunha le décrit, le milieu tropical altère certaines qualités de l'individu qui voit son développement se faire régressivement. Selon lui, aucune adaptation, qu'elle que soit, ne pourrait être bénéfique ; elle serait toujours faite de manière régressive, diminuant les qualités physiques et morales.

A seleção natural, em tal meio, opera-se à custa de compromissos graves com as funções centrais, do cérebro, numa progressão inversa prejudicialíssima entre o desenvolvimento intelectual e o físico, firmando inexoravelmente a vitória das expansões instintivas e

⁹⁴ CUNHA, Euclides da. *Os Sertões* [1902]. São Paulo : Três, 1984, p. 30. Accessible en ligne : <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>. Consulté le 4 mars 2018.

⁹⁵ Ibid.,

⁹⁶ Ibid.

visando o ideal de uma adaptação que tem, como conseqüências únicas, a máxima energia orgânica, a mínima fortaleza moral⁹⁷.

L'acclimatation aurait donc un effet préjudiciable, régressif jusqu'à l'extinction totale. Les divers groupes de la société présentent des caractères différents, même s'ils ont été, historiquement, objet d'une colonisation officielle identique. Toutefois, l'habitat inhospitalier du *sertão* serait à l'encontre de celui du littoral. Ainsi, la colonisation, conformément à la variation des espaces, n'aurait aucunement favorisé une identité uniforme à tout le pays.

C'est une complexité qui surgit dans l'imbroglio même des facteurs géographiques du pays. Loin du littoral, se manifesterait la décadence de la métropole et tous les vices d'une nationalité qui se dégrade de manière continue⁹⁸. Euclides da Cunha pense que cette complexité agirait sur la formation des races, perceptible par le fait indéniable qu'il y a des dissemblances entre le littoral et le *sertão* brésiliens. La mésologie serait donc à l'origine de l'absence d'un type anthropologique unique, en raison du fait que le littoral et le *sertão* présentent des disparités. Pour lui, il y a des réactions réciproques entre l'organisme et le milieu, existant une liaison présumée entre écologie et physiologie.

Comment Euclides da Cunha a-t-il retracé la formation sociétale sur le littoral et dans le *sertão* ? Encore en 1615, plus de cent ans après l'arrivée des Portugais au pays, les natifs auraient été toujours supérieurs en nombre, étant le total des Lusitains seulement trois mil pour toute la colonie. L'autre facteur important, c'est l'importation des esclaves venus d'Afrique qui ont été concentrés plus sur le littoral et très peu repartis dans le *sertão*. Les noirs ont joui de la réputation de bons travailleurs, tandis que les indiens se voyaient attribuer un statut de rebelles, voire d'inconstants. Aussi pour cela, selon da Cunha, sur le littoral s'est développé un métissage plutôt luso-africain, donnant naissance au mulâtre qui n'a pas été un phénomène nouveau, puisqu'il en existait déjà depuis le XV^{ème} siècle en métropole. En 1530, Lisbonne comptait plus de dix mil noirs qui étaient majoritaires à certains endroits⁹⁹. Par contre, le *sertão* aurait été plus favorable pour le croisement entre le Portugais et l'Indien dont le *mameluco* ou *curiboca* serait le résultat. L'extinction continue des indigènes serait en partie le résultat de ces croisements successifs entre les deux groupes ethniques.

⁹⁷ Ibid., p. 34.

⁹⁸ Ibid., p. 36.

⁹⁹ Ibid., p. 39.

L'isolement du *sertão*, bien loin du littoral, aurait conféré à ce métissage toute son originalité. Le climat contrasté, la sécheresse, les reliefs et les étendues désertiques seraient à l'origine même de cette nouvelle population métisse, un métissage bien différent des autres, s'étalant dans le subtropical brésilien, issu exclusivement du blanc lusitain et de n'importe quel aborigène *tapuia*. L'idiosyncrasie, l'action du milieu et les conditions de vie particulières auraient opéré chez cette population la sélection des caractères qui lui a permis la meilleure adaptation possible à cet environnement si contrasté. Ainsi, dans l'isolement se serait formé une « sous-race » qui s'est révélée originale, homogène et stable, robuste et résistante. Cependant, son niveau intellectuel serait resté intacte tel qu'il a été auparavant, donnant origine à ce paradoxe : le *sertanejo* est fort, mais il est « retardataire » ou même « rétrograde ». Néanmoins, dans la pensée d'Euclides da Cunha, ces termes ne sont pas l'équivalent de « dégénéré »¹⁰⁰. Pour lui, le *sertanejo* est un croisement uniforme et même logique qui justifie l'apparition d'un métis bien défini, voire complet.

Retardé que soit le *sertanejo*, son évolution psychique ne peut l'empêcher d'être une race achevée et forte, capable de se focaliser sur la civilisation, puisque Euclides da Cunha le voit plus comme un héritage conquis par la victoire de la civilisation occidentale qu'un hasard de l'histoire.

A sua evolução psíquica, por mais demorada que esteja destinada a ser, tem, agora, a garantia de um tipo fisicamente constituído e forte. Aquela raça cruzada surge autônoma e, de algum modo, original, transfigurando, pela própria combinação, todos os atributos herdados; de sorte que, despejada afinal da existência selvagem, pode alcançar a vida civilizada por isto mesmo que não a atingiu de repente¹⁰¹.

Euclides da Cunha faisait partie des intellectuels nationalistes et romantistes ancrés dans un discours progressiste. Pour cela, le *sertanejo* est tout le contraire de ce qui a été conçu comme fait irréductible en ce qui concerne le métissage, à savoir, que le croisement des races ne pouvait qu'engendrer un déséquilibre. Contrairement à Sílvio Romero, qui a imaginé le *pardo*, en tant que parfaite fusion des trois groupes ethniques, le plus favorable à une identité brésilienne, et de Nina Rodrigues, qui a présenté le *mulato* comme une catégorie supérieure par rapport aux autres, le *sertanejo* présente une morphologie

¹⁰⁰ Ibid., p. 47.

¹⁰¹ Ibid.

qu'Euclides a conçu, ayant comme fondement l'évolutionnisme qui l'a poussé à distinguer une race forte surgie loin du littoral. Telle est sa représentation d'une civilisation typiquement brésilienne. Le *sertanejo* décrit par Euclides da Cunha est, avant tout, quelqu'un fort qui a dû s'adapter à un environnement désenchanté qui aurait pu lui retirer tout son enthousiasme, mais qui est resté robuste malgré son apparence trompeuse et son éloignement de toute civilisation.

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. “Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas”¹⁰².

Sur les bases théoriques de son maître à penser la sociologie évolutionniste, l'historien et sociologue polonais Ludwig Gumplowicz (1839-1909)¹⁰³, Euclides da Cunha fait apparaître dans la description de la guerre des Canudos l'esquisse du *sertanejo* en tant qu'un fort, pratiquement le protagoniste de l'un des mythes fondateurs de la nation brésilienne. Gumplowicz, tel nous a rappelé José Francisco Alves, a formulé la théorie de la lutte raciale dans une conception naturaliste de l'évolution politique, les relations entre les races reflétant les caractéristiques de la lutte physique et économique¹⁰⁴. L'intellectuel polonais écrit, dans *Raça e estado*, que « *o segredo da evolução política e histórica cultural reside na variedade dos elementos populacionais, na luta das raças e na fusão eventual (...) do aglomerado de raças sai a nação* »¹⁰⁵.

Présent lors de la guerre des Canudos, un village dans la région du nord-est, fondé par le méssianiste Antonio Conselheiro, un chef religieux décrit comme un « gnostique rustre », qui a inquiété les autorités de la jeune république, da Cunha a présenté deux sociétés disparates : une dans le sud, « enroulé » dans la civilisation occidentale, et l'autre dans le nord, loin de toute civilisation. Au fur et à mesure que da Cunha met en exergue la différence existante entre deux régions, l'existence de deux « Brésils » avec deux

¹⁰² Ibid., p. 47-48.

¹⁰³ Peu connu aujourd'hui, mais beaucoup apprécié à son époque, Ludwig Gumplowicz est l'auteur du livre *La lutte entre les races*, selon lequel les conflits sociaux ont un arrière-plan racial. Euclides da Cunha suit cette démarche dans son oeuvre *Os sertões*. Voir GUMLOWICZ, Louis. *La lutte entre les races* : recherches sociologiques. Paris : Librairie Guillaumin et C.^{ie}, 1893. Accessible en ligne : https://archive.org/stream/bub_gb_JEQMAAAAYAAJ#page/n5. Consulté le 5 mai 2018.

¹⁰⁴ ALVES, José Francisco. *D'Os sertões como obra historiográfica*. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (Org.). *Estudos sobre a escrita da história*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 187.

¹⁰⁵ Ludwig Gumplowicz apud ALVES, José Francisco. *D'Os sertões como obra historiográfica*, p. 187.

civilisations, il souligne aussi le tenace dévouement des *sertanejos* qui n'ont pas pensé un instant à capituler, se montrant un peuple résistant. Le caractère sociologique de son œuvre, c'est-à-dire, l'insistance sur l'individu en tant que représentatif de sa société, faisait d'Antonio Conselheiro le produit naturel de la région dans laquelle il est né, a vécu et, enfin, fut tué.

Os sertões n'est pas seulement une description de deux sociétés disparates du point de vue de civilisation, mais constitue également une rupture, dans le sens que la civilisation ne prend pas toujours le dessus sur le primitif. C'est-à-dire, ceux qui se disent souvent civilisés, agissent inversement, on dirait, un renversement de perspective. C'est cette tournure qu'a pris *Os sertões* lorsque Euclides da Cunha, au fil de sa narration, parle de la guerre des Canudos. Il ne fait pas seulement admirer l'héroïsme des défenseurs des Canudos, mais dénonce surtout la barbarie « civilisée » des militaires qui égorgèrent de manière systématique tous les prisonniers, bien que ces derniers eussent supposément trois siècles de retard. Ce qui parut pour da Cunha une rupture est une autre perception de ce qui pourrait être civilisé. En d'autres termes, selon lui, les *sertanejos* se sont révélés bien moins barbares dans la guerre que l'armée républicaine censée être porteuse d'ordre et de progrès.

Selon l'opinion courante à l'époque, le métissage serait quelque chose de pernicieuse et le métis, par conséquent, un presque « déséquilibré ». Mais, pour da Cunha, sociologiquement parlant, Antonio Conselheiro est la représentation de sa race, à l'image du *sertanejo* qui se démarque des autres catégories de métissage existant dans le pays. La preuve y est quand il décrit l'héroïsme de défenseurs de *Canudos* dans un conflit mené jusqu'à l'épuisement complet de ses combattants. Les habitants de *Canudos* ont été conquis dans le sens littéral de l'expression, quand tombèrent ses ultimes défenseurs sans se rendre. Euclides da Cunha écrit:

Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História, resistiu até ao esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5 [de outubro de 1897], ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam ruidosamente cinco mil soldados¹⁰⁶.

Littéralement, le Brésil du *sertanejo* assurerait l'avenir du pays, pour avoir donné

¹⁰⁶ Ibid., p. 264.

preuve d'une civilisation qui est le reflet de cette symbiose entre le milieu environnemental et l'individu, en d'autres termes, de la triple symbiose « milieu » – « race » – « moment », travaillé par le sociologue et historien français Hippolyte Taine (1828-1893). Da Cunha définit un métissage d'un Brésil porteur d'avenir, en dépit de l'importance du concept de « race » dans la construction d'une nationalité brésilienne. Mais, son sens de positiviste et progressiste a pris le dessus. La teneur sous-entendue « dégénérative », souvent accordée aux métis, même n'étant pas prédominante dans son analyse, ce comme ce qui fut le cas de la majorité des intellectuels brésiliens durant le XIX^{ème} et au début de XX^{ème} siècle, le révèle. Conformément à ce qui pense Alberto Luiz Schneider, les auteurs européens et brésiliens qui étaient de cette tendance, ont associé l'abolition de l'esclavage et la venue de la république aux idées progressistes, modernisatrices et civilisatrices¹⁰⁷. Le discours scientifique s'est élevé à la création d'une nouveauté, d'une sorte de demiurge, d'authentique symbole d'une nouvelle forme de pensée, ajustée à la temporalité futuriste de la modernité du XIX^{ème} siècle et entièrement calqué sur les notions d'évolution et de progrès¹⁰⁸.

Euclides da Cunha a créé un Brésil qui présenterait les caractéristiques d'une civilisation authentique, purement brésilienne qui se chargerait du progrès du pays. *Os sertões* fait partie de cette riche littérature brésilienne durant cette période, et est pour certains une œuvre fictive au côté d'autres œuvres d'auteurs remarquables, dont Mário de Andrade et José de Alencar sont des exemples, parmi tant d'autres. Il s'agit d'une littérature brésilienne à la quête d'une identité nationale. Dépendamment du champ de pensée, le livre-phare de da Cunha est considéré comme une œuvre historique, sociologique ou purement journalistique. Toutefois, de notre point de vue, il s'agit d'une œuvre ouverte à diverses interprétations, ayant le *sertanejo* au centre.

La littérature brésilienne à cette époque cultivait l'idéalisation de l'indien comme l'âme ou la base de la nationalité brésilienne dans une société imitant les sociétés européennes et se voulant européenne, mais qui souffrait d'être métissé et exotique. Ainsi, pour conclure, en accord avec Afrânio Coutinho, il est important de signaler que le livre a contribué à faire le Brésil plus compréhensible, même sous l'optique de marier la

¹⁰⁷ SCHNEIDER, Alberto Luiz. Pensamento social e linguagem n' *Os sertões* de Euclides da Cunha: Entre a ciência europeia e a experiência sertaneja. *Caderno de História da Ciência*, São Paulo, v. 1, p. 1-100, 2014, p. 5.

¹⁰⁸ Ibid.

civilisation européenne à l'exotisme brésilienne¹⁰⁹.

1.4. José Veríssimo

José Veríssimo Dias de Mattos est, avec Sílvio Romero et Euclides da Cunha, furent de ceux qui définirent la viabilité du croisement entre les races. Originaire d'Óbidos, une ville dans l'ouest de l'État du Pará, en 1857, il a fait ses premières études à Manaus et à Belém. Parti pour Rio de Janeiro chez son oncle Antônio Veríssimo de Mattos, à l'âge de 12 ans, il a fréquenté les collèges Pedro II et Victória et, plus tard, l'*Escola Central* qui est aujourd'hui l'*Escola Polytechnica*. De retour à Belém, à l'âge de 19 ans, Veríssimo a exercé ses premières activités littéraires dans le journal *O Liberal do Pará*, où il a publié des textes critiques et littéraires et a collaboré également avec d'autres publications sur la région. Il n'était pas seulement en train d'entamer une carrière journalistique, il était aussi un grand promoteur de l'éducation en générale. Son livre *Educação Nacional* en est la preuve. José Veríssimo croyait à l'action pédagogique comme moyen de catalyser le changement social. Son effort de mettre en œuvre ses principales idées lui a valu la nomination de directeur de l'instruction publique de l'État du Pará en 1890, juste après l'instauration du régime républicain. Il est auteur de divers ouvrages, dont l'article publié en 1887, intitulé *As populações indígenas e mestiças da Amazonia* qui est celui qui nous concerne dans notre analyse, car il renferme ses principales idées dans le cadre du débat autour de l'identité brésilienne¹¹⁰. Aussi pour Veríssimo, le métissage est constitutif pour l'identité du pays. Cependant, certains éléments de ce métissage en seraient l'obstacle au progrès et à la civilisation telle qu'elle fut vue par lui.

Comme souligné par Sônia Maria da Silva Araújo, José Veríssimo a fait partie de cette génération de penseurs que vivaient le processus de transition politique de l'Empire à la République, un modèle politique, philosophique et sociologique importé de l'Europe et des États-Unis d'Amérique. De ce modèle prévalaient les interprétations libérales, positivistes et évolutionnistes du monde et des sociétés humaines¹¹¹. En d'autres termes, la pensée de José Veríssimo est inscrite dans les différentes théories qui se sont mises à

¹⁰⁹ COUTINHO, Afrânio. *Euclides, Capistrano e Araripe*. Rio de Janeiro: MEC, 1959, p. 5-15.

¹¹⁰ VERÍSSIMO, José Mattos de. *As populações indígenas e mestiças da Amazonia*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo L, parte 1, p. 295-390, 1887. Accessible en ligne : http://biblio.etnolinguistica.org/Verissimo_1887_populacoes. Consulté le 23 avril 2018.

¹¹¹ ARAUJO, Sônia Maria da Silva. *Educação republicana sob a ótica de José Veríssimo*. *Educar em revista*, Curitiba, n. 2 (numéro spécial), p. 303-318, 2010. Accessible en ligne: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602010000500019&lng=en&nrm=iso. Consulté le 19 mai 2018.

penser les sociétés humaines dans les dernières décennies du XIX^{ème} siècle. Dans la même perspective de Sílvio Romero et d'Euclides da Cunha, Veríssimo est un régionaliste qui a une considération accentuée envers l'indigène, le *brasilio-guarani*, et peu de l'africain. En fait, l'Amazonie brésilienne historiquement n'a pas été peuplée massivement par des esclaves africains, en comparaison au nord-est du pays. Pour cela, dans le cœur de l'Amazonie se serait développé un métissage plus accentué entre l'Européen et l'indigène, dont le résultat José Veríssimo nomme *mameluco* ou *curiboca*. Il arrive à créer l'idée d'un *gentio do Brasil*, habitant, surtout, la vaste Amazonie et qui aurait une civilisation plus parfaite du reste des tribus amérindiennes éparpillées de par la région¹¹².

Cependant, les idées de José verissimo, sur la longue durée, ne nous permettent pas de le qualifier comme positiviste. Le fait qu'il appartenait à cette génération qu'est la génération 1870 nous fait soulever ce soupçon de lui d'un intellectuel engagé et très patriotique. Dans ses premiers écrits, sa vision paraît embrasser le positivisme comme l'attester son œuvre *As populações indígenas e mestiças da Amazonia*, par la suite, s'est rallié vers une pensée de plus en plus critique vis-à-vis du positivisme. La dernière paragraphe de la conclusion de *A Educação Nacional*¹¹³, ce livre qui débattre de manière ample « ce manque absolue » d'éducation nationale à certains groupes de la société et qui réclamerait un sentiment patriotisme de ces compatriotes, aurait exposé à notre avis sa distance critique. Lorsqu'il se déclare être un penseur libre et dénoué de toute religion, de toute philosophie et de toute appartenance politique et aurait été déterminé à servir que sa patrie par sa bonne volonté¹¹⁴. En tout cas, sa distance critique vis-à-vis du positivisme aurait été faite progressivement si l'on veut croire Francisco Prisco (1874- ?) dans sa biographie de José Verissimo¹¹⁵. Ce dernier était d'abord préoccupé à donner un teneur à caractère national à ses écrits. Ainsi, il s'agissait justement d'établir ce bémol de la conception de l'auteur du positivisme.

Alors bien que considéré, dès les premiers moments de la diffusion des théories raciales au Brésil, comme étant inférieur, avec la tendance indianiste, l'indien venait à être valorisé par les penseurs de l'empire brésilien, comme on l'a déjà signalé. L'indien,

¹¹² Ibid., p. 305-308.

¹¹³ VERÍSSIMO, José Mattos de. *A educação nacional*. Rio de Janeiro, segunda edição. Livraria Francisco Alves, 1906. Accessible en ligne : <https://archive.org/details/aeducaonacional00vergoog/page/n11> Consulté le 23 avril 2018.

¹¹⁴ Ibid. p. 206.

¹¹⁵ PRISCO, Francisco anpuh SALLES, Vicente. José Veríssimo e a modernidade. *Revista Tucunduba*, No 2, p. 62, 2011. Accessible en Ligne: <http://revistaelectronica.ufpa.br/index.php/tucunduba/article/view/206/108>. Consulté le 23 avril 2019.

y compris toutes ses valeurs, fut conçu comme étant à la base de la genèse de la nationalité brésilienne. Certainement, les indigènes sont des natifs de cette terre, toutefois l’alliance luso-tupi s’est avérée être le premier élément d’une nationalité en construction. Le *tupi*, synonyme de l’indien docile – différent du *tapuia*, qui serait l’indien sauvage –, représenterait la matrice de cette nationalité.

Durant la colonisation portugaise, une politique assimilationniste et répressive a été appliquée. Tandis que les religieux et quelques fonctionnaires de la Couronne plaidaient pour la méthode de « *catequese e civilização* » des indiens, les colons insistaient sur l’exploitation d’eux comme main-d’œuvre. John Monteiro nous fait remarquer que le processus de construction de l’identité brésilienne s’est fait dans un contexte d’acceptation et de refus de l’indigène. Pour cette raison, les théories raciales maintiennent l’opposition entre indiens assimilables et ceux supposément récalcitrants¹¹⁶.

L’autre aspect qu’il souligne est, qu’après le processus lent de l’abolition de l’esclavage, l’historiographie brésilienne naissante formulait un discours selon lequel les indiens n’auraient contribué que marginalement à la formation économique du pays. Malgré cela, on pensait à substituer la main-d’œuvre noire par celle des indigènes sous l’empire brésilienne ; il en allait de soi également sous la république. Mais, à l’image des théories raciales, les indigènes avaient ce même statut d’infériorité par rapport aux noirs. Pour cela, on cherchait à les civiliser et utiliser comme travailleurs¹¹⁷. Nonobstant, malgré cette connotation négative que l’on attribuait à l’indien, son métissage avec le blanc se constituait pour définir la nation brésilienne. D’après Monteiro:

Para uma vertente do pensamento imperial, apoiando-se na literatura científica de origem europeia sobre “raças antropológicas” e “raças históricas”, uma enorme gama de atributos positivos das “raças” nativas concorria, através da mestiçagem, para a formação do povo brasileiro, dando um caráter específico a esta nação¹¹⁸.

José Veríssimo ne s’est fait pas attendre, dès les premières pages de son texte, pour exhiber sa vision vis-à-vis du mélange ethnique qui, dans l’avenir, devrait assurer une

¹¹⁶ MONTEIRO, John Manuel. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 17. Accessible en ligne: <http://books.scielo.org/id/djnty/epub/maio-9788575415177.epub>. Consulté le 25 avril 2018.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., p. 18.

civilisation menant vers le progrès. Même se référant à l'Amazonie, particulièrement aux États du Pará et de l'Amazonas, comme le bastion de cette civilisation et garant de ce progrès, Veríssimo prétend comprendre la nationalité et l'identité brésilienne en général. Il insinue cela de manière plus ample quand il affirme que l'Amérique est l'endroit où se réunit presque tous les peuples du monde et que le Brésil doit consolider son identité à partir de l'unité ethnique que va offrir le mélange de ces peuples. Selon lui, il s'agit d'un processus historique par lequel le pays arriverait, enfin, à la civilisation et au progrès.

A América é o vastíssimo cadinho em que se fundem hoje as diversas raças e gentes do globo. Porventura sua missão histórica é dar, servindo de campo para o cruzamento de tôdas elas, unidade étnica à humanidade, e, portanto, nova face às sociedades que hão de viver no futuro¹¹⁹.

S'il est optimiste quant au brassage des différents groupes ethniques, le métissage est, pour lui, aussi une forme de « nettoyage ethnique », car dans sa conception un *mameluco* aurait encore toute possibilité de se rapprocher des caractéristiques tant voulus de la race blanche en se procréant, à son tour, avec une personne d'origine européenne¹²⁰. Il voit dans ce croisement l'eugénisme parfaite qui conférerait une homogénéité ethnique à long terme. Le noir occupe peu de place dans sa pensée, une fois que ce dernier est considéré inférieur à l'indien. En outre, pour Veríssimo, la faible présence de noirs en Amazonie présenterait un avantage ethnique.

Le déterminisme est marquant chez José Veríssimo. Ainsi, les descendants du *tapuio* – le métis avec une prépondérance d'héritage indigène, plus que le *mameluco* –, au contact avec la civilisation européenne, s'adapteraient à celle-ci plus qu'au mode de vie de leurs ascendants amérindiens. En fait, au contact avec la civilisation, ou plutôt avec les porteurs de celle-ci, dans les tropiques, même les caractères physiques des *tapuios* se modifieraient, leur permettant un éloignement biologique, au moins aux descendants, du phénotype indigène. Veríssimo considère cela comme un pas vers le perfectionnement, l'amélioration de l'espèce. « *O prognatismo maxilar, a obliquidade dos olhos, a falta de pellos no corpo e na barba, só aparecem como casos de atavismo; são muitos, mas não são regra geral* »¹²¹. Ce perfectionnement ne surgirait pas du premier croisement du

¹¹⁹ VERÍSSIMO, José. *As populações indígenas e mestiças da Amazonia*, p. 295.

¹²⁰ Ibid., p. 299.

¹²¹ Ibid., p. 300.

tapuio avec l'Européen, mais plutôt aux croisements successifs. José Veríssimo voit ce perfectionnement au niveau de la deuxième et troisième génération qui serait le *curiboca*.

[...] se não há evidente supremacia da raça branca, como às vezes sucede, os sinais externos são os do *tapuio*, com diferenças insignificantes [...]. No segundo ou terceiro grau, no verdadeiro *mameluco* de todo o mundo, já a diferença é apreciável, falta apenas à estátua a última demão [...]. Por uma regressão ao tipo primitivo, ainda aparecem em alguns indivíduos sinais do índio, no prognatismo das maxilas, na falta quase completa de barba, no achatamento da fronte, da mesma maneira que noutros, em que predominou o tipo branco, aparecem olhos azuis, cabelos alourados, nariz aquilino etc. É de notar, porém, que estes indícios são mais raros do que aquelas¹²².

Du point de vue de la civilisation, les indiens seraient à un stade plus ou moins civilisé, c'est-à-dire sémi-civilisé. José Veríssimo fait une liaison entre le processus colonisateur et le comportement supposément immoral des indiens. Si, d'un côté, il pense que les colonisateurs ont profité de leur position géostratégique en Europe, il remarque qu'il s'agissait d'une nation intellectuellement en retard. Surtout, la présence de la classe ecclésiastique et la situation géographique favorable de leur pays auraient poussé les Portugais à entreprendre des prouesses incomparables parmi les pays civilisés. Quant aux indigènes, ils auraient été dénaturés par les vices et les ambitions des immigrants portugais de bas niveau, avides de s'enrichir dans la colonie. Les indiens n'auraient pas été des dégradés avant l'arrivée des Européens. José Veríssimo défend les indigènes qui, selon lui, avant le contact avec les Lusitains, auraient eu un degré civilisationnel plus élevé qu'après l'installation de ces derniers. Néanmoins, encore selon lui, la « race inférieure » avait besoin de la moralité de celle du blanc, sauf que cette moralité ne devait pas venir de n'importe quelle catégorie sociale de la race blanche.

La décadence de l'indigène résiderait donc dans la colonisation portugaise qui n'a pas su garantir l'éducation de ces derniers, surtout par une catéchisation trop superficielle. Au contraire, la colonisation n'aurait fait qu'altérer tout ce qu'il y avait de vitalité dans les peuples natifs. Le catholicisme aurait raté, par un esprit trop monastique et rigoureux, sa mission première d'éduquer « une race sauvage » et de la préparer à la civilisation¹²³. Cela aurait porté préjudice à ces peuplades et compromis sa marche vers la civilisation. Ainsi, de cette perspective, nous pensons que la pensée émise par José Veríssimo dans

¹²² Ibid., p. 300-301.

¹²³ Ibid., p. 305.

son ouvrage tiennent plus à un aspect plutôt éducatif, voire pédagogique, sans pour autant négliger son côté racialisé.

D'un autre côté, José Veríssimo n'a pas misé seulement sur le processus de la colonisation, qu'il croyait être la cause retardataire chez les peuples indigènes, mais, étant un déterministe, il établit aussi une liaison entre l'environnement et l'individu. C'est-à-dire, la population indigène serait le reflet de la nature exubérante qui agirait sur le caractère du *tapuio*, lui garantissant une hospitalité répercutante et marquant sa civilisation. La morosité de la population indigène serait donc le résultat de l'influence de l'environnement tropical, qui n'encouragerait aucun effort physique de la part de l'indien, mais, au contraire, qui l'altérerait. Le milieu environnemental expliquerait donc l'indolence de l'indien, l'impression d'être dans un « jardin d'Éden », loin de tout ce qui pourrait solliciter l'acharnement dans le travail. En quelque sorte, la nature procurerait à l'indien tout ce dont il a besoin dans cette immense forêt, qui lui conférerait cet écoeurement, cette répulsion pour le travail. Selon José Veríssimo, cette mode de vie, faite de modestie et d'apathie de la part de l'indien, serait, en partie, due à l'habitat physique où il est installé.

Se desadoram o trabalho é antes por desprezarem-lhe os proventos que por preguiça sómente. A copia de rios infinitamente piscoses, a enormidade das florestas repletas de caça e a terra riquissima de produtos uteis de toda especie, ayi estão senão justificando, pelo menos explicando a sua indolencia, e offerecendo-lhes com o minimo de trabalho possivel, o alimento quo os sustenta, a casa que os agasalha e até a roupa que os veste , embora – o que pouco lhes importa – a comida seja de má qualidade, a casa desconchegada e a roupa pouca e ruim¹²⁴.

Tout paraît facile au *tapuio*, ce qui ne le procure nul envie de surpasser cette nature sauvage qui ne lui permet pas d'évoluer. En d'autres termes, le métissage entre le *tapuio* et le colonisateur aurait conféré au *mameluco*, que José Veríssimo appelle son *verdadeiro filho*, les défauts des deux races, surtout du colonisateur mal éduqué et du natif resté, avant tout, un sauvage¹²⁵. José Veríssimo est assez contradictoire dans ses argumentations, car le colonisateur est celui qui manquait de civiliser les indigènes et, de la même manière, c'est celui qui les a dépravés, les rabaisant à un niveau civilisationnel inférieur qu'ils n'ont jamais connu avant. Puisque, selon l'auteur, le Portugal n'avait

¹²⁴ Ibid., p. 311.

¹²⁵ Ibid., p. 307.

envoyé que sa racaille sociale pour civiliser et coloniser le Brésil.

Le *mameluco*, croisement du *brasilio-guarani* et de l'Européen serait l'identité par excellence du brésilien. Son ascendant, le *brasilio-guarani* peut être dégradé, mais son descendant serait la preuve incontestable qui marquerait la supériorité intellectuelle des métis qui habitent l'Amazonie par rapport au reste du pays. Vu que le « sang » du blanc devrait le hausser moralement, le *mameluco* serait ce développement intellectuel qui tend vers le progrès matériel. Cette idée de nationalité dont parle José Veríssimo n'est pas seulement ce croisement entre l'Européen et l'indigène, mais est également cette symbiose culturelle des diverses groupes ethniques constituants de la nation brésilienne. Selon lui, c'est cela qui ferait l'originalité de ce peuple. À rigueur, il n'y aurait ni Portugais, ni ce qu'il appelle *brasilio-guarani*, ni Africain. Ce peuple relativement homogène serait tout simplement une colonie européenne émancipée politiquement, un facteur important qui ne devrait pas être oublié dans la constitution de la nation brésilienne¹²⁶. Par ailleurs, il croit que c'est « *um resultado total, uma homogeneidade que falta sem duvida a grande republica norte-mericana, o que nos assegura um movimento social mais lento, é verdade, porém mais firme* »¹²⁷, faisant comparaison du caractère ethnique entre la société brésilienne et la société américaine.

Le *tapuio* est dégradé, mais n'est pas responsable de la dégradation moral des Brésiliens en tant que peuple. S'il y a une possible dégradation morale, son origine serait à chercher de l'autre côté de l'Atlantique ou, du moins, chez les esclaves noirs qui ont été transportés de l'Afrique. D'ailleurs, l'Africain est concerné par ce paradoxe chez José Veríssimo. Surtout, l'Africain est celui qui serait responsable de la dégradation morale de cette société, quoiqu'il ait été celui qui a favorisé le développement matériel du pays. Cependant, la richesse culturelle et matérielle du pays, due à sa grande diversité raciale, ethnique, religieuse et linguistique, permettrait au Brésil de surpasser même le Portugal du point de vue moral. Cette nationalité, que José Veríssimo construit, en dépend au fur et à mesure que le pays acquiera de l'importance dans la politique et la civilisation occidentale¹²⁸. Cela fait suite logique lorsqu'il déclare dans les premiers paragraphes de l'article où il signale que, en raison de leur infériorité en nombre, comparativement aux autres nations, les Portugais ne pouvaient vraiment coloniser un pays si vaste comme le Brésil. C'est dans ce sens que Veríssimo présume qu'autant que le pays est plus riche

¹²⁶ Ibid., p. 316.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 319.

ethnographiquement, c'est autant qu'il aura une civilisation grandissante dans l'avenir.

Par ailleurs, selon l'auteur, l'immigration pourrait aider à la constitution de cette grande civilisation en formation, car il interprète le peuplement comme progrès et civilisation dans la région amazonienne. Pour que l'Amazonie soit bénéficiaire d'une civilisation morale et matérielle, l'Europe occidentale en serait une excellente source de peuplement par un apport accru de « sang neuf », venant des Européens qu'il considère porteurs d'une volonté rationalisante. Cependant, loin des rebours de leur société que les Portugais auraient envoyés pour accomplir la mission qui était la colonisation, le rôle de ces Européens serait de civiliser et d'éduquer le peuple de façon plus systématique. Par rapport à cette option en faveur de l'immigration européenne, il faudrait donc aux métis et aux indiens de s'intégrer plus rapidement dans le monde des civilisés. Pour ainsi dire, l'homogénéité se construirait et se rapprocherait graduellement de l'ethnicité blanche.

La conclusion de l'étude de Veríssimo est plutôt objective, car il relativise la dégradation que, néanmoins, lui-même attribua à la population métissée de sa province natale, le Pará. Il concorde avec Louis Agassiz quant à sa critique du mode de vie de la population amazonienne traditionnelle, plongée supposément dans le plus grand manque d'hygiène et dans l'insalubrité. Cependant, Veríssimo ne croit pas que le métissage soit un phénomène négatif. Toutefois, le milieu et les conditions sociales, politiques et religieuses dans lesquelles les races se sont mélangées, auraient porté préjudice et seraient responsables de ce regrettable état du pays¹²⁹. C'est-à-dire, ce n'est pas le croisement en soi qui est dégradant, mais plutôt le milieu physique et social dans lequel s'est développée cette population. De la même manière qu'Agassiz, José Veríssimo voit aussi l'adaptation de la population blanche à l'Amazonie non pas comme une faculté innée, mais comme l'influence du milieu tropical et de la race dite « inférieure ». Selon lui, le sang de l'indigène prédomine plus chez ces races métissées que le sang portugais qui subissent l'influence du milieu¹³⁰.

Par contre, José Veríssimo ne voit pas en la civilisation une panacée. Quelque soit la force d'une civilisation, elle ne serait pas transmissible par le simple contact avec l'homme. Au fait, il s'agirait de quelque chose qui s'établit sur une longue période, en d'autres termes, un processus qui est lent.

¹²⁹ Ibid., p. 387.

¹³⁰ Ibid.

É opinião nossa – humilde como individualidade que a emite – que a catechese, por si só, é impotente para civilisar o selvagem. Por maior que seja a força da civilização, ella nunca se impõe a um selvagem pelo unico contacto de um homem, por mais autoridade e eloquente que seja a sua voz e attrahente a sua doutrina. Com o quanto a perfectibilidade humana seja um dogma que aceitamos e proclamamos, não cremos que a barbaria de séculos, a barbaria tradicional possa ser substituida pela civilização, em um dia, em um anno, em annos e longe até, nem pelos missionarios, nem pelo interprete, nem pela colonia militar¹³¹.

Paradoxalement, chez José Verissimo, l'indien civilisé est vu comme un individu sans coutumes, sans traditions, bref, un homme à demi dégradé. Par contre, le croisement serait capable d'apporter quelque chose de positive à sa condition. Selon José Verissimo, dans la logique du philosophe et historien français Jules Michelet (1798-1874), le genre humain ne pourrait être amélioré que par l'amour et seul le croisement entre les races offrirait cette possibilité. Le métissage, le mélange de civilisations apparemment opposées, n'amenerait qu'à la liberté et ne pourrait être qu'un gain. La fusion des races serait donc l'héraut de la nationalité brésilienne. Verissimo caractérise cette fusion comme *comunhão brasileira*, la naissance d'une race qui lui paraît être condamnée à vivre et à mourir dans les immenses forêts et les *sertões*. Dans ce contexte, il convient de citer Jules Michelet qui a dit, « *la France n'est point comme l'Allemagne, c'est notre nation, donc, notre nation fonctionne en aspirant les races et en faisant d'elles de la France* »¹³².

Pour José Verissimo, aussi, la nation serait une juxtaposition de races. Explicitement, la fusion des races conduirait à l'amélioration des Brésiliens en tant que nation. Seuls les croisements entre les races pourraient amener, non pas à civiliser l'indien dans le sens accompli du mot, mais à le rendre intégré et utile dans l'ensemble de la société. Dans la même logique, les adeptes du positivisme insistaient sur cette condition *sine qua non*, à savoir, la nécessité d'une race « forte », prête à se croiser avec la « race inférieure » dans un milieu adéquat ou, pour paraphraser Verissimo, très intéressé à une éducation systématique et moderne, « *em um meio educador* »¹³³.

« *O que ha a fazer para arrancar as raças cruzadas do Pará ao abatimento em que jazem?* » se questionne t-il, mais sa réponse reste perplexe. L'immigration massive des

¹³¹ Ibid.

¹³² RÉTAT, Claude. Jules Michelet, l'idéologie du vivant. *Romantisme – Revue du dix-neuvième siècle* Paris, n. 130, p. 9-22, 2005. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2005_num_35_130_6631. Consulté le 23 avril 2018.

¹³³ VERÍSSIMO, José. *As populações indigenas e mestiças da Amazonia*, p. 388.

« races supérieures » serait viable afin de diminuer ou d'étouffer les « inférieures », mais cela ne lui semble la bonne solution. Puisque, selon lui, l'immigration est, avant tout, susceptible au milieu géographique, dans les sens que les conditions mésologiques de la région seraient capables de garantir tout accomplissement de telle fin.

En outre, le philosophe et lexicographe français Émile Littré (1801-1881) s'avère avoir inspiré Veríssimo quand celui-ci affirme que le « *problema politico consiste em utilizar no maior das sociedades a força natural que lhes é propria* »¹³⁴. Il s'agit pour José Veríssimo de profiter de la force qui réside dans la population indigène, soit « pure », soit métissée avec les conquérants et les colonisateurs. La meilleure des manières de tirer profit des indigènes serait définitivement par le métissage même, étant donné que les métis constitueraient, comme on l'a déjà remarqué avant, « *nosso verdadeiro elemento nacional* ». ¹³⁵

Dans l'ensemble, José Veríssimo accorde donc un caractère positif au métissage. On ne peut le qualifier d'eugéniste, sinon un critique littéraire et historien de la littérature brésilienne (de la trempe d'Alexandre Eulálio et Antonio Cândido), tout comme un coacteur de l'histoire de la pensée sociale brésilienne. En un mot, on peut dire que les études littéraires constituent en quelque sorte l'« héritage intellectuel » de Veríssimo¹³⁶. En outre, sa définition de l'identité brésilienne n'a pas manqué de se faire remarquer parmi les intellectuels contemporains et c'est à partir de sa conception, à peu près, que João Baptista de Lacerda allait exposer sa version au premier Congrès universel des Races, en 1911 à Londres.

1.5. João Baptista de Lacerda

João Baptista de Lacerda (1846-1915), qui s'est formé en médecine à la faculté de Rio de Janeiro, est co-auteur, avec José Rodrigues Peixoto, de *Contribuições para o estudo antropológico das raças indígenas do Brasil*. Le ministre de l'agriculture de l'époque le nomma responsable du laboratoire expérimental et subdirecteur des sections de zoologie, anthropologie et paléontologie au Musée national et, aussi, président de

¹³⁴ Ibid., p. 389.

¹³⁵ Ibid., p. 390.

¹³⁶ BEZERRA NETO, José Maia. José Veríssimo: pensamento social e etnografia da Amazônia (1877/1915). *Dados*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 3, p. 539-564, 1999. Accessible en ligne: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152581999000300006&lng=en&nrm=iso. Consulté le 17 février 2019.

l'Académie nationale de Médecine. En 1911, il fut désigné, avec Edgard Roquette-Pinto¹³⁷, pour représenter le Brésil au Congrès Universel des Races à Londres, auquel participait au moins un représentant de chaque continent, venant de pays comme France, Angleterre, Belgique, Égypte, Japon, Afrique du Sud, Hongrie, Russie, Haïti, Sierra Léone ou Brésil¹³⁸. Le représentant d'Haïti fut le général François-Denys Légitime¹³⁹ avec son essai intitulé *La République d'Haïti et les races africaines en général*. Il y avait d'autres personnages importants lors de ce congrès, dont nous pouvons citer William Edward Burghardt du Bois (*The Negro Race in the United States of America*), Felix Adler (*Anthropological view of race*), Franz Boas (*Instability of human types*) ou Gustav Spiller (*The problem of the race equality*), parmi d'autres. Parlant du congrès, il fut le premier et le seul de ce genre. L'événement a été régi par un ensemble de principes que les principaux pays participants et leurs représentants, indépendamment de leurs idéologiques politiques, se sont mis à respecter par rapport au but du congrès qui était de favoriser des discours harmonisants les relations entre les peuples dites blancs et ceux dites « de couleur ». Cela obligea les différents représentants à adopter un discours qui unirait l'Occident, d'un côté, et les autres continents, de l'autre.

Alors, pouvons-nous affirmer que le congrès a été une réussite en soi ? Il a été considéré comme une réussite dans son ensemble par des nombreux analystes ; toutefois, on doit nuancer son déroulement non seulement par rapport aux différents invités qui y ont pris part, mais également par rapport aux discours qui y ont été débattu. Est-ce que

¹³⁷ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Note sur la situation des indiens du Brésil, présenté au congrès universel des races, réuni à l'Université de Londres, 1911*. Rio de Janeiro : Conselho Nacional de Proteção ao Índio, 1995. Il s'agit d'un petit compte-rendu que Edgard Roquette-Pinto a présenté au congrès universel des races en 1911. Dans ce texte, il présente les indiens comme des êtres faibles qui mériteraient de la protection de la part des plus forts. Il écrit : "les faibles disparaissent d'eux-mêmes ; la cruauté des plus forts est inutile" (p. 6). En ce sens, Roquette-Pinto affirme que des efforts ont été employés de la part du gouvernement brésilien dans le but d'éviter des injustices à l'endroit des indigènes, en obviant à leurs institutions, leurs mœurs ou leurs habitudes pour les aider à mieux vivre.

¹³⁸ SCHWARCZ, Lília Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, mars 2011. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013&lng=en&nrm=iso. Consulté le 31 mai 2018.

¹³⁹ François-Denys Légitime (1841-1935) fut président de la République d'Haïti pendant seulement neuf mois, de décembre 1888 à août 1889. Il a représenté son pays au Congrès Universel des Races en 1911. Sa présentation, en anglais, fut "Some general considerations on the people and the government of Haiti", publié par SPILLER, Gustav (org.). *Papers on inter-racial problems communicated to the first Universal Races Congress held at the University of London, July 26-29, 1911*. Londres/Boston: P.S. King & Son/The World's Peace Foundation, 1911. Son allocution fut aussi publiée en Haïti, en français : LÉGITIME, François-Denys. *La République d'Haïti et les races africaines en général*. Premier congrès universel des races, tenu à Londres du 26 au 29 juillet 1911. Port-au-Prince : Imprimerie de l'Abeille, 1911. Dans ce texte, François-Denys Légitime explique que toutes les races seraient capables d'accéder à la civilisation. Ainsi, son pays posséderait tous les atouts pour cela, malgré les difficultés de tout genre qu'Haïti ait connu depuis son indépendance.

tous les discours étaient conformes à l'objet de la réunion ? Telle est une autre question à être posée qui, d'ailleurs, est à répondre de manière négative. L'historienne américaine Helen Tilley nous fournit des éléments d'argumentation par rapport aux divers débats. Dans son article *Racial Science, Geopolitics, and Empires : Paradoxes of Power*¹⁴⁰, elle fait ressortir la nature paradoxale même de cette réunion. La dimension paradoxale se rend évident en juxtaposant les arguments employés par certains racistes et administrateurs coloniaux, d'un côté, et ceux de scientifiques avec des conceptions humanistes et libérales et une position anthropologique anti-raciste, de l'autre. Ainsi, les discours énoncés à Londres ne pouvaient être qu'unilatéraux dans le sens qu'il était question de confrontation d'idéologies et de concepts différents. Selon l'objet d'invitation du congrès, la dynamique discursive du congrès devrait être le reflet de la représentation des diverses origines des participants, mais celle-ci s'est avérée être plus complexe.

Helen Tilley montre clairement, dans son article, les opinions contraires des principaux scientifiques. Il y avait ceux qui appuyaient des idéologies racistes et qui continuaient à maintenir la classification raciale¹⁴¹, et d'autres qui se positionnaient à l'encontre. Ainsi, c'était la confrontation, nous pourrions dire dans une certaine manière, entre l'Occident et les continents non ou moins occidentalisés. Étrangement, de façon simultanée, les anthropologues ont planté les germes de la reconstruction de la notion de « race » dans leurs efforts qui visait à la déconstruire. Les classifications par schémas ou par groupes, ironiquement, ont perduré¹⁴². Cette vision cosmopolite, des hommes de sciences qui ont tenté de dépouiller toute race de ce qu'ils considéraient comme des affirmations normatives répréhensibles au sujet des hiérarchies et des principes, resta donc en vogue. Beaucoup d'entre les penseurs insistaient encore sur le fait que les différences zoologiques et les systèmes de classifications resteraient un moyen de donner un sens aux populations humaines¹⁴³. L'auteure argumente que même Franz Boas, cet

¹⁴⁰ TILLEY, Helen. *Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power*. *Isis – Journal of the History of Science Society*, Chicago, v. 105, n. 4, p. 773–781, dec. 2014. Accessible en ligne : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/679424>. Consulté le 1^{er} juin 2018.

¹⁴¹ Cités par Helen Tilley, les déclarations de Alfred Cort Haddon et de Jean Finot sont restées indifférentes par rapport à la déclassification raciale, comme en témoignent leurs dits respectifs. Le premier déclarait : « *The "hierarchical classification" [of races] of former days may be given up or greatly modified, but the physical differences between human varieties are zoological traits and must be discussed and classified by zoological methods – no recognition of a "modern conscience" [about race] will ever do away with this aspect of the study of man* » ; et le second ne s'est pas abstenu de cette pensée, bien que moins spécifique : « *The word "race" will doubtless long survive even though it may have lost all [original] meaning* ». TILLEY, Helen. *Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power*, p. 773.

¹⁴² *Ibid.*, p. 776.

¹⁴³ *Ibid.*

anthropologue américain d'origine allemande, dont les arguments sur la fluidité des différents groupes raciaux avaient influencé les analyses des anthropologues en Amérique du Nord et en Europe, a misé pour une enquête sur la « plasticité des types humains ... dans différents climats et différents environnements sociaux » dans son rapport final du congrès¹⁴⁴.

Tandis que des anthropologues et des avocats ont publié une résolution qui interpelle des « *rules of public international law guaranteeing equality to nations of diverse races ... and stipulating the duty of now existing nations of preparing the emancipation and autonomy of the [subject] peoples* »¹⁴⁵, les représentants des gouvernements ont proposé deux résolutions. La première a mis l'emphase sur le rôle des diplomates et des administrateurs des colonies, dans le sens qu'ils fassent une « *just appreciation of different peoples and races* ». La seconde porte sur celui des parlements qui existaient alors dans les pays occidentaux: « *Parliaments of the world consider the advisability of eliminating from their legislation and administration all distinctions of race and religion between citizens of the same country* »¹⁴⁶.

En dissipant l'idée de la hiérarchie raciale longtemps soutenue, ces mêmes hommes ont cherché une excuse pour avoir nié les droits élémentaires à certaines races qui étaient qualifiés d'inférieurs et étaient pratiquement ignorés en tant que membres de la famille humaine¹⁴⁷. Le journaliste et politique britannique John Mackinnon Robertson (1856-1933), présent lors du congrès, l'a exprimé dans son essai intitulé *The rationale of anatomy*, où il écrit que « *all dominant races thus far stand convicted of a mainly self-seeking relation to those in their power* »¹⁴⁸. Bien que la citation soit à l'instar de diverses autres qui furent prononcées au congrès, elle fut critiquée par certains participants. Tel est le cas de Gustav Spiller qui, néanmoins, pense que cela n'était pas chose étrange, vu que l'objet de la réunion mettait l'accent sur des discours qui favorisaient les bonnes relations entre les descendants européens et les peuples d'Afrique ou d'Asie. Il déclara:

These conclusions should perhaps not be so surprising given that the invitation made it clear that the goal of the event was the improvement of the relations existing between the peoples of European descent and

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., p. 778.

¹⁴⁶ Apud TILLEY, Helen. *Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power*, p. 778.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ John Mackinnon Robertson apud TILLEY, Helen. *Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power*, p. 778.

those of Asiatic and African descent¹⁴⁹.

Ainsi, conformément à Helen Tilley, ce congrès nous rappelle comment la pensée raciale a été longtemps un concept multivalent, polycentrique et même contradictoire, révélant de différents points de vue et significations, suivant l'appréciation de la civilisation en question. Mojola Agbebi, un des participants africains au congrès, critiquait l'imposition des concepts aux Africains par les Européens et avait de sérieux problème avec le métissage et l'approbation de la ségrégation¹⁵⁰. Cela, peut-être qu'il voyait dans celle-ci un moyen de vouloir assimiler les noirs. L'anthropologue britannique Alfred Cort Haddon (1855-1940) signalait, pour cela, que la notion de « race » pouvait être abordée de manières différentes¹⁵¹. Alors, les contradictions qui se présentaient au congrès montrent que l'objet de celui-ci faisait objet de maints questionnements. Aussi le discours présenté par le représentant brésilien reflète cette contradiction qui a marquée le congrès.

Lors de sa communication, le médecin et anthropologue brésilien João Baptista de Lacerda a donné une vision optimiste d'une population métissée, qui, dans la plupart du temps, était sous les critiques d'intellectuels nationaux et étrangers. Le discours de Lacerda, intitulé *Sur les métis du Brésil*, a une double connotation, car il obéit aux tendances de l'époque et contient la projection d'un futur prometteur¹⁵². Bien que l'existence d'une population métissée fût quelque chose d'indésirable, celle-ci ne serait que passagère, car les métis adopteraient, dans un avenir proche, l'allure des sociétés européennes. Lilia Moritz Schwarcz opine sur cet aspect plutôt positif de Lacerda, qu'il s'agit d'une audace même de la part du scientifique brésilien. Suivant Schwarcz, le Brésil avec ce mixage complexe entre les races, était aperçu comme l'exemple parfait de dégénérescence à l'époque, causé par l'impact supposément pervers des races dites inférieures. En résumé, le pays serait « un laboratoire racial » sans spécificité. Les voyageurs européens et nord-américains avaient ce regard sur le Brésil en tant que société composée de personnes toutes dégénérées dans cette nature tropicale qui ne ferait

¹⁴⁹ Gustav Spiller apud TILLEY, Helen. *Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power*, p. 778.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid., p. 777.

¹⁵² LACERDA, João Baptista. *Sur les métis du Brésil*. Premier Congrès universel des Races, 26-29 juillet 1911, Londres. Accessible en ligne: <http://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/35/1/Surlesmetis%20cdr.pdf>. Consulté le 23 mai 2018.

qu'accentuer encore davantage leur malheur¹⁵³.

Le discours *Sur les métis du Brésil* de Lacerda, proféré au congrès, fait la conciliation entre, d'une part, l'acceptation générale des théories par rapport aux conséquences supposément maléfiques du croisement des races et, d'autre part, la conviction qu'il ne serait qu'une question de temps pour que le Brésil soit civilisé, vu que l'on le jugea être déjà à ce stade transitoire de civilisation avant d'être compté parmi les pays civilisés. Lors du congrès, Lacerda a défendu deux idées, à savoir, que le Brésil ne pouvait pas être comparé à ses principaux voisins de l'Amérique latine et, en plus, que le caractère métissé de sa population se trouvait à cette phase transitoire qui ne pourrait être que bénéfique pour le pays. Non seulement le métissage brésilien n'était pas comme celui des pays voisins et, aussi, différent de la population nord-américaine, mais, en outre, il était une particularité qui ne ralentirait pas le progrès du pays. Schwarcz commente que

Lacerda defendia uma espécie de melting pot, se não presente ao menos futuro e assegurava ao Brasil uma identidade positiva, obtida pela contraposição que estabeleceu não só com os outros países da América do Sul, mas também com a América do Norte.¹⁵⁴

D'emblée, Lacerda fait la clarification de ce qu'il pensait être espèce et race. Pour lui, les métis constituent une race par le simple fait qu'ils continuent d'assurer la reproduction ; dans le cas contraire de stérilité, ils constitueraient une espèce. À vrai dire, sa pensée n'est pas si différente des auteurs que nous avons présentés antérieurement. Certainement, les « gens de couleur » ne sont, aussi pour lui, que des êtres inférieurs. Les métis seraient instables par le fait qu'ils ne présenteraient pas des caractéristiques définies d'une race proprement constituée. En plus, le croisement des races n'aurait pas été conformément aux règles sociales. Le pays porterait le préjudice de sa population depuis des années. Toutefois, Lacerda n'a pas été au congrès pour dénigrer son pays, mais plutôt pour mettre en exergue les chances de Brésil pour se dégager de cet état considéré déplorable. Alors, le métissage serait mauvais, néanmoins pas trop mauvais pour ne pas être remis sur le chemin du progrès. Le croisement et le malheur que l'on attachait à lui et qui remontait de très longtemps furent convertis en une solution viable par des intellectuels brésiliens, comme Lacerda. Schwarcz caractérise le discours de Lacerda comme étant l'exaltation d'une espèce de métissage redemptrice qui « *se lograria a partir*

¹⁵³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Previsões são sempre traiçoeiras*, p. 226.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 227.

de algumas políticas públicas concernentes à imigração; de algumas certezas da ciência que apostava na seleção – branca – dos mais fortes, e com alguma fé »¹⁵⁵. Les métis seraient déjà plus près du blanc et il ne fallait que d'un excédent d'immigrants européens pour réussir à se constituer en une population civilisée. Après tout, les métis auraient toute liberté pour se procréer avec les blancs, comme l'observa Lacerda : « ... les métis ont toute liberté de s'unir au blanc, fournissant qui se rapprochent davantage du blanc que du noir »¹⁵⁶, avant de conclure : « c'est là, précisément la condition actuelle des populations mixtes du Brésil ».¹⁵⁷

Pour lui, le métissage est une chance pour se débarrasser de l'impureté supposée des races dites inférieures. Avec l'immigration forcée des esclaves africains pour travailler sur les plantations de canne à sucre au Brésil, l'héritage africain aurait entravé l'évolution sociale du pays. Lacerda voit la race noire comme une sorte de perversion sociale qui avait contaminé la population soit blanche, soit métisse. Selon lui,

C'est bien à dessein que nous citons ces faits parce que nous les jugeons précisément très important pour expliquer comment les vices du noir furent inoculés dans la race blanche et chez les métis. Vices de langages, vices du sang, conceptions erronées sur la vie et la mort, superstitions grossières, fétichisme, incompréhension de tout sentiment élevé d'honneur et de dignité humaine, bas sensualisme, tel est le piètre héritage qu'avons reçu de la race noire. Elle a empoisonné la source des actuelles générations, elle a énervé le corps social, avilissant le caractère des métis et abaissant le niveau des blancs.¹⁵⁸

Toutefois, ce qui semble paradoxal, c'est la comparaison faite entre les États-Unis et le Brésil au niveau des préjugés raciaux. Lacerda prétendait que le préjugé racial au Brésil n'aurait jamais été d'une aussi grande envergure comme le fut le cas aux États-Unis. Le préjugé racial aurait même été un sujet sans grande importance au Brésil pendant la transition de l'Empire vers la République. Conformément à Lacerda, cela aurait profité aux populations de couleur dans le sens de faire ascension dans la société brésilienne et de se retrouver dans les plus hautes instances de l'Etat.

Encore selon Lacerda, les populations mixtes n'auraient pas fini de s'« améliorer », car leurs apparences se rapprocheraient davantage du type et du caractère du blanc. Le

¹⁵⁵ Ibid., p. 228.

¹⁵⁶ LACERDA, João Baptista. *Sur les métis du Brésil*, p. 8.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., p. 12.

caractère de la race noire se diluerait de plus en plus, perdant progressivement sa qualité raciale. Si les noirs resteraient supérieurs physiquement aux métis, cependant ces derniers n'auraient rien à envier aux noirs intellectuellement. Pour lui, il n'existe pas seulement cette loi de la sélection intellectuelle, mais il y a également le processus de la sélection biologique qui se chargerait de subjuguier l'atavisme et de purger les descendants des métis de tous les traits caractéristiques du noir¹⁵⁹.

Lacerda parle également de « réduction ethnique » qui, dans un siècle seulement, dégagerait le Brésil non seulement de sa population noire et indigène, mais également des métis. Puisque, ces derniers devraient obtenir un teint de plus en plus clair et enfin être reconnus comme européens. Selon lui, le Brésil avec ce nouvel aspect, péculier, deviendrait un autre pays sur lequel tous les yeux seraient rivés, avec des grandes potentialités industrielles et doté d'une population qui rimerait avec le développement. Certainement, selon lui, le Brésil obtiendrait dans un siècle, avec cette nouvelle population « blanche », des progrès considérables. Il remarque :

Le Brésil, alors, deviendra l'un des principaux centres civilisés du monde, ce sera le grand marché de la richesse de l'Amérique, exploitant toutes industries, jouissant de toutes les facilités de transport pour le commerce extérieur et intra-continentale, débordant d'une population active, entreprenante, qui remplira les grandes cités du littoral, et se répandra ensuite par les vastes plaines de l'intérieur et le long des fleuves sinueux de l'Amérique du Sud¹⁶⁰.

Cette population nouvellement constituée ne serait pas différente de celles de l'Europe, à la seule différence qu'elle aurait été modifiée par le climat tropical. Dans sa constitution et sa caractéristique, elle ressemblerait à l'Europe latine, plus précisément à des pays comme l'Italie, l'Espagne et le Portugal qui se localisent sur les côtes de la Méditerranée. Ajoutés à l'immigration allemande, les ressortissants de toutes ces nations se mélangeraient entre eux pour donner une société européenne « version tropicale ». Cette société d'apparence européenne remaniée sous l'action du climat tropical serait vigoureuse, intelligente, amie du progrès, pleine d'ardeur au travail et sachant améliorer ses conditions d'existence¹⁶¹. Cela sont donc les attentes de Lacerda à l'égard de la population brésilienne dans un avenir pas trop loin, un Brésil qui deviendrait « l'un des

¹⁵⁹ Ibid., p. 18.

¹⁶⁰ Ibid., p. 19-20.

¹⁶¹ Ibid., p. 23.

principaux centres civilisés du monde », loin des pays de l'Amérique Latine et plus près de ceux de l'Europe latine et des pays de l'Amérique du Nord, voire des États-Unis d'Amérique.

Selon Lacerda, la politique extérieure menée par les États-Unis du XIX^{ème} siècle jusqu'au début du XX^{ème} siècle, ne devrait pas porter menace au Brésil, puisque le pays s'était déjà doté d'une population toute harmonieuse sans nécessité d'être sous le protectorat des « nations fortes » à l'instar des républiques voisines. La politique interventionniste américaine constituerait, selon lui, une barrière contre toute prétention des nations européennes sur des territoires du Nouveau Monde. Toutefois, différemment de ces pays, le Brésil ne devrait subir l'influence d'aucune nation étrangère, car sa population est pacifique, son territoire est immense autant que ses richesses naturelles sont abondantes et son gouvernement est démocratique. Aussi, l'entrée des immigrants étrangers se ferait de manière libre, sans avoir vraiment besoin d'être sous le protectorat des nations dites fortes.

L'auteur reste optimiste et élogieux quant au devenir du Brésil comme le remarque Lilia Moritz Schwarcz : « *o final do opúsculo não poderá ser mais apologético* ». Dans le dernier paragraphe, Lacerda défend que le Brésil serait le lieu dans lequel toutes les races du monde trouveraient leur place pour vivre ensemble et prospérer en toute harmonie. D'ailleurs, ce Brésil serait prêt à recevoir dans son sein les vagues d'immigrants qui fuyaient l'Europe pour des raisons économiques ou d'autres. Tel a été son souhait, avant de conclure avec une phrase qui accentue, de manière succincte, son optimisme quant à l'avenir de son pays. Lilia Moritz Schwarcz relate que le discours de Lacerda a été sujet de critique plutôt à l'étranger qu'au Brésil, malgré le caractère optimiste dont il a fait part dans son essai. Lacerda estimait à trois siècles le temps qu'il faudrait à son peuple pour se constituer en une nation « mariée » avec le progrès. Pour ses détracteurs, trois siècles étaient plutôt un temps beaucoup trop long à attendre, à vrai dire, une éternité¹⁶². Cela ferait le discours de Lacerda plutôt pessimiste qu'optimiste.

*

Quel bilan en tirer des différentes idées ? Les rigidités inhérentes aux théories raciales importées d'Europe et considérées comme scientifiques ont été appliquées à la réalité sociale du Brésil, mettant les intellectuels du pays dans un certain embarras. En

¹⁶² Ibid.

fait, ils finirent par accepter unanimément la différence ontologique entre les races sans, pourtant, condamner catégoriquement le métissage entre ces dernières en tant que phénomène irrémédiable¹⁶³.

D'une manière générale, l'analyse des principales idées des ces auteurs brésiliens cherchait à partir du milieu social et intellectuel dans lequel elles ont été développées. Le climat tropical fait que la littérature brésilienne a été marquée par cette relation réciproque entre nature et homme. Loin du climat tempéré de l'Europe et d'une population de caractéristique européenne, la réflexion faite au Brésil durant cette période ne pouvait que créer un « style tropical », éloigné de la réalité occidentale. Elle ne pouvait qu'adapter autre que la réalité physique et sociale du pays, c'est-à-dire, la civilisation européenne acclimatée aux tropiques. Cette conception contient une ambiguïté : si l'homme portugais, dû à sa différence en relation à l'homme anglo-saxon ou germanique, était le seul Européen à être capable de s'acclimater aux tropiques, à cette terre exotique, il lui fallait, néanmoins, s'unir à d'autres groupes ethniques pour la formation d'une race que s'avérait, à la fin, comme homogène et uniforme. Ce développement indique le surgissement d'une « civilisation tropicale » et même, déjà au XX^{ème} siècle, de l'idée du luso-tropicalisme, c'est-à-dire l'adaptation de la civilisation européenne dans les tropiques. La littérature brésilienne fournit, en quelque sorte, cette interprétation des théories raciales dans la recherche avide d'une société de plus en plus « blanche ».

Toutes ces discussions autour des théories raciales des écrivains brésiliens prétendaient de se passer de ce mal découlé des théories raciales, à savoir, la hiérarchisation humaine, dont le comte Arthur de Gobineau a été le héraut. Certainement, la nation brésilienne ne pouvait pas se construire sur les bases de ces idéologies qui divisaient les populations et les groupes ethniques de façon catégorique. Mais, implicitement, ces idéologies liaient la situation supposément dégradante du pays aux populations « de couleur ». Nina Rodrigues voulait prouver par tous les moyens la dégénérescence de ces populations, en attribuant des troubles psychologiques aux noirs et aux métis. Par conséquent, le métissage ne produirait que des dégénérés. Plus tard, la théorie de la *miscigenação* se définit dans l'acceptation des théories raciales et de la construction d'un discours identitaire qui saurait assurer un aspect positif au pays. C'est la définition de la *brasilidade*. Pour cela, les intellectuels brésiliens se sont inspirés des

¹⁶³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Previsões são sempre traiçoeiras*, p. 232.

courants littéraires romantiques européens, en développant leur propre style aux tropiques, le précurseur du luso-tropicalisme. Cet aspect a été débattu par Roberto Ventura, qui considère la production littéraire brésilienne de l'époque comme une imitation de l'europpéenne transformée dans un « style tropical »¹⁶⁴.

Au XX^{ème} siècle, le métissage s'est construit en tant qu'aspect-clé de l'identité de la nation brésilienne, surtout par Gilberto Freyre avec son fameux concept de la « démocratie raciale »¹⁶⁵. Ce concept sous-entend qu'il y aurait eu toujours une entente harmonieuse entre les différentes ethnies qui composent le Brésil. Cela a donné naissance à une vision plutôt positive de la colonisation portugaise du Brésil en se passant des discours négatifs, étant donné que les impacts de la violence dans la société brésilienne furent relativisés. Comme preuve, on indiquait que les colonisateurs portugais se seraient mélangés sans restriction avec les autres groupes ethniques et qu'au Brésil esclavagiste la distance entre maîtres et esclaves était moins accentuée comme elle l'aurait été dans les colonies françaises et anglaises de l'Amérique. Le résultat de cette société très métissée dans toute son intégralité serait synonyme d'absence d'inégalité sociale et de discrimination. Le métissage brésilien ne peut pas être contesté, mais le concevoir comme une conséquence d'une harmonie raciale voulue est loin d'être une réalité. Le mythe de la « démocratie raciale » et du métissage cordial ont beau être à la base de l'identité brésilienne ; cependant, il ne doit pas sortir du contexte historique d'être surgi de la nécessité, très sensible au XIX^{ème} siècle, pour affirmer une nouvelle nation, le Brésil, en quête de son originalité et son identité à l'instar des autres pays de l'Amérique latine à cette époque.

¹⁶⁴ VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Campanhas das Letras, 1991, p. 22-26.

¹⁶⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 29^e éd. Rio de Janeiro: Record, 1994.

2^e chapitre : La réception et la contestation de la pensée de Gobineau en Haïti

Nous comptons dans ce chapitre décortiquer des œuvres écrites en Haïti en tant qu'antithèse de la pensée raciale de Gobineau. En fait, certains auteurs du pays, à cette même période, défendaient déjà avec éclat et brio, que l'espèce humaine ne puisse être sujette à une hiérarchisation et que, par conséquent, il ne pourrait y avoir un groupe d'hommes qui est supérieur à un autre. Il nous intéresse savoir ce qu'a été à la base de ces idées éclairées des intellectuels haïtiens. L'histoire du pays a-t-elle un apport dans tout cela ? Si oui, comment cet apport s'est-il manifesté jusqu'à ce que ces intellectuels aient attribué à leur pays un rôle majeur et à leur peuple la tâche de donner de la valeur aux populations noires de par le monde ? Toutefois, c'était un discours consistant à projeter le peuple haïtien comme civilisé et capable de se gouverner lui-même à l'instar des peuples européens. Dans ce contexte, il faut se demander, comment les penseurs haïtiens voyaient les peuples africains par rapport à eux et les legs culturels laissés par l'esclavage. En fait, une très grande ambiguïté s'est faite remarquer à partir des principales œuvres de ces auteurs qui ont eu recours à l'écriture pour défendre la nation haïtienne et la civilisation africaine en général. S'ils s'étaient mis d'accord sur le fait que la civilisation haïtienne constituait une symbiose de l'héritage culturel français et de l'africain, toutefois ils ne voyaient – à l'exception de Jean Price-Mars – l'héritage africain, particulièrement le vodou, comme élément prompt à un développement continu du pays. C'est cette ambiguïté qui traverse leurs argumentations : certes, la race noire est civilisable, mais seulement en se surpassant de sa religion considérée comme de la superstition. Cela dit, nous nous proposons maintenant d'aborder les principaux intellectuels haïtiens qui ont réfléchi sur cette question complexe.

2.1. Louis-Joseph Janvier

Louis-Joseph Janvier naquit dans une famille protestante le 7 mai 1855 près de Port-au-Prince dans la localité de Morne-à-Tuf et mourut le 19 mars 1911. Louis-Joseph Janvier est du calibre des auteurs comme Joseph Anténor Firmin, Jean Price-Mars et autres. Il a passé la plus grande partie de sa vie en dehors du pays. En fait, après qu'il fit ses études secondaires au prestigieux Institut Saint-Louis de Gonzague à Port-au-Prince, il partit pour Paris en 1877, où il entreprit ses études de médecine, de sciences politiques et de droit. Il fut nommé membre de la Société d'Anthropologie de Paris en 1882. Deux

années plus tard, il remplit diverses fonctions diplomatiques pour la République haïtienne. Dans la période de 1889 à 1904, il fut chargé d'affaires et ministre plenipotentiaire à Londres. Il rentra au pays en 1905. Durant son séjour en Haïti, il se lança dans une carrière politique mais il n'y réussit pas. Prônant ouvertement un gouvernement civil et démocratique, alors que le pays était en proie à des conflits très divers, Janvier finit par partir pour l'exil. Il retourna en tant que ministre-conseiller à Londres, puis à Paris, où il trépassa en 1911¹⁶⁶.

Durant son vivant, Janvier a publié bon nombre d'ouvrages qui nous élucide son intellectualisme et son sens patriotique. Tous les ouvrages écrits par lui montrent son sens aigu de défendre son pays ou la race noire à laquelle il appartient. Parmi ses principaux ouvrages, nous nous référons dans notre analyse notamment à *La république et ses visiteurs (1840-1882)*, *Les detracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* et, surtout, *De l'égalité des races*¹⁶⁷. Le premier livre répond point par point à Victor Cochinat, Français d'origine antillaise, et quelques autres écrivains. Le second est un ouvrage collectif auquel il a contribué. Il s'agit d'une réponse faite à Léo Quesnel, journaliste de la *Revue politique et littéraire* qui circulait entre 1863 et 1939. Le dernier ouvrage constitue un petit essai d'une trentaine de pages où il prend à contre-pied l'idée de l'inégalité entre les races, en réponse à l'écrivain et historien français Ernest Renan. Dans un premier temps, nous nous penchons sur la réponse adressée à Cochinat, puis sur celle à l'endroit de Quesnel et en dernier lieu sur son petit essai *De l'égalité des races*.

De quoi s'agit-il dans cette œuvre *La République d'Haïti et ses visiteurs* ? En fait, elle est constituée par un ensemble de lettres que Janvier adressa principalement à Victor Cochinat et d'autres personnages qui ont écrit sur la République d'Haïti après avoir été en visite au pays. Janvier semble ne rien laisser passer de subjectif dans sa réplique à Cochinat qui, dans ses chroniques et commentaires sur Haïti, n'a pas manqué de critiquer la république noire. Les premières parties de son ouvrage donnent de réctifications à l'écriture et à l'inexactitude de certains dits du Français d'origine martiniquaise. Janvier attribue le comportement de Cochinat au chauvinisme, car celui-ci présente un sentiment

¹⁶⁶ Cet aperçu biographique de Louis Joseph Janvier fut extrait du site <http://ile-en-ile.org/janvier/>, le 18 décembre 2018.

¹⁶⁷ JANVIER, Joseph Louis. *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882)* : réponse à M. Victor Cochinat de la Petite Presse (et quelques autres écrivains). Paris : Marpon et Flammarion, 1883 ; *Les detracteurs de la race noire et de la république d'Haïti* : réponse à M. Léo Quesnel (de la Revue politique et littéraire), précédé des lettres de M. Schoelcher et de M. le Dr. Betances, Paris : Marpon et Fammation, 1882 [avec Jules Auguste, Clément Denis, Arthur Bowler et Justin Dévost] ; *De l'Égalité des races*. Paris : G. Rougier C.^{ie}, 1884.

fort de patriotisme et de nationalisme. De façon superficielle et montrant une grande lassitude analytique, Cochinat dénigre tout ce qui est étranger au détriment de tout ce qui est national. En réalité, l'histoire, la géographie, les institutions du pays, la langue, tout lui est indifférent. Alors, selon Janvier, Cochinat n'aurait pas cherché à connaître Haïti, jugeant que son séjour lui aurait été profitable seulement en ce qui concerne la capitale, Port-au-Prince ; une période, d'ailleurs bien courte – Cochinat a été environ une vingtaine de jours en Haïti –, qui ne lui a pas permis de critiquer, de juger et d'étudier promptement les mœurs et les coutumes des habitants du pays entier. Pourtant, selon Janvier, cela n'a pas empêché Cochinat d'émettre des idées qui ne seraient que de la pure spéculation.

Mais, avant tout, Janvier se met à dénoncer les jugements considérés comme trop défavorables que Cochinat porta à l'endroit des habitants du pays et du vodou. Néanmoins, en montrant implicitement sa préférence pour le christianisme, Janvier affirme aussi que les danses du vodou étaient bien prohibées sous la peine de sanctions très sévères¹⁶⁸. Tout compte fait, la prohibition des danses du vodou par les autorités étatique et cléricale n'était pas contestable, car dès la fin du XIX^{ème} siècle les hostilités contre les vodouisants étaient déjà virulentes et aboutirent plus tard aux campagnes « anti-superstitieuses » menées par l'Église catholique et l'État dans les années 1941-1942, que l'ethnologue et journaliste Jacques Roumain haïtien dénonçait par le biais de ses écrits. Au fil des paragraphes de son texte, Janvier observe que le vodou et ses différentes pratiques disparaîtraient autant dans les villes que dans les campagnes haïtiennes. Cet énoncé fait apparaître clairement ses intentions favorables à l'éradication des pratiques culturelles du vodou. Certainement, les théories raciales considéraient, à l'époque, ces pratiques incompatibles au développement moral des peuples, c'est-à-dire, au progrès. Ce serait une conformité à l'idéologie dominante. En tout cas, Janvier voit dans le christianisme, le seul système religieux apte à favoriser le haussement d'un peuple au point de vue de la vertu, de la morale et de la science en générale. La religion vodou se caractériserait par un manquement du point de vue de la morale et de la vertu et ne serait donc pas propice au développement de la science. Il faut dire que cette attitude ne se diffère pas de la majorité des intellectuels haïtiens du XIX^{ème} siècle.

Alors, Janvier ne se détache pas des nombreux écrivains haïtiens qui ont qualifié Haïti de « France noire ». Certainement, dans la prétention, qu'ils sont des noirs cultivés et civilisés et en conséquence, il considérait les Haïtiens capables de s'élever à la hauteur

¹⁶⁸ JANVIER, Joseph Louis. *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882)*, p. 33-34.

de la France. « La France est la capitale des peuples, Haïti est la France noire ». Haïti serait la « France noire », à l'instar de Michelet qui a fait d'Haïti « la fille aînée de la race aimante ». Alors, par analogie il serait la capitale de tous les peuples noirs qui leur fallait visiter. Bref, Haïti devenait du coup détenteur de ce rôle messianique qui conduirait tous les peuples noirs vers la lumière de la civilisation. Janvier l'atteste :

Pour la race noire, Haïti c'est le soleil se levant à l'horizon. Honte à celui, quelle que soit sa nationalité, qui, ayant dans les veines une seule goutte du noble et généreux sang africain, tenterait de le nier, et aveugle, trois fois aveugle, tout africano-américain qui n'aurait pas d'yeux pour le voir¹⁶⁹.

Au fond, cette assertion ne se réfère pas uniquement à sa prétention de comment les autres peuples doivent percevoir la première république noire dans le monde, mais soulève aussi une toute autre question qui est la personne de Victor Cochinat, Français d'origine martiniquaise et d'ascendance africaine. Janvier ne voyait pas comment Cochinat pouvait nier ses origines de telle forme qu'il manifestait de la plus grande antipathie dans ses écrits envers Haïti. Janvier se prend ainsi à l'allusion, faite par Cochinat, à des pratiques d'anthropophagie qui existeraient dans le vodou. Pour Janvier, c'est totalement absurde de vouloir comparer ce culte natif à une quelconque anthropophagie par le fait de son ascendance africaine. Pour lui, l'Haïtien ne serait pas plus cannibale que le Breton et encore moins que les Guadeloupéens et les Martiniquais¹⁷⁰. Les anthropologues, les ethnologues et les archéologues supposeraient que l'homme était cannibale sur toute la terre dans les temps primitifs¹⁷¹. Bien avant ces considérations, Janvier a pris le soin de fournir des exemples d'anthropophagie dans les anciennes sociétés occidentales. Un des cas qu'il cite se réfère aux Carthaginois pendant les guerres contre les Romains ; il dit, quoiqu'ils fussent très civilisés, les habitants de Carthage faisaient des sacrifices humains à Hercule Melkarth¹⁷².

En outre, pour Janvier, l'homme est cet être vivant qui progresse en qualité morale, physique, sociale, intellectuelle et politique. À cet effet, des remarques soulèvent son attention, se demandant pourquoi, dès qu'il s'agit d'Haïti, on se précipite à faire apparaître

¹⁶⁹ Ibid., p. 57.

¹⁷⁰ Ibid., p. 114-115.

¹⁷¹ Ibid., p. 114.

¹⁷² Ibid. Janvier donne plusieurs exemples des cas de sacrifices humains qu'il juge comme étant des pratiques d'anthropophagie. Nous nous arrêtons seulement avec cet exemple donné par l'auteur.

les mauvais côtés de ce peuple, qui a les siens comme les autres ont les leurs ? Pourquoi on passe systématiquement sous silence les beaux traits caractéristiques de ce pays, les aspirations nobles, élevées et généreuses de ses enfants ? Haïti est présenté par Janvier, comme la civilisation noire, comme preuve que « la race noire est parfaitement sociable, contrairement à philosophie de tendance pessimiste d'Arthur Schopenhauer (1788-1860), et que'elle peut parfaitement se gouverner et s'administrer elle-même »¹⁷³.

Conscient de la différence de classe qui existait dans la société haïtienne, toutefois, Janvier ignore la distinction de couleur qui existe entre les noirs et les mulâtres que l'on fait dans le pays. Pour lui, les deux catégories de la population sont avant tout des Haïtiens authentiques, ils n'existeraient donc pas deux nationalités sous le drapeau bicolore, seulement des Haïtiens. Indéniablement, dans sa pensée, ces deux catégories seraient condamnées à s'unir pour permettre l'évolution de la civilisation haïtienne. Le préjugé de couleur ne devrait pas alimenter de la haine chez le peuple. Selon Janvier, le préjugé de couleur aurait réculé en Haïti et cela dû au fait que les Haïtiens auraient évolué au point de vue moral et intellectuel. Si Janvier pense ainsi, c'est parce que Léon Quesnel l'a pensé tout autrement en déclarant : « Si la théorie de l'inégalité avait besoin d'être confirmée, elle le serait par l'inanité des efforts que font, depuis un siècle, les noirs d'Haïti pour constituer une société »¹⁷⁴. Janvier, en réponse, souligne l'effort du peuple haïtien pour réaliser des progrès considérables, en dépit des conditions qui ont entravé son libre développement. Ainsi, des écoles rurales se trouveraient partout dans le pays, les jeunes viendraient dans la capitale pour étudier et traverseraient même l'océan Atlantique pour aller terminer leurs études en France. Il continue :

Haïti est actuellement gouvernée par des hommes d'Etat probes, éminents et qui ont déjà fait leurs preuves comme patriotes et administrateurs, ils ont lancé leur pays, pour toujours, espérons-le, dans la voie de la civilisation ininterrompue, de la paix et du travail¹⁷⁵.

La théorie darwinienne inspire Janvier tout au long de sa narration, où il y a cette sélection de l'individu dans la race même. Aussi pour lui, les races seraient appelées à évoluer par le processus de sélection naturelle. Certes, encore selon lui, la jeune nation

¹⁷³ Ibid., p. 123.

¹⁷⁴ Léon Quesnel apud JANVIER, Joseph Louis, *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti*, p. 17.

¹⁷⁵ Ibid., p. 22.

aurait besoin de la fusion d'idées et, aussi, de sang, mais cela n'aurait jamais fait manque au peuple haïtien. Par contre, Janvier reste opposé à une immigration blanche massive vers Haïti qu'il croit être fatale à son autonomie et à son existence comme peuple. Et cela devrait être ainsi pour deux raisons jugées importantes de sa part, étant la première philosophique, physiologique et historique et, la seconde, politique. Néanmoins, il ne s'oppose pas à une immigration blanche irrégulière, sporadique et lente. De la sorte, l'élément blanc aurait le temps de se fusionner avec l'élément noir et enfin d'embrasser les intérêts de la nationalité haïtienne. De ce fait, on pourrait se demander si Janvier ne s'accorde pas en partie à Léo Quesnel, quand celui-ci affirme : « La race noire livrée à elle-même tournerait dans un cercle vicieux et qu'elle s'élèverait que par le contact et la fusion avec la race blanche : fusion d'idées, fusion de cœur et fusion de sang »¹⁷⁶.

Ses idées paraissent prudentes, car il ne nie pas le côté supposément bénéfique du frottement avec une civilisation plus avancée. Le contact civilisationnel paraît important dans la démarche de Janvier. En ce sens, il voit nécessaire à ce qu'Haïti envoie ses enfants étudier en France, pour acquérir les bienfaits de la civilisation occidentale. L'auteur ne voit aucun inconvénient à ce que les Haïtiens partent en Europe pour étudier. Au contraire, il s'agirait d'une imitation d'autres expériences historiques. Selon lui, sa civilisation grecque fut en grande partie empruntée à l'Égypte et les Romains envoyèrent leurs enfants dans les écoles grecques pour se policer. Plus tard, la Renaissance italienne commença avec les voyages des Vénitiens et des Génois en Orient, atteignant leur apogée à la chute de l'Empire byzantin avec l'émigration des maints Byzantins vers l'Italie ; en France, l'introduction de la Renaissance aurait été surtout l'œuvre de François 1^{er}, en attirant maints artistes italiens à sa cour¹⁷⁷.

Janvier aboutit à ce raisonnement pour éclabousser les raisons pour Haïti d'ouvrir ses frontières au contact des peuples qui seraient au profit de la civilisation haïtienne. Mais, également, c'est pour aller dans le sens contraire de Quesnel qui disait que les Haïtiens auraient manifesté de la haine et une grande méfiance envers les peuples blancs. Quesnel dit, d'après ce que rapporte l'auteur, qu'

il n'y a rien à faire avec une société uniquement composée d'hommes noirs. Envoyez les jeunes nègres faire leur éducation en Europe est à

¹⁷⁶ Léon Quesnel apud JANVIER, Joseph Louis, *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti*, ibid., p. 32-33.

¹⁷⁷ Ce paragraphe est inspiré de l'auteur. Ibid., p. 45.

peine un remède, car ils amassent plus de rancunes contre les blancs qu'ils ne leur empruntent de connaissances, et la méfiance à l'égard des blancs fait le malheur permanent d'Haïti¹⁷⁸.

Pour Janvier, envoyer les jeunes Haïtiens faire leur éducation en Europe était une chose excellente pour l'avenir de la nation haïtienne. Et, en plus, Haïti ne pourrait rester une terre fermée. Pour cela, il dit :

Allez ! À votre retour vous prêcherez la bonne parole et le bon exemple ; lentement, sagement, nous ferons des réformes, lentement, par générations successives, nous monterons la route âpre, difficile et très longue qui conduit au point culminant de la civilisation¹⁷⁹ !

Puisque, selon lui, le peuple haïtien aurait besoin d'un idéal pour vivre, pour marcher, pour progresser et rayonner ; « qui dit idéal dit progresser », comme il mentionne dans la préface de son petit essai sur *L'égalité des races*¹⁸⁰. Encore une fois, Janvier montre l'importance de l'instruction pour le devenir d'un peuple : « plus un pays est instruit plus il est florissant ; plus la sécurité y est assurée, plus il grandit vite ; ... ». Ces qualités permettraient à l'appréhension des luttes de la politique par le peuple qui comprendra les aspirations de ceux qui la gouverne. Alors, pour lui, un peuple instruit saura défendre et faire passer ce qui relève de l'intérêt commun. Sur ce point, bien que cette idée revête d'un sens général, on peut comprendre qu'il parle spécifiquement d'Haïti pour toucher l'incompatibilité existant entre le pouvoir en place et le peuple. Il y a une autre connotation, c'est qu'il relève de l'État spécifiquement de s'assurer de l'instruction du peuple. Il s'agit par là, d'une relation de réciprocité dont l'un nourrit l'autre. Dans le cas de l'incapacité de l'État à établir cette relation, on est en présence de deux mondes distincts sans connexion. Pour Janvier, ceux qui ont déjà accédés à la civilisation occidentale devraient assurer cet idéal, conduisant et gouvernant la nation. Il convient de citer un extrait pour transmettre en toute originalité sa pensée à ce sujet. Janvier écrit :

L'instruction supérieure, celle qui grandit tellement le citoyen qu'elle le force à ne montrer que l'abnégation même devant l'ingratitude notoire, devant l'injustice avérée de ses compatriotes, celle qui lui permet de voir, de considérer, d'embrasser les choses de haut, cette

¹⁷⁸ Ibid., p. 46.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ JANVIER, Louis-Joseph. *De l'égalité des races*. Paris : Imprimerie G. Rougier et C.^{ie}, 1884.

instruction doit être et sera particulièrement soignée.¹⁸¹

C'est affirmer, selon ses mots, que l'instruction reveille le sens critique ou encore la capacité d'entendement d'une nation. Une fois l'instruction jouie par la nation, elle pourrait se reposer en toute confiance sur le patriotisme éclairé de ses gouvernants.¹⁸² Janvier accorde une grande importance à l'instruction ; les élites doivent se constituer en un idéal qui éclaire le peuple. D'ailleurs, il le dit aussi dans son petit essai d'une trentaine de pages sur *L'égalité des races*. En fait, il ce texte est, avant tout, une contestation de l'œuvre d'Ernest Renan intitulée les *Dialogues philosophiques*, où ce dernier déclara que « les hommes ne sont égaux, les races ne sont égaux », poursuivant en affirmant que « le nègre, par exemple, est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le blanc. Il ne suit pas là que cet abominable esclavage américain légitime »¹⁸³. D'une part, Janvier juge cette déclaration dédaigneuse envers les principes de la philosophie en général et, d'autre part, il la qualifie mesquine car elle légitime l'exploitation de l'homme par l'homme.

Quelle est l'idée centrale de *L'égalité des races* ? Ce texte, peu qu'elle soit son érudition, relève d'une grande perspicacité. La civilisation serait cette aptitude qui s'attribue graduellement ; les peuples se civilisent peu à peu et en quelque sorte, selon Janvier, le nègre aurait, à son tour, son mot à dire, puisqu'il s'agit d'une marche progressive vers son amélioration personnelle, vers celle de sa race et de l'humanité en général. La sélection naturelle s'en chargerait de cette tâche. Dans ce sens, il demande combien de temps avaient mis certains peuples à se civiliser ; combien de grands hommes qu'a connus la France, comme Lamennais, Chateaubriand, Victor Hugo, Jules Simon et tant d'autres, dont le sang breton ou celte circulait encore dans leurs veines, même si les Bretons étaient considérés, depuis longtemps, comme des paysans lourds, souligne Janvier. Alors, il demande quel phénomène se serait donc accompli au sein de ce peuple ?

Selon, Janvier, les hommes se civilisent peu à peu et la race noire par sa liberté se serait aventurée dans cette quête civilisationnelle et aurait produit de grands hommes comme Toussaint Louverture à Saint-Domingue et Frédéric Douglass aux États-Unis. Il veut lier la civilisation à un fait notoire, qui n'a rien à voir avec une question de race :

¹⁸¹ Ibid., p. 10-11.

¹⁸² Ibid., p. 11.

¹⁸³ Ernest Renan, chez JANVIER, Joseph Louis, *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti*, p. 19-20.

l'humanité s'évolue lorsque sa liberté n'est pas bridée. Toutes les races ont été, à un certain moment de la durée du temps, objet de la barbarie, mais ont su aller de l'avant en améliorant leurs relations entre elles-mêmes ainsi qu'avec la nature. Ainsi, il affirme que Renan ne voulait parler « rien ou presque rien » de ce qu'avaient fait les Bretons de l'époque Kymrique ou celtique jusqu'aux temps modernes. La préférence de Janvier pour le darwinisme est persistante ; il se demande si, dans quelques centaines d'années, la race noire n'aura pas sa parole à dire ? Déjà, il voit s'opérer cette transformation ou encore cette sélection naturelle chez les noirs de États-Unis et des Antilles¹⁸⁴. Ainsi, il écrit :

En Haïti, ou l'homme noir est libre, se gouverne lui-même et est propriétaire du sol depuis seulement le commencement de ce siècle, il s'est produit chez lui une amélioration, puis une véritable transformation intellectuelle, et de plus une très notable sélection physique.¹⁸⁵

Il est remarquable chez Janvier – ce qui, d'ailleurs, est commun à la quasi-totalité des intellectuels haïtiens du XIX^{ème} siècle –, ce qu'on appelle le culte à la littérature française. Ces intellectuels étaient plongés dans un paradoxe par l'emprise de la littérature française, passionnés des écrits français et accordant peu d'importance à la « couleur » locale. Ils ont été nombreux à déclaré Haïti comme étant une France noire doté d'une littérature descendue de la littérature française. Ainsi, Janvier montre comment Haïti a produit de poètes, d'historiens de valeur, de journalistes de talent, des conteurs de grands mérites, vu que la culture nationale serait si riche. Selon lui, la race noire a montré qu'elle pouvait à tout : la philosophie lui serait familière et les études mathématiques ne seraient pas au-dessus de son entendement. De façon prophétique, Janvier attribue une perspective positive d'avenir non seulement à la race noire, mais à toutes les autres races qui ont été méprisés dans le passé. Elles seraient, « dans l'épuisement de la race blanche, le salut du globe »¹⁸⁶.

Enfin, Janvier pense que les noirs auraient pris une ascension morale dûe au siècle des lumières au XVIII^{ème} en France. La race noire aurait donc une revanche à prendre pour avoir été longtemps méconnue et opprimée. Selon lui, toutes les races sont égales, mais, tout simplement, les unes avaient été retardées en leur croissance intellectuelle,

¹⁸⁴ Il montre, aux pages 21-24, comment la population noire des États-Unis s'est fait place dans le monde économique et intellectuelle.

¹⁸⁵ Ibid., p. 24-25.

¹⁸⁶ Ibid., p. 28.

tandis que les autres auraient été plus disposées à une croissance rapide vers la civilisation. Janvier voit en cela des circonstances inéluctables ou du moins des lois de la nature, ce contre quoi on ne pourrait pas lutter.

2.2. Joseph Anténor Firmin

Nous ne pouvons parler de la pensée raciale au cours de cette période sans passer en revue Joseph Anténor Firmin, car il est celui qui a eu l'audace de mettre directement en question les idées raciales pessimistes – si ce n'est ceux qui appuyaient ses idées – de Gobineau. Avec Louis-Joseph Janvier, son compatriote qu'il a rencontré à la Société d'Anthropologie de Paris et auteur d'un essai sous le même titre que son ouvrage à lui, et avant même celui de Gobineau, nous devons affirmer que Firmin fut l'un des plus importants, pour ne pas dire le plus important, à combattre le « racisme scientifique ». Son ouvrage *De l'égalité des races humaines* est certes une réponse faite à Gobineau, à son époque, mais le texte va au-delà d'une simple réponse. L'ouvrage parût à un moment quand la pensée raciale négative était partagée de manière générale par les milieux intellectuels européens, surtout, après que le colonialisme a été, littéralement, officialisé par la Conférence de Berlin de 1885, pendant laquelle les puissances coloniales de l'époque se sont mises d'accord sur le partage de l'Afrique. Le texte de Firmin constitue la déconstruction systématique de l'œuvre du philosophe et écrivain français, justement dans le contexte des premières réflexions de l'anthropologie, du panafricanisme, des études coloniales et de l'épineuse question du racisme.

Joseph Anténor Firmin (1850-1911), né au Cap-Haïtien, fut politologue et anthropologue haïtien. Il fit ses études secondaires dans sa ville natale et a commencé à enseigner à l'âge de 17 ans dans cette même ville. Voulant se lancer dans la vie politique, il était candidat à la présidence en 1879, sans réussir à se faire élire. Néanmoins, le gouvernement l'envoie aux commémorations du bicentenaire de Simón Bolívar en 1883. De retour au pays, rejetant un poste de ministre sous la présidence de Lysius Félicité Salomon (1878-1889), il s'exile sur l'île de Saint-Thomas, à l'époque une colonie danoise, où il rédige les *Lettres de Saint-Thomas*. De là, il se rendit à Paris en 1885, où il rencontra son compatriote Louis-Joseph Janvier qui lui aida à intégrer la Société d'Anthropologie de Paris, dont il devient membre à part entière. Au cours de son séjour dans la capitale française, il publie son œuvre majeur *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive* en réaction à Gobineau. Le livre consiste à rehausser le prestige

de la race noire en remontant depuis l’Égypte ancien jusqu’à Haïti. De retour au pays, Firmin fut, de nouveau, candidat à la présidence, puis ministre du président Florvil Hyppolite en 1891. Il se déclara contre l’implantation d’une base militaire américaine au Môle Saint-Nicolas. Son texte *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d’Haïti*¹⁸⁷, publié en 1905, marque son opposition aux États-Unis. Malgré l’impact de cet ouvrage, il n’a pas empêché l’intervention des États-Unis une décennie plus tard, en 1915.

Quant à son appartenance à la Société d’Anthropologie de Paris, il l’a vécue dans la plus grande discrétion. En effet, Firmin a été contraint de ne pas divulguer ses idées anti- raciales en plein débat, lors des déroulements des principaux rencontres avec les membres les plus illustres de la société. Assurément, il a adopté cette démarche prudente par rapport au racialisme très en vogue pendant le XIX^{ème} siècle. Il le dit lui-même, qu’il aurait pu soulever ses idées lors des séances, mais qu’il aurait été certainement expulsé de la société, puisque ses idées manifestaient pleinement le désaccord au racialisme. En fait, l’inégalité entre les races humaines a été perçue comme un fait de nature, dont l’infériorité serait innée chez certains peuples et races. À juste titre, à la préface de son ouvrage, Firmin a expliqué comment il s’est érigé en trouble-fête, voire en intrus, puisque cet axiome de l’infériorité du noir ne pouvait être contesté à la Société d’Anthropologie de Paris. Sa simple présence à la société devenait l’antithèse de ces idées censées être infaillibles. Il fallait donc qu’il se dissimule afin d’écrire ce livre au lieu de débater ses convictions à la société, exhortant ses collègues à faire lumière sur la question et discutant les raisons scientifiques avec les intellectuels qui tenaient à diviser l’espèce humaine en races supérieures et races inférieures¹⁸⁸. Dans la préface de son ouvrage, Firmin montre l’incongruité et le sentiment déchirant d’un noir de siéger dans la société et dont les principaux débats se faisaient autour de l’inégalité des races humaines, à commencer principalement par l’infériorité supposée de sa propre race, la noire¹⁸⁹.

Ainsi, par rapport à la prédominance des idées raciales – et même racistes – de ce

¹⁸⁷ FIRMIN, Joseph Antéonor. *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d’Haïti*, Paris : F. Pichon et Durand-Auzias, 1905. Firmin a publié d’autres ouvrages, dont nous pouvons citer : *Haïti au point de vue politique, administratif et économique* : conférence faite au Grand Cercle de Paris, le 8 décembre 1891. Paris : F. Pichon, 1891 ; *Diplomate et diplomatie : lettre ouverte à M. Solon Ménos*. Cap-Haïtien, Imprimerie du Progrès, 1899 ; *Lettres de Saint-Thomas* : études sociologiques, historiques et littéraires. Paris : V. Giard & E. Brière, 1910 ; *L’effort dans le mal*. Port-au-Prince : Imprimerie H. Chauvet, 1911.

¹⁸⁸ FIRMIN, Antéonor. *De l’égalité des races humaines* : anthropologie positive. Paris : Librairie Cotillon, F. Pichon & Librairie du Conseil d’État et de la Société de Législation comparée, 1885. Accessible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84229v.r=ant%C3%A9nor%20firmin?rk=21459;2>. Consulté le 20 août 2018.

¹⁸⁹ Ibid., p. 11.

siècle, Firmin s'était engagé dans une polémique qui n'était de saison, d'un siècle dont l'inégalité entre les hommes fut élevée comme doctrine scientifique et faisait presque l'unanimité entre les savants occidentaux. Sa thèse a été très peu commentée au cours de cette période, et même ignorée par la société dont il fut membre. Quand même, un exemplaire de son essai a été signé par lui : « Hommage respectueux à la Société d'Anthropologie de Paris, A. Firmin », et présenté à la Société d'Anthropologie de Paris. Aucune critique ou mention du livre, à part d'avoir été reçue, ne se trouve dans les registres de la société¹⁹⁰. En tout cas, l'unique commentaire, un compte-rendu de Léonce Manouvrier, exprime une certaine distance : « La science anthropologique actuelle ne saurait apporter encore des preuves suffisantes à sa thèse, mais il est vrai qu'elle ne prouve pas plus suffisamment la thèse opposée »¹⁹¹. La thèse de Firmin ne serait donc pas plus objective que celle de Gobineau. Mais, Léonce Manouvrier, disciple de l'anatomiste et anthropologue français Pierre Paul Broca (1824-1880), dit également reconnaître l'utilité du travail de Firmin dans la lutte contre les préjugés des Européens, ce qui ne peut être que contradictoire. Quoi qu'il en soit, selon Carolyn Fluehr-Lobban, l'ouvrage-phare de Firmin a été ignoré à l'instar des œuvres de ses compatriotes Louis-Joseph Janvier (*De l'égalité des races*) et Hannibal Price Mars (*De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*), outre, de l'Américain Martin Delany (*Principia of ethnology : the origins of races and color*)¹⁹².

L'appréciation de l'œuvre de Firmin ne pouvait être autrement, vu que le texte va à l'encontre des plus grands médecins, naturalistes, géographes, anthropologues et d'autres intellectuels de l'époque. Firmin a construit son ouvrage sur les travaux du professeur Pierre Paul Broca, alors président de la Société d'Anthropologie de Paris et fondateur de l'École d'Anthropologie de Paris, qu'il conteste de façon méthodique. Censuré par les uns et adulé par les autres, le texte de Firmin a été, dès le début, une référence pour Haïti et les érudits panafricanistes et militants noirs. Sa contribution pionnière à l'anthropologie critique et empirique, particulièrement en ce qui concerne le concept de race, a été ignoré dans le cadre du développement général de cette discipline en Europe

¹⁹⁰ FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 95-108, 2005, p. 96. Accessible en ligne : <http://gradhiva.revues.org/302>. Consulté le 23 août 2018.

¹⁹¹ Le compte-rendu du livre de Firmin fut publié par Léonce Manouvrier dans la section « Analyses » de la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 11^e année, n. XXI, p. 180-182, jan./juin 1886. Accessible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k171600/f184.image>. Consulté le 24 août 2018.

¹⁹² FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Introducción. In: *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas: Anténor Firmin*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011, p. 18.

et en Amérique du Nord au cours des années de formation de cette discipline au XIX^{ème} à sa consolidation au XX^{ème} siècle¹⁹³. Objectivement, il est vrai que le livre de Firmin est une contestation faite à l'écrivain français Gobineau, toutefois, dans un sens plus large, il s'agit d'une réhabilitation de la race noire envers toutes les doctrines de l'inégalité entre les hommes. Pour cela, ses arguments sont l'antithèse de l'idée de l'inégalité raciale.

Le but principal de Firmin fut de prouver que toute classification des hommes en catégories raciales et ethniques repose sur des principes arbitraires et des présupposés idéologiques qui se contredisent. En tant que l'un des pionniers du panafricanisme, pour Firmin, Haïti devrait servir à la réhabilitation de l'Afrique. Pour cela, il revendique la présence d'Haïti au sein des nations dites civilisées, lamentant le fait que l'Afrique croupissait encore dans l'esclavage. Selon Firmin, la liberté et l'éducation sont tout ce qui manque à l'individu pour avoir un épanouissement intellectuel et moral accompli. En ce sens, de son opinion, il n'y aurait pas d'autre nation qui pourrait avoir joué ce rôle à la place de la première république noire, Haïti, en ce qui concerne la situation des Africains. Toutefois, il n'admet aucune supériorité de son pays sur l'Afrique. En fait, il n'y aurait aucunement une différence entre le noir d'Afrique et celui d'Haïti, si ce n'est la sélection naturelle. Ainsi, il écrit : « Si le noir antillais fait preuve d'une intelligence supérieure, s'il montre des aptitudes inconnues à ces ancêtres [africains], ce n'est pas moins à ceux-ci qu'il doit le premier germe mental que la sélection a fortifié et augmenté en lui »¹⁹⁴.

De l'égalité des races humaines : anthropologie positive est l'une des premières dissertations à avoir utilisé la terminologie anthropologique dans un sens moderne et à avoir proposé une définition de l'anthropologie, souligne Carolyn Fluehr-Lobban. Firmin a pensé qu'on ne pouvait pas étudier l'homme comme n'importe quel autre animal, vu que l'homme, outre l'instinct, est muni des capacités morales et intellectuelles que les autres êtres du règne animal ne possèdent pas. Ainsi, chez Firmin, l'anthropologie est considérée comme « l'étude de l'homme au point de vue physique, intellectuel et moral, à travers les différentes races qui constituent l'espèce humaine »¹⁹⁵. C'est la raison pour laquelle il reste dédaigné quant aux différentes classifications en espèces que les naturalistes ont eu souci d'établir et, aussi, aux discussions entre monogénistes et polygénistes concernant soit l'unité de l'humanité, soit sa pluralité en forme de plusieurs espèces. En

¹⁹³ FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology, p. 7.

¹⁹⁴ FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines*, p. XIII (Préface).

¹⁹⁵ Ibid., p. 15.

fait, à l'époque ces deux courants admettaient l'inégalité entre les peuples. Certainement, pour Firmin, toutes ces discussions, particulièrement entre les monogénistes et les polygénistes, ne sont que vouées à l'échec. Ainsi, il affirme que, malgré les débats qui se font autour de l'espèce humaine, la race noire a un rôle central. En ces mots propres :

Je dois confesser que je n'ai aucune préférence de simple prédilection pour la doctrine unitaire telle que ses adeptes la soutiennent, et que la doctrine polygéniste ne me cause aucune répugnance. Que l'espèce humaine soit une ou multiple, la thèse que je soutiens n'en aura ni plus ni moins de difficultés. Et que m'importe que l'on considère la race noire à laquelle j'appartiens comme une espèce distincte de la blanche, la jaune, la rouge, enfin des seize couleurs ou formes spécifiques déterminées par les phantasies polygénistes, si je sais que, quelle que soit la distance taxonomique qui la sépare d'elles toutes, elle tient sur le globe une place incontestable et ne le cède à aucune autre sous le rapport de l'intelligence, de la vertu et de la volonté ! Mais l'indifférence que l'on montre en présence de deux causes opposées n'empêche pas d'apprécier les moyens qui sont mis à leur service respectif, ni d'en distinguer la force ou la justesse¹⁹⁶.

Firmin revendique que l'on aborde l'homme ou, du moins, l'espèce humaine pas seulement du point de vue physique, mais également morale et intellectuelle. Il considère comme seule différence existante entre les types humains la diversité des endroits géographiques où ils se sont installés et les effets climatiques auxquels ils sont exposés. Ainsi, indépendamment des différents arguments avancés par les monogénistes et les polygénistes, de toutes les classifications qui se faisaient, il retient comme le seul critère valable celui de la couleur de la peau. Celle-ci résulterait de l'action du climat sur la mélanine, à laquelle il ne confère aucun caractère scientifique si ce n'est qu'empirique. Pour lui, toutes les autres classifications ne sont que « taxonomie artificielle » et « des tentatives plus ou moins ingénieuses d'imposer un ordre sériaire là où la nature a mis la plus capricieuse irrégularité »¹⁹⁷.

Concernant la notion de « race », Firmin admet donc l'existence de différences physiques qui pourraient se présenter chez les hommes, mais celles-ci ne seraient, dans aucun cas, des facteurs pour hiérarchiser les différents peuples. La classification que Firmin accepte, dans le cas de la couleur de la peau, n'a aucune autre portée sinon empirique, sans l'intervention d'un système de pensée ou d'une théorie à priori. Il tombe

¹⁹⁶ Ibid., p. 48.

¹⁹⁷ Ibid., p. 23.

d'accord sur trois divisions ethniques de la race humaine – la blanche, la jaune et la noire –, mais chacune d'elles présente des variétés de couleur très nuancées, mais qui n'agissent aucunement sur les facultés intellectuelles et morales des différents peuples. Il rejette donc quelque différenciation de point de vue cognitive et comportementale et accepte seulement les multiples facteurs climatiques et géographiques qui affectent la couleur de la peau tout comme la forme physique. Même les premiers anthropologues ont déclaré que la mélanine serait à la base de la pigmentation de la peau. Cette substance se trouve dans les cellules épithéliales dans le derme, c'est-à-dire, la couche de la peau séparant l'épiderme de l'hypoderme. D'ailleurs, Firmin fut parmi les premiers à divulguer que la couleur de la peau est déterminée par la substance mélanine¹⁹⁸.

Il y a une autre question qu'il se pose : celle du métissage et de la viabilité du métis. Selon Firmin, les deux explications qui présupposent l'infertilité du métis ne s'appuient sur aucune démarche scientifique. À l'époque on supposait que l'infertilité n'arriverait que si – et seulement si – le père était de la race noire, mais aucunement s'il était de la race blanche. Cela sous-entend que l'impossibilité de fécondité résiderait du côté du premier et non du second. Pour Firmin, il s'agit d'une explication inconsistante qui repose sur l'interprétation d'une quelconque irrégularité ou différence biologique entre l'appareil génital de la race blanche et celui de la noire. Pour Firmin, parmi les différents peuples qui se sont constitués à travers le monde moyennant un intense métissage, ceux de la République Dominicaine et d'Haïti seraient des preuves concrètes que les métis sont féconds à l'instar « races pures », ainsi comme les populations mélangées de l'Amérique du Sud et des autres continents. Il n'en est pas moins de leurs qualités intellectuelles et morales. L'auteur s'est donné un grand effort pour décrire la belle forme physique et la force vivante de la « race hybride » en Haïti et dans le monde en général. Le métissage n'agit pas sur la cognition de l'individu, si ce n'est physiologique.

Le métissage est un fait d'ordre purement physiologique et rien de plus. Lorsque le mulâtre est intelligent, ce n'est pas une vertu spéciale qu'il hérite des qualités ethniques de son père ou de sa mère, c'est plutôt une hérédité individuelle qui vient tantôt de l'un, tantôt de l'autre, sans aucune prévision catégorique¹⁹⁹.

En effet, selon Firmin, la division des peuples en races distinctes, classées d'après

¹⁹⁸ FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology, p. 6.

¹⁹⁹ Ibid., p. 308.

les principes des sciences naturelles, a commencé à prendre place comme notion positive avec la naissance de la science de l'ethnologie, particulièrement par les travaux systématiques faits par des naturalistes vers la fin du XIX^{ème} siècle²⁰⁰. Dans l'Antiquité, les peuples vaincus dans les guerres furent considérés comme des barbares par les vainqueurs, mais sans appliquer une distinction dans une optique de classification raciale. Les Grecs considéraient les Perses barbares autant que les Macédoniens, les Romains ne faisaient pas de différenciation entre les Numides bronzés et les Gaulois aux cheveux blonds. Les classifications n'étaient pas « naturelles », car on s'intéressait plutôt à des questions d'ordre juridique et stratégique. Encore selon Firmin, toutes ces distinctions raciales se cacheraient derrière le colonialisme de son temps : « La doctrine anti-philosophique et pseudo-scientifique de l'inégalité des races ne se base que sur l'exploitation de l'homme par l'homme »²⁰¹. Les idées doctrinaires seraient nécessaires, en tant que justifications soi-disant scientifiques et morales pour partir à la conquête d'autres peuples et pour en avoir la conscience tranquille.

Définitivement, toutes les races sont égales, selon la conception de Firmin, et, pour cela, on ne pourrait pas primer une race au dépend d'une autre. Toute domination de l'homme par l'homme serait de force, il n'y a donc pas une supériorité psychologique, intellectuelle et morale qui aurait existé chez une race dès ses débuts. Comme dit l'auteur, « la prééminence actuelle du blanc sur le nègre ne tient à aucune supériorité congénitale de l'intelligence, mais à la seule éducation »²⁰². Firmin aboutit à cette déduction pour nier ou montrer la non corrélation entre le volume du cerveau et un quelconque grade d'intelligence, que les principaux adeptes de l'inégalité des races humaines ont établi pour étayer leurs arguments et théories, surtout à partir de la craniométrie. La mensuration du crâne fut, surtout, appliquée par Pierre Paul Broca de la Société d'Anthropologie et par ses disciples comme Gustave Le Bon, qui, à l'époque, voyaient dans le volume du cerveau une preuve pour affirmer une corrélation entre capacité crânienne et performances cognitives.

Dans ce contexte, les discussions ont été intenses sur l'origine de la civilisation égyptienne, considérée comme l'une des plus anciennes à travers le monde. Les scientifiques ont eu de grandes controverses quant à la nature « raciale » de cette

²⁰⁰ Ibid., p. 204.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid., p. 218.

civilisation. Firmin relate que les idées soutenues à l'époque ne pouvaient accepter et répandre la civilisation égyptienne comme ayant été noire, car cela signifierait de réfuter la doctrine inégalitaire qu'ils ont définie avec acharnement. Des subtilités de tout genre auraient été mises en jeu et des arguments étudiés auraient été érigés en raisons convaincantes avec le but de « faire admettre que les anciens égyptiens étaient blancs »²⁰³. L'anatomiste américain Samuel George Morton (1799-1851) argumentait que le crâne de l'ancien Égyptien ne pouvait être que de la race caucasique, voir blanche. Remontant à l'histoire même de cette civilisation développée au bord du Nil et des peuples qui se sont habités cette région, Firmin aboutit à la conclusion que l'Égypte ancienne ne pouvait être divisé de la Nubie, plus au sud. Cette région, habitée par un peuple proche des Éthiopiens, revendiquait toujours l'Égypte comme étant une partie de son territoire. Ainsi, géographiquement, culturellement et linguistiquement, l'Égypte aurait été toujours africaine, c'est-à-dire, cette civilisation florissante qui s'est développée aux alentours du Nil était négroïde. Pour Firmin, les vestiges et monuments parlent d'eux-mêmes de l'origine de cette civilisation²⁰⁴.

Mais, à l'époque, il était inconcevable de présumer que la grandeur de cette civilisation puisse être l'objet de la congruence d'une race « inférieure ». Cependant, Firmin souligne que l'évidence des faits ne pourrait pas être manipulée pour toujours, même s'il reconnaît la redevance à l'Europe, ayant été à la base des premières conquêtes intellectuelles et morales concernant l'Égypte ancien. Les lumières faites dans le domaine de l'égyptologie se doivent, Firmin le met en exergue, au dévouement de certains savants européens de divers pays qui se sont dotés de rigueur scientifique dans leurs investigations, parfois dans un esprit d'émulation et de rivalité, ce qui a été profitable à l'évolution de la science. Surtout les travaux de Jean-François Champollion (1790-1832), considéré comme le père de l'égyptologue, furent de grande importance. Firmin reconnaît qu'il a le mérite « d'avoir révélé l'Égypte ancien », montrant que les anciens Égyptiens appartenaient à une race qui dans toutes ses formes s'assimilaient aux actuels habitants de la Nubie, outre d'avoir découvert « le sens caché des hiéroglyphes ». Selon l'écrivain haïtien, il était devenu donc impossible de « résister à l'évidence des faits, en ne se renfermant encore dans les théories surannées qui ont fait leur temps »²⁰⁵.

²⁰³ Ibid., p. 336-337.

²⁰⁴ Ibid., p. 350-351.

²⁰⁵ Ibid., p. 335-339. La citation finale se trouve à la page 337.

Contre l'opinion très répandue que l'Égypte aurait laissé « au monde caucasique la tâche d'en perfectionner » la civilisation pour le progrès de l'humanité, Firmin dit qu'il n'y a pas un peuple qui détiendrait le monopole de la connaissance. Les civilisations égyptienne ou indienne seraient des idéaux montrant que tous les peuples sont appelés à évoluer, et de la même façon, les civilisations seraient complémentaires dans ce même cadre évolutif. Elles auraient laissé des traces ineffaçables dans l'histoire de l'humanité. Ces mêmes traces seraient à la base de la civilisation occidentale, même si les doctrinaires les réclamèrent comme étant développées uniquement par la race blanche. Firmin écrit :

Si l'Égypte, par son architecture, sa sculpture et son industrie, a conservé les traces ineffaçables de son antique civilisation, en ne laissant au monde caucasique que la tâche d'en perfectionner une partie sans pouvoir imiter le reste, l'Inde pour n'avoir eu ni architecture ni sculpture très remarquables, a édifié des monuments tout aussi impérissables dans ses conceptions philosophiques et son esprit de réglementation porté si loin, dans le Manava-Dharma-Sastra codifié par Manou²⁰⁶.

Firmin fut, comme on l'a signalé antérieurement, l'un des premiers à concevoir, d'une certaine manière, le panafricanisme et la négritude. La formulation de ces deux concepts revient, toutefois, à son compatriote Jean Price Mars (1876-1969), qu'on surnomme le père de la négritude. Les deux ont été de grands patriotes et ont donné une contribution significative à l'anthropologie de manière générale. Le courant firministe a eu une influence considérable sur Jean Price Mars. Celui-ci reconnut l'importance de l'œuvre de son compatriote et écrivit un travail biographique intitulé *Joseph Anténor Firmin*, publié posthument en 1978, dont il présente Firmin comme un homme de science, un prodige, qui s'est permis d'écrire un livre d'une grande portée en seulement dix mois, à savoir *De l'Égalité des races humaines*. Louant son prédécesseur pour avoir critiqué les pistes erronées de l'anthropologie naissante, il met en exergue son talent et « sa vocation d'anthropologue ».²⁰⁷ Par rapport à l'anthropométrie et la craniométrie, dénoncées par Firmin, Jean Price Mars remarque que la tragédie de « l'hitlérisme » ou du « nazisme » aurait pu être évitée, si le monde avait tenu compte de ses idées²⁰⁸. Son texte *Ainsi parla l'oncle*, publié en 1928, témoigne aussi le legs laissé par Firmin. Dans la même manière, ce dernier a eu une grande influence sur l'anthropologue américain

²⁰⁶ Ibid., p. 381.

²⁰⁷ Cité en FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology, p. 9.

²⁰⁸ Ibid.

Melville Herskovitz, de même que sur l'historien sénégalais Cheikh Anta Diop, qui continua sur la même ligne et publia *Nations nègres et cultures* en 1954.

Le philosophe afro-juif Lewis R. Gordon a qualifié *De l'égalité des races humaines* de « classique dans la philosophie africaine, anthropologie philosophique et anthropologie historique ». L'anthropologue Carolyn Fluehr-Lobban, pour sa part, pense, qu'en tant œuvre pionnière sur l'anthropologie et projet scientifique, il s'agit d'« une affirmation positive du potentiel de l'objectivité de l'anthropologie à étudier les différences humaines sans le biais du classement biologique et social »²⁰⁹. L'œuvre de Firmin était plutôt absent des listes des travaux importants dans les premières études universitaires occidentales, ce qui, conformément à l'avis de Fluehr-Lobban et Gordon, remet à l'impact du racisme sur l'histoire des idées²¹⁰. Le spécialiste en littérature caribéenne J. Michael Dash présente Firmin comme un penseur à la fois universaliste et cosmopolite, celui qui a anticipé des penseurs antillais de renom comme Edouard Glissant et Frantz Fanon²¹¹. Le linguiste et historien congolais (Brazzaville) Théophile Obenga, dans un article qu'il écrivit pour rendre hommage à Firmin, a qualifié ce dernier d'égyptologue, principalement en raison de ses connaissances des œuvres classiques d'égyptologie dans leurs langues originales²¹². Dans ce contexte, Obenga signale qu'un égyptologue doit s'affranchir des préjugés africanistes, orientalistes et eurocentristes, car il faut se garder d'œuvrer en dehors de la vérité historique, comme l'aurait fait Firmin²¹³.

Enfin, on ne peut pas nier l'apport de Firmin à l'anthropologie et au monde scientifique en général. Ses travaux montrent que l'objectivité est l'un des plus grands défis des sciences humaines. Il n'y a pas une vérité absolue et tout travail scientifique peut être soumis à une déconstruction à tout moment. Cela signifie également que tout travail intellectuel est soumis également à la reproduction scientifique. Quoi qu'il en soit, Firmin a fait une rupture dans le champ de l'anthropologie et a en quelque sorte mis à plat toute la pensée raciale des sciences anthropologiques à la fin du XIX^{ème} siècle. Bref, il a, sans aucun doute, démystifié des mythes raciaux persistants de ce siècle-là : race aryenne,

²⁰⁹ JOSEPH, Celucien L. Anténor Firmin, the « Egyptian question », and afrocentric imagination. *Journal of Pan-African Studies*, Long Beach, v. 7, n. 2, p. 127-176, août 2014, p. 129. Accessible en ligne: <http://www.jpanafrican.org/docs/vol7no2/Firmin-9-Joseph-ready.pdf>. Consulté le 30 août 2018.

²¹⁰ Ibid., p. 130.

²¹¹ Ibid.

²¹² Il faut dire que Firmin était un polyglotte, a maîtrisé parfaitement les langues comme le français, l'anglais, l'espagnol, l'italien, l'allemand, le latin et le grec.

²¹³ OBENGA, Théophile. Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien. *ANKH – Revue d'Égyptologie et des Civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n. 17, p. 133-145, 2008, p. 136. Accessible en ligne : http://www.ankhonline.com/ankh_n17_t_obenga_antenor_firmin.pdf. Consulte le 30 août 2018.

race indo-européenne, race caucasienne, race rouge, légendes religieuses, clichés littéraires, classifications et préjugés linguistiques, darwinisme social et physique racial.

2.3. Hannibal Price

Philippe Hannibal Price était un diplomate et homme politique haïtien, ministre plénipotentiaire de son pays à Washington entre 1890 et 1893. Il naquit à Jacmel en 1841 et mourut en 1893 à Baltimore aux États-Unis. Pendant sa vie, il fut témoin direct de ce siècle tant dominé par la question du racisme. Il fit ses études dans sa ville natale sous la direction de Venance Barveyer, un ancien marin devenu instituteur. Il quitta l'école à quatorze ans et se lança, alors, dans le commerce, l'agriculture et l'industrie, ce qui compensa les lacunes de son instruction déficitaire. Sa ferveur patriotique et sa passion pour les idées libérales l'ont motivé à participer aux élections législatives en 1876. Il fut élu à la chambre des députés dont il devint président. Il connut l'exil deux fois : la première, sous la présidence de Michel Domingue, et la seconde, après les émeutes du 20 juin 1879 contre le président Pierre Théoma Boisrond-Canal, quand il partit au Panama. Ses connaissances pratiques lui permirent d'obtenir un poste dans les bureaux de la compagnie française entreprenant la construction du Canal de Panama, présidée par Ferdinand de Lesseps. Ensuite, le président Florvil Hyppolite le nomma ambassadeur aux États-Unis, où il est mort en 1893²¹⁴.

Hannibal Price a publié des ouvrages, surtout dans le domaine des affaires. Il a écrit *Étude sur les finances et l'économie des nations* en deux volumes, dont seulement le premier a été publié, et *Rapport sur la première conférence panaméricaine*. Toutefois, son œuvre majeure reste *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Il s'agit d'un ouvrage posthume qui fut édité en 1899, puis publié par ses héritiers en 1900. C'est un livre qui aborde, avec fougue, les problèmes de la société haïtienne. Il n'est pas nécessaire de feuilleter toutes les pages de ce livre pour se faire une idée précise de la force vivace des mots. Tel l'on peut remarquer dans les premières pages, particulièrement dans l'avant-propos, les raisons fortes qui sont à l'origine de cet ouvrage. Son principal objectif est de « réfuter un à un, tous les faits mensongers, tous les jugements exagérés, erronés ou malveillants » qui ont été écrits sur la première République noire, montrant « telle qu'elle est réellement, en la mettant en pleine lumière,

²¹⁴ En ce qui concerne ce résumé bibliographique, voir l'avant-propos de PRICE, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* [1898]. Paris : Les Éditions Port-au-Prince, 2012.

telle que l'on fait ses traditions et ses tendances, sans rien exagérer de ce qui peut lui faire honneur, sans rien déguiser de ce qui peut lui être défavorable »²¹⁵. A partir de ce but, établi par l'auteur, nous allons entamer le débat sur de l'ouvrage.

Hannibal Price, en tant que fervent patriote, prétend lutter pour établir ce qu'il considère comme vérité. Pour le faire, il s'associe à une sorte de quête de la dignité humaine. Tout homme digne cultiverait cet amour de la recherche de la vérité. La première partie de son ouvrage, *De l'identité de l'homme dans la diversité des races*, aborde cette activité de l'esprit, réfléchissant sur la vie. Ainsi, il se demande *D'où venons-nous ? Qui sommes-nous ?* C'est une longue discussion, au cours de laquelle il philosophe sur la vie, la matière, le mouvement, la force, la chaleur en tant qu'éléments faisant partie d'un être animé et inanimé. La réflexion autour de ces concepts aboutit à Dieu comme étant l'origine de l'homme. Sa croyance en Dieu, il ne l'a jamais dissimulée, mais on peut aussi apercevoir son côté penchant pour le positivisme d'Auguste Comte, sans qu'il se déclare positiviste. En fait, il pense que l'étude des faits serait importante dans l'établissement de la vérité, l'essentiel de toute science qui se dit positive. Toutefois, Price croit en la vérité de ce qui pourrait être découlé de la métaphysique ; de ce qui pourrait être établi par le raisonnement de l'être en tant qu'être. Il ne croit pas que l'homme tel qu'il est aujourd'hui soit le résultat de transformations successives d'un animal quelconque. Nonobstant, Hannibal Price voit du sophisme chez tous ceux qui se basent, avant tout, sur la théorie d'évolution de Darwin, sans se rendre compte de l'importance de la prise de conscience²¹⁶.

Tout cela peut servir à éterniser les disputes entre les esprits, à accroître le fond déjà inépuisable des sophismes qui entretiennent les préjugés, la haine et la guerre entre les hommes, sans pouvoir réellement entamer la conscience humaine qui nous crie à tous : Vous êtes frères, vous êtes l'homme²¹⁷.

Tout laisse à penser que sa conception est plus influencée par le courant créationniste que celui de l'évolutionnisme, puisque sa réflexion est construite à partir de ce système de pensée. En effet, Hannibal Price pense que la recherche du bonheur serait l'une des manifestations des lois de la nature humaine, celle qui dirige l'action humaine

²¹⁵ Ibid., p. IV (Avant-propos).

²¹⁶ Ibid., p. 12-13.

²¹⁷ Ibid., p. 13.

et est source également de son égoïsme. Ce bonheur ne peut être soumis à une jouissance constante de la part de l'homme car, selon Price, l'excès nuit en tout sens. De ce fait, il établit trois éléments : la vertu, la science et le travail, en tant que lois imposées par Dieu. Ces trois éléments seraient intrinsèquement liés et toute entrave de l'un d'entre eux mènerait à la dégradation de l'homme. Pour éviter toute dégradation, l'homme serait appelé à se surpasser des obstacles qu'il confronte dans la recherche du bonheur. Car, ainsi affirme Price, l'homme n'atteint rien sans un effort consenti et sa dépravation vient par le fait de renoncer à la lutte constante que lui impose son existence en tant qu'être, à la fois, soumis et doué de pensée. L'ignorance et la lâcheté seraient des obstacles qui peuvent induire l'être humain à renoncer dans sa quête du bonheur. Donc, la raison est tout ce dont aurait besoin l'homme ayant la volonté pour aller au-delà de ses capacités.

Pour Price, nul ne peut obscurer le bonheur. Celui qui contrarie le bonheur de l'autre serait un ennemi de l'humanité, tout comme la nation qui fait obstacle au bonheur des autres nations voisines se dresse contre l'humanité. C'est à cet obstacle que l'homme et l'humanité en général doivent résister. On ne peut donc pas faire obstacle au bonheur qui est intimement lié à la liberté. Selon lui, pour atteindre cette dernière, chacun est doté de la faculté de cultiver et de développer toutes les forces de son corps et de son âme, pour les employer, les diriger, sous la responsabilité, dans le sens indiqué par son intérêt.²¹⁸ En ce sens, Hannibal considère tout renoncement en l'espérance de bonheur comme une lâcheté, étant donné que l'homme se dirigerait, ainsi, tout droit vers la déraison et même vers le suicide. Cette conséquence pourrait être amenée à une dimension plus ample, la nation, qui ne peut pas tomber dans le désespoir. Dans ce cas, l'existence aboutirait à une seule issue possible, la dégradation. Alors, pour Hannibal Price, c'est ce suicide qu'Haïti devrait combattre pour éviter toute dérive vers la dégradation, lorsqu'il déclare :

Et c'est à ce suicide que des écrivains inconscients ou criminels, s'efforcent de pousser la Nationalité Haïtienne depuis sa formation ! Nous ne pouvons commettre, nous ne commettrons jamais cette suprême lâcheté. Haïti, en se suicidant, ne se couvrirait pas seulement de honte, elle serait coupable d'une tentative d'assassinat contre toute la race noire²¹⁹.

Telle est l'idée de son affirmation : si Haïti succombait à ce désespoir qui serait

²¹⁸ Ibid., p. 21-22.

²¹⁹ Ibid., p. 25.

provoqué par des écrivains inconscients ou criminels, il en découlerait une honte pour la race noire en général, sans distinction aucune, et, par conséquent, pour l'humanité. Il est convaincu de la réussite de sa nation qu'il croit être le guide de la race noire. En outre, il considère son livre comme une orientation faite aux « enfants d'Afrique » dans le Nouveau Monde auquel, tôt ou tard, d'autres suivraient.

Hannibal Price déclara qu'il ne saurait concéder à la thèse du fonctionnaire colonial britannique Sir Spenser St. John (1825-1919) qui caractérisait, dans son livre *Hayti : or the black republic* (1884), la population haïtienne d'incivilisable, d'incapable de s'auto-gouverner et surtout de cannibalisme. Price réplique que personne ne serait en mesure d'établir une hiérarchie dans la constitution de la pensée humaine²²⁰. Admettre une « infériorité native » au sein de la race noire, ce qu'il considère extravagant, ce serait confirmer que cette prétendue infériorité ne saurait pas être effacée même par l'éducation²²¹. En fait, il admet que l'homme ne peut arriver à la perfection totale et, dans un spectre plus grand, la nation également n'est exempte de cette règle. Ainsi, il écrit :

Aucune nation n'est exempte de gibets, de bagnes, de lupanars, de tripots, de gargottes, et si la proportion plus grande des crimes et des vices, de l'assassinat, du vol, de la convoitise, de la haine, de l'envie, de l'ivrognerie, de l'hypocrisie surtout, confère une supériorité aux agglomérations humaines, la jeune nation haïtienne a l'honneur de céder le pas à ses devancières : elle leur est inférieure²²².

Cette affirmation d'Hannibal voit la population haïtienne en tant qu'un peuple en phase de construction. Ainsi, il admet qu'Haïti, est très jeune et ne saurait faire moins de vices par rapport aux autres peuples qui se sont constitués comme nations, et cela il y a longtemps. Dans sa conception, de même qu'il voit en la recherche du bonheur un droit qui découle de la condition de l'homme en général, la civilisation est vue, en quelque sorte, comme le patrimoine de l'humanité. C'est-à-dire, la civilisation est à la merci de l'homme, de façon générique, non pas l'apanage d'une race particulière. Chaque race pourrait parvenir à la civilisation, vu que la première ait manifesté ce désir de la recherche du bonheur. Sur cela, Price met en exergue l'exemple de la Chine qui s'était fermée au contact avec les autres peuples en construisant la Grande Muraille qui, en brisant cette

²²⁰ Ibid., p. 30. Quant au livre mentionné : ST. JOHN, Sir Spenser. *Hayti: or The Black Republic*. Londres : Smith, Elder, & Co, 1884.

²²¹ PRICE, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, p. 30.

²²² Ibid., p. 53.

barrière dont elle s'était renfermée sur elle-même, s'éleva à une civilisation que l'Europe ne fut jamais capable de détruire. Ainsi, Price évoque le problème de l'intolérance qui produit cet effet de vouloir adopter chaque attitude réfractaire à l'assimilation de la pensée. C'est de là qu'il pense être venue la différence de religion et de foi²²³. Cette attitude d'intolérance serait liée à une sorte d'« ignorance primitive », qui, en refusant d'aller au-delà des traditions, ferait surgir le préjugé envers l'autre.

Si l'intolérance conduit au préjugé, alors comment explique-t-il cette intolérance qui est censée être à l'origine des préjugés entre les races ? Selon Price, la caractérisation des uns des autres comme supérieurs et inférieurs ne serait pas détachée de cet adage que des peuples vainqueurs ont toujours attribué aux vaincus comme étant des peuples barbares, inférieurs, faibles et incultes. Chez toutes les races, insinue-t-il, les vaincus auraient toujours été considérés comme barbares et inférieurs par les vainqueurs. Cela ne serait pas inconnu à toutes les races, dont aucune ne ferait pas exception à la règle. Le préjugé naîtrait donc du refus d'être assimilé. Dans ce contexte, Price évoque le métissage dans sa dimension physique, culturelle et morale, mais il souligne que le préjugé existe tant entre les races de couleurs différentes comme parmi celles de même couleur. La différence renvoie chez lui à question identitaire, qui fait oublier qu'on est, avant tout, homme et qui fait survaloriser les différences physiques et les infinités de couleurs qui existent entre le genre humain.

L'homme constitue la base de la réflexion de Price et reste au cœur d'un débat très philosophique. En fait, le concept « homme », qu'on pourrait dire générique, est central dans sa pensée. Nous disons générique, car l'auteur n'accorde pas trop d'importance ou reste indifférent quant au concept « race ». Il parle de race pour la simple et bonne raison qu'il existe des hommes de différentes couleurs, voire, même très variantes. Alors, la question principale qu'il soulève est en dehors des différences physiques qui puissent exister. La définition du concept « homme » serait donc valable à « les hommes ». Il souligne que tous les hommes ont cette capacité de pensée, ce qui n'est pas le cas pour les autres êtres vivants. Dans ce contexte, Price se demande : qu'est-ce que l'homme noir et qu'est-ce qu'il pense ? Il répond ironiquement en s'appuyant sur Descartes qui a eu à dire « je pense, donc je suis »²²⁴. Si la pensée fait que l'on soit homme, il ne peut y avoir de controverses, car les particularités humaines ne seraient que des facteurs secondaires.

²²³ Ibid., p. 94.

²²⁴ Cité par l'auteur. Ibid., p. 113.

Price insiste que la pensée ne puisse pas être classifiée, puisqu'elle ne peut être variable ou typée dans sa nature. Il voit une « égalité native » parmi tous les hommes. Néanmoins, cette égalité native sous-entend qu'au fil du temps il s'est installée une sorte de disparité parmi eux. À comprendre l'auteur dans sa démarche, seule l'éducation et la civilisation pourraient permettre une telle chose, allant ainsi à l'encontre de Spenser St. John qui déclara que même « avec la meilleure éducation possible, le nègre restera toujours un type inférieur d'homme »²²⁵.

De son point de vue, l'éducation permettrait de s'élever à un niveau autre que l'ignorance ou l'innocence qui caractérisent aussi les hommes. Ainsi, l'intelligence n'est pas spécifique ou encore n'est pas la propriété d'une race. L'intelligence relève de l'homme en général, car chaque individu serait doué de force et porterait en soi cette faculté inhérente qu'est la pensée. La force est vue chez lui comme l'intelligence, la vertu, la moralité et le courage qui ne sont pas liés à la notion de race ou de nation. Dans ces conditions, il y a égalité entre les races humaines et l'intelligence est du ressort de chaque individu de parvenir à un niveau intellectuel distingué. Ainsi, Hannibal Price pense que la pensée est sujette au développement, car elle pourrait être aussi atrophiée, involontairement ou propositivement. Il présente George Washington et Toussaint Louverture comme des hommes qui, par leurs actes, ont montré à quelle hauteur la pensée humaine pouvait s'élever. Ils furent des grands hommes, non pas parce que l'un était blanc et l'autre noir, mais tout simplement parce qu'ils étaient des hommes libres dans leur pensée. Il serait, donc, un préjugé de mépriser Toussaint Louverture de toutes ses qualités en tant qu'homme, seulement parce qu'il était noir.

Qualifié de barbare par les uns et les autres, Haïti tient sa place au sein des nations civilisées et personne ne peut s'en douter, morigène Price. Pour lui, Haïti doit servir à la réhabilitation de la race noire dans le monde. Ce rôle qu'il attribue à Haïti serait providentiel. Son pays réhabiliterait toute la race d'hommes noirs, comme l'avait prédit Firmin. Haïti aurait donc une tâche à la fois messianique et historique : la réhabilitation²²⁶.

C'est donc l'histoire de la rédemption de tout ce qui est dédaigné, méprisé dans la grande famille humaine. Quand les hommes divaguent au nom de la science, celui-ci divise l'humanité en cinq races, cet autre en vingt, un troisième en mille. Ils ne s'accordent que sur un point : le blanc est au premier numéro de toute série, le nègre est au cinquième,

²²⁵ Cité par l'auteur. Ibid., p. 115.

²²⁶ Ibid., p. 144.

au vingtième, au millième, c'est-à-dire au dernier. Lorsque la République noire aura accompli ses destinées, lorsqu'elle aura rempli sa mission providentielle en ce monde, lorsque le nègre sera partout l'égal du blanc devant la civilisation chrétienne, comme il l'est devant DIEU, toutes les races intermédiaires seront rachetées, seront réhabilitées, car la race noire est la dernière. Haïti, comme l'a pressenti mon compatriote FIRMIN, c'est donc l'égalité des races humaines. Haïti sera l'instrument de la réalisation parmi les hommes, de la grande pensée chrétienne, de la grande parole du DIEU fait homme : « Aimez-vous les uns les autres »²²⁷.

Haïti a donc ses raisons d'être et Hannibal Price le voit comme civilisé, comme une France noire. C'est ainsi qu'il cite les vœux du philosophe et historien Jules Michelet :

Mille vœux pour la France noire ! J'appelle, ainsi Haïti... Reçois tous mes vœux jeune État... Puisses-tu développer ton libre génie, celui de cette grande race si cruellement calomniée et dont tu es l'unique représentant civilisé sur la terre²²⁸.

Dans la conception d'Hannibal Price, l'isolement ne favoriserait pas la marche vers la civilisation. C'est dans ce sens qu'il dialogue avec le concept d'« assimilation », c'est-à-dire, tout évolution exigerait toujours le contact des hommes, ou la communication et le choc des peuples. Ainsi, l'Afrique aurait renoncé à la lumière de la civilisation en restant repliée sur elle-même pendant des siècles. À Haïti, l'homme noir, par son contact avec l'homme blanc, même par l'esclavage, aurait lui-même favorisé son avancement vers la civilisation. L'indépendance d'Haïti n'a apporté, selon lui, que cette responsabilité de prendre en main le destin de l'homme. En l'acquérant, Haïti aurait fait l'honneur de toute la race noire sans distinction. Il ne lui resterait qu'à acquérir l'égalité sociale avec le blanc, qui serait sa victoire morale contre l'antipathie, dont il fait face à peu près partout.²²⁹ À en croire Hannibal Price, Haïti s'est vu gratifier le contact avec la civilisation par son contact avec l'Européen. C'est ainsi, qu'il perçoit l'« assimilation ». Les peuples pourraient accéder à la civilisation seulement par l'assimilation, c'est-à-dire, par le contact d'homme à homme, ce qui, par le choc des idées, ferait jaillir la lumière. Cela permettrait le progrès de l'humanité, car l'homme arriverait à progresser par le contact avec son frère.

Cette explication de l'auteur soulève l'attention, étant donné qu'un peuple ne peut

²²⁷ Ibid., p. 144-145.

²²⁸ Ibid., p. 147.

²²⁹ Ibid., p. 154.

arriver à se civiliser qu'en étant ouvert à d'autres peuples et ceci indépendamment à la race en question. Qu'en est-il de l'homme africain et haïtien dans sa longue dissertation ? L'Afrique, étant encore en esclavage à cette époque, serait encore plus ou moins dans l'isolement, loin de cette liberté importante à laquelle l'auteur se réfère. Puisque, en plus de l'assimilation dont il parle, la liberté serait plus que nécessaire, car seulement en elle l'homme pourrait jouir sa pensée dans toute sa dimension. Justement, selon ce syllogisme, parmi les nations noires, seul Haïti aurait réuni les conditions nécessaires pour accéder à la civilisation moderne²³⁰. Cette possibilité du noir haïtien à la civilisation moderne se serait rendue possible grâce à son indépendance, en reprenant sa liberté naturelle qui lui confère du coup cette responsabilité, dont il ne peut fuir. Nous en résumons du raisonnement d'Hannibal Price par rapport au statut de l'Afrique, que Haïti seul aurait été en condition d'accomplir ce rôle « restaurateur » de la race noire, qui serait la destruction de tout préjugé par l'évidence du progrès²³¹.

Price, comme beaucoup d'autres auteurs haïtiens à cette époque, s'est lancé dans une sorte de bataille dialectique vis-à-vis de certains auteurs étrangers. Ces derniers étaient persuadés de l'impossibilité de l'Haïtien, livré à lui-même, de donner preuve de gouvernance et il retournerait au stade tributaire et tribal à l'instar des pays de l'Afrique²³². Après l'indépendance, la civilisation aurait été d'un éloignement graduel comparant la nouvelle république et l'ancienne colonie saint-domingoise qui fut marquée par une forte présence de colons français sur son territoire. Alors, pour Hannibal Price, faisant cette comparaison, c'est prétendre déclarer que la civilisation présente avant 1804 aurait été également celle des esclaves. Mais, selon lui, cette civilisation fut propriété des colons français et non pas des esclaves qui ne pouvaient développer aucunement une activité mentale, si ce n'était d'appliquer leurs forces physiques au travail dans des conditions serviles. Price conclut que la race blanche en devrait une récompense morale à la race noire, parce que cette dernière fut accusée de tous les maux et était cible et toutes les calomnies. Il faut dire que Price fait souvent de critique à Spenser St. John par rapport à la religion vodou, que ce dernier attribuait au cannibalisme et, aussi, par rapport à la question du préjugé de couleur, source de haine entre les noirs et les mulâtres dans la société haïtienne.

²³⁰ Ibid., p. 155.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid., p. 159.

En fait, le préjugé de couleur a toujours existé dans la société haïtienne et cela depuis l'époque coloniale ; cela Price ne le nie pas. Selon lui, il s'agit d'une question sociale qui exigerait une solution impérieuse, indépendante du phénomène d'un quelconque cannibalisme. Ladite question sociale dont l'auteur fait référence remonte tant aux premiers moments révolutionnaires qu'aux traditions de l'ancienne colonie saint-dominguaise. Cependant, Price ne peut s'empêcher de pointer du doigt les différentes idées qui alimentaient encore davantage ce préjugé de couleur dans le milieu social haïtien. On croyait que le mulâtre serait doué d'une supériorité native par rapport au noir duquel on disait le contraire : qu'il ne saurait se défaire d'une prétendue infériorité native, même avec une éducation très élevée. D'après l'auteur, on a fait naître chez les deux groupes une « extravagante présomption », établissant chez les uns et les autres, des complexes de supériorité et d'infériorité qui ne nourrissent que de la haine entre eux. Pour cela, déduit-il, le mulâtre méprise le nègre paysan et, à son tour, se fait haïr par ce dernier en raison de son niveau d'éducation élevé qui lui attribue une supériorité de classe²³³. Dans une telle conjoncture, le pays aurait façonné une élite politique composée de mulâtres et de noirs qui ignorent la grande masse de la population à cause des « on dit » qui leur mettait d'office d'opprimer ses semblables. En outre, la jalousie entre les mulâtres et les noirs surgit aussi en raison de l'éducation reçue, particulière ou à l'étranger.²³⁴

Quant au cannibalisme supposément lié au vodou, l'auteur le considère comme de la pure calomnie. Il fait une analogie entre les sociétés européennes d'antan qui étaient entichées de superstitions. La superstition serait liée à une sorte de crédulité, cette grande facilité à croire les choses énoncées sans même penser à rechercher sa véracité. Hannibal Price lie la superstition au niveau d'éducation reçue par un individu. Cela sous-entend que la pensée superstitieuse diminue à mesure que l'individu devienne plus rationnel. C'est-à-dire, cette superstition que l'individu porte en lui disparaîtrait graduellement avec le développement intellectuel. Price nous fait savoir également que les superstitions étaient répandues au milieu des colons français et des esclaves comme un outil de persuasion et furent utilisées de manière très stratégique. Il remarque que des appellations telles que « loup-garou » ou « tête-fort » ont une origine française et ont été assimilées à des superstitions africaines dans la culture populaire d'Haïti²³⁵.

²³³ Ibid., p. 389.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Aux pages 406-410, l'auteur donne des explications détaillées là-dessus, mais nous nous restons bien bref sur ce sujet.

Hannibal Price s'est donné le plaisir de faire la description du vodou, surtout de sa danse, montrant ainsi les différents clichés qu'il croit que l'on rattache au vodou et au peuple haïtien. Son sentiment révoltant contre Spenser St. John est grand, il l'accuse de tomber dans la crédulité et dans une très grande légèreté et d'un manque de rigueur en se voulant admettre pour vrai toutes fanfaronades et superstitions dans la population haïtienne. En effet, Hannibal fait l'analogie entre la société française qu'il se dit très fanfarone et qu'Haïti aurait hérité de cette caractéristique qui lui cause, à son tour, des allègements. L'haïtien serait prêt à ériger en une longue histoire toute futilité de la vie courante juste pour se fanfaronner, faire des blagues et pour divertir les esprits.

L'auteur cherche, à son tour, à décanter le vodou des prétendus mystères qu'on lui attribue. Ainsi, le *houngan*, le prêtre du vodou serait, avant tout, un médecin qui utilise les plantes de la nature pour aider les gens et ainsi traiter les malades. Price affirme que le vodou ne peut être vu comme mystère dans le sens qu'on ne pourrait pas douter des effets curatifs des plantes qui sont prouvés scientifiquement. Cependant, il reconnaît qu'il y a des gens qui se servent du vodou pour pratiquer le charlatanisme, tout en exploitant la crédulité du public. Cependant, même si sa description dépouille le vodou de toutes choses mauvaises dont on pourrait l'accuser, sa préférence pour la civilisation chrétienne reste très évidente. Selon Price, la civilisation chrétienne n'a pas été imposée à Haïti par force extérieure, mais aurait été acceptée par une action réfléchie des Haïtiens, ce qui montrerait qu'ils sont maîtres de leurs actions et responsables de leurs destinées²³⁶.

Pour Price, la « race blanche » n'aspire pas que la « race haïtienne » prenne conscience de la liberté. Seul le préjugé pourrait expliquer cette intolérance chez les blancs ; le fait de ne pas vouloir voir que la race noire comprenne la vraie signification de la liberté. L'auteur fait l'analogie de l'intolérance qui existerait entre le peuple anglais et celui de l'Irlande. Les Anglais auraient longtemps lutté pour leur liberté et leurs droits contre des tyrans. Mais quand triompha la démocratie et le peuple irlandais revendiqua, à son tour, d'y participer, il aurait été jugé et déclaré peuple désordonné et race inférieure²³⁷. L'auteur applique ce raisonnement aux relations entre la race blanche et la « race haïtienne », dont le préjugé serait la cause principale. Il écrit :

Nous luttons pour la liberté, pour assurer à notre descendance une forme constitutionnelle de gouvernement, pour asseoir notre bonheur sur les

²³⁶ Ibid., p. 485.

²³⁷ Ibid., p. 496.

lois sages et fortes. Le préjugé de race refuse que nous puissions comprendre la liberté et mourir pour elle : peuple désordonné, race inférieure !²³⁸.

En ce qui concerne le préjugé : « C'est impossible, des nègres ne peuvent s'élever à la conception d'aucun principe conservateur »²³⁹, Hannibal Price pense que l'on ne peut pas miser sur les différentes révolutions haïtiennes pour concevoir une quelconque inintelligence de l'homme noir à gouverner. Bien au contraire, il voit en ses luttes engagées par le peuple haïtien une marche vers la démocratie. Il insiste que tous les peuples soient dans cette obligation de lutter contre leurs gouvernements si ces derniers n'aspirent pas aux principes de la démocratie. Si l'on devait juger la conduite de la race noire en Haïti, il faut que l'on se mette à se questionner sur les véritables causes des revendications auxquelles elle aspire. Les expériences des peuples blancs arborent l'idée qu'une révolution peut bien être la cause d'agitations inintelligentes, anti-sociales et violentes. Selon Price, par contre, elle récompense généreusement les efforts de ceux qui cherchent à briser les obstacles qui empêchent un peuple à s'épanouir et à entamer une marche en avant²⁴⁰. Pour lui, l'homme serait obligé de rompre toute obstacle qui s'oppose à son bonheur. La liberté est principe fondamental pour l'homme : là où règne la tyrannie, où il est sujet aux désordres et à l'égoïsme, grande source de l'inégalité entre les gens.

Enfin, le préjugé existerait dans les sociétés européennes, sauf que, sous les tropiques, avec l'instauration de l'asservissement des noirs, il aurait pris une autre signification. Cette signification a pour base la distinction des hommes en tant que races supérieures et inférieures et même en tant qu'espèces différentes. Selon Price, le préjugé institué par les Européens, dans un temps déterminé, n'a servi que pour consolider l'esclavage des noirs dans les colonies, en misant sur les différences physiques et morales. Le préjugé racial entre le blanc et le noir ne serait en réalité qu'une simple « question de couleur ». Dit l'auteur, en se référant aux principales doctrines de l'inégalité, « le nègre et le mulâtre se débattent en effet, sur un malentendu dont l'origine remonte à un calcul machiavélique du blanc, et que le blanc s'ingénie à perpétuer entre nous »²⁴¹. Cependant, il n'associe pas le préjugé de couleur aux différents problèmes que vivent l'Haïti, insistant que celui qui fait une démarcation politique et sociale quelconque serait, en fait, victime

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid., p. 497-498.

²⁴⁰ Ibid., p. 504.

²⁴¹ Ibid., p. 635.

d'une illusion²⁴².

2.4. Jean Price-Mars

Jean Price-Mars (1876-1969) naquit à la Grande-Rivière-du-Nord et mourra à Pétion-Ville. Il fut à la fois médecin, ethnographe, diplomate, homme d'état et écrivain. Certains diraient qu'il a été le principal penseur haïtien du XIX^{ème} siècle. Élevé dans une famille protestante, ses études primaires ont été assurés par son père, tandis qu'il fit ses études secondaires au lycée Grégoire du Cap-Haïtien et au lycée Alexandre Pétion à Port-au-Prince. Plus tard, en 1899, grâce à une bourse d'études, il partit pour étudier la médecine à Paris, où il profita pour faire d'autres études dans le domaine des sciences humaines et sociales à la Sorbonne, au Collège de France et au Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Ensuite, il débuta une carrière diplomatique qui lui a permis des séjours dans divers pays d'Europe et, ainsi, d'acquérir un ensemble de connaissances dans de nombreux domaines, particulièrement sur l'Afrique²⁴³.

Voulant à tout prix améliorer le sort de ses compatriotes haïtiens, il a contribué, avec ses réflexions, à la théorie de la diaspora africaine et du panafricanisme. En 1941, il fonda l'Institut d'Ethnologie à Port-au-Prince, où il assura les chaires de sociologie et d'africologie jusqu'en 1947. Bien avant, dans les années 1930, Jean Price-Mars s'est lié avec d'autres intellectuels de la diaspora africaine et des écrivains de la « Harlem Renaissance »²⁴⁴. Ainsi, il contribua au concept de négritude qui est à la base du mouvement qui revendique un nationalisme culturel africain. Il fut élu président au premier Congrès des Écrivains et des Artistes noirs à Paris et premier président de la Société africaine de Culture en 1966. Cette reconnaissance internationale lui a fait être considéré par certains spécialistes du panafricanisme l'homologue francophone de

²⁴² Ibid.

²⁴³ L'aperçu biographique se base sur les informations fournies par le site « Les classiques des sciences sociales », de l'Université de Québec à Chicoutimi. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/price_mars_jean_photo/price_mars_jean_photo.html. Consulté le 24 janvier 2019.

²⁴⁴ La « Harlem Renaissance » est un mouvement qui a pris naissance entre les années 1910-1920, à Harlem, un quartier en plein cœur de Manhattan à New York. Il s'agit d'un mouvement critique, littéraire et artistique des afro-américains. Ces derniers voulaient rendre visible leur communauté oubliée dans la vie sociale américaine depuis l'abolition de l'esclavage, après la guerre de sécession en 1865. Le but était celui d'affirmer et d'assumer la culture et l'histoire et, aussi, la couleur de la peau. C'est à partir de ce mouvement qu'apparut le mot « noir » pour la première fois dans les poèmes, les textes et les discours, qui auparavant, avait une connotation négative. Voir CRENN, Julie. Créer pour résister : Faith Ringgold. *Africultures*, Paris, v. 85, n. 3, p. 60-69, 2011. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-africultures-2011-3-page-60.htm>. Consulté le 27 janvier 2019.

l'historien et sociologue afro-américain William Edward Burghardt Dubois (1868-1963). Il en a reçu divers prix de part et d'autre par la suite, comme en témoigne par exemple son prix spécial reçu de l'Académie française en 1959, qui distingue l'ensemble de ses œuvres. Il est considéré par certains comme le fondateur de l'idée de la négritude²⁴⁵.

Jean Price-Mars a écrit divers ouvrages, tels *La vocation de l'élite*, *Ainsi parla l'oncle*, *Une étape de l'évolution haïtienne*, *La formation ethnique, culture et folklore du peuple haïtien*, *Jean Pierre Boyer et le drame de Miragoâne*, *La République d'Haïti et la République dominicaine*, *De Saint-Domigue à Haïti*. Cependant, son oeuvre le plus important demeure *Ainsi parla l'oncle*, publiée en 1928. Price-Mars soutient que l'Haïtien n'est pas un « Français coloré », mais plutôt homme né dans des conditions bien déterminées, qui présente ses caractéristiques propres, tout en reconnaissant le double apport culturel français et africain. *Ainsi parla l'oncle* est une étude systématique de la culture haïtienne, en l'insérant dans un cadre international. Dans ce livre, Price-Mars étudie le fondement de la société haïtienne et sa culture à travers son folklore, ce dont nous nous tâcherons de débiter dans les prochains paragraphes²⁴⁶.

Tout d'abord, il convient de contextualiser cet ouvrage de Price-Mars qui n'est pas survénu d'un hasard. Nous pouvons situer *Ainsi parla l'oncle* dans l'entre-deux-guerres, plus exactement entre les années 1915 et 1934, période que comprend la première occupation d'Haïti par les États-Unis. Ce temps-là n'est pas loin non plus des premiers moments qui constituent les campagnes de rejet entreprises par le clergé catholique contre les adeptes de la religion vodou, leur réclamant d'être des sauvages inaptes à la civilisation. C'est à cette agitation culturelle que répond le livre de Price-Mars, accusant les élites politiques, économiques, intellectuelles et ecclésiastiques de vouloir nier leur ascendance africaine. Cependant, il ne voit pas le folklore haïtien comme étant une simple juxtaposition de l'héritage culturelle africaine et française, mais plutôt comme symbiose ou un brassage créatif de ces deux héritages.

Les premiers chapitres de l'ouvrage de Price-Mars se dédient à la définition du folklore haïtien, en remontant à l'origine historique des différentes traditions culturelles haïtiennes. Ainsi, quant au vodou, le fait de posséder tant une dimension sacrée que profane, ferait de lui une religion à part entière, car il réunirait toutes les exigences d'un

²⁴⁵ BASTIDE, Roger. Fernando Ortiz, Jean Priz-Mars. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 57. p. 73-75, 1968. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2931. Consulté le 24 janvier 2019.

²⁴⁶ Voir site « Les classiques des sciences sociales », de l'Université de Québec à Chicoutimi, cité plus haut.

système religieux et rituel. Cela serait évident, puisque les adeptes du vodou croient en l'existence des êtres spirituels. Le vodou présenterait, en outre, une structure hiérarchisée qui se réfère à un corps sacerdotal, des fidèles, des temples, des autels, des cérémonies fixes, des jours commémoratifs et tout un ensemble de tradition orale.

Au fond, son texte est un appel du pied pour les habitants de ce pays, divisé par la question de couleur et l'idéologie culturelle. Il souligne le fait que l'élite politique et intellectuelle embrassait la culture occidentale, tout en niant la part de l'africanité, indissociable à la grande partie de la population, majoritairement rurale. Il revient à ce contexte, quand il parle des Haïtiens en tant que résultat de conditions historiques bien déterminées. C'est-à-dire, l'Haïtien ne peut être considéré comme tel sans cette double origine qui est indispensable pour le comprendre pleinement. Ignoré l'une de ces deux origines, reviendrait à nier son haïtienneté. C'est en employant cette logique que Price-Mars insiste que les Haïtiens ne doivent pas être considérés simplement comme des « Français colorés ».

Revenant sur le vodou comme religion ; l'auteur en fait une analyse approfondie. Pour commencer, il constate que le vodou est jugé d'immoral e, en plus, qualifié d'amoral. Mais Price-Mars observe qu'aucune religion ne saurait amoral et, comme le fut le cas du christianisme, toute moralité d'une religion évoluerait le plus souvent de concert avec l'évolution du groupe dans lequel elle a pris naissance. Pour cela, l'auteur fait référence au vodou comme étant une religion dont l'évolution serait forcément attachée à l'évolution du encore jeune peuple haïtien. S'il y a des sociétés qui sont régularisées par des codes qui proviennent des religions prédominantes dans ces mêmes sociétés, cela montre l'insconsistance de l'existence de religion imorale et amoral. Selon l'auteur, par exemple, les sociétés soi-disant primitives ont, en général, un code réglementaire très étroit qui présente des contraintes ainsi que des obligations d'origine religieuse. Ces obligations et contraintes sont la base de l'organisation sociétale dans une logique à structurer la société en question à partir des normes et des principes.

En effet, Price-Mars se questionne si le vodou en tant que tel ne possède t-il pas cette structure lui permettant de s'intégrer à la vie collective en lui conférant des préceptes utiles à son fonctionnement. Ainsi, personne ne pourrait nier que le vodou, en tant que religion, porterait en son sein des restrictions et des prescriptions rationnelles telles que l'interdiction de faire quoi que ce soit d'irrévérencieux aux bords des sources d'eau où résident les « esprits », le respect dû aux vieillards dépositaires de traditions ou la défense

de voler et de tuer²⁴⁷. Cependant, Price-Mars est conscient que la morale privée et publique en Haïti est étroitement liée à un ensemble de tabous, provenant de la crainte ou des scrupules de commettre une faute, même si celle-ci serait plus imaginaire qu'évidente. Il admet qu'il s'agissait en quelque sorte de superstition. Toutefois, l'auteur voit dans ces tabous de la religion vodou cet ensemble de réglementation qui serait en accord avec la façon des Haïtiens de voir les choses, révélant donc « l'univers haïtien ». Mais, selon Price-Mars, le vodou paraît être dénué, parce ce qu'il est encore jugé par rapport à la religion chrétienne qui est considérée comme moralement plus élevée. Pour cela, la morale du vodou serait encore vue comme une superstition injurieuse pour l'idéal de « civilisation »²⁴⁸.

En outre, dans son explication, la magie et la religion consistent fondamentalement en l'invocation des esprits. Bien que la magie soit constitutive de la religion dans ses débuts, des distinctions sont établies par l'auteur sur ces dernières. La première se réfère au phénomène de communauté. Selon lui, des communautés magiques n'existent pas, tandis que le propre terme « communauté » serait issu de la constitution des religions. Sur cela, il analyse le vodou en vue de ce qui pourrait l'élever définitivement au stade de religion. Il n'y a pas de doute que les racines du vodou remontent jusqu'en Afrique, mais il a subi des modifications au cours de son établissement dans la colonie. Price-Mars remarque la même conception du vodou chez certaines peuples d'Afrique, servant de base pour l'organisation sociale, politique et artistique, bref, le progrès matériel et intellectuel de ces populations et de la race noire en général. Il observe que l'Afrique dans son passé connut de grandes formes d'organisation à l'instar de la ville de Tombouctou qui s'éleva à une civilisation très élevée et qui s'étendait jusqu'au delà de l'Empire des Songhaïs. L'auteur cite l'explorateur français Félix Dubois (1862-1945) à cet égard :

Une pareille œuvre [Tombouctou] fait le plus grand honneur au génie de la race nègre et mérite à ce point de vue toute notre attention. Au XVI^e siècle, cette terre de Songhaï qui porte les semences de l'antique Egypte, tressaille. Une merveilleuse poussée de civilisation monte là, en plein continent noir²⁴⁹.

Cette civilisation aurait des origines plus lointaines, dans l'empire du Ghana qui eût

²⁴⁷ PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle* : essais d'ethnographie [1928]. 2^e éd. New York: Parapsychology Foundation Inc., 1954, p. 47.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid., p. 76.

un haut degré de développement tant au niveau politique que matériel, vers l'an 1000. Price-Mars passe en revue les principales civilisations qui se sont développées au centre de l'Afrique, de la fondation de Ghana, vers 350 a.C., passant par la civilisation sosso et les royaumes mossis, pour aboutir à l'empire du Mali, au XVII^{ème} siècle. Il conclut :

En résumé, lorsqu'on embrasse la longue période d'histoire des peuples noirs disséminés dans la zone soudanaise qu'arrosent le Niger et ses affluents, qu'il s'agisse de la fédération des Cités dont Ghâna fut le centre ou de l'empire des Songhaïs que les Askia amenèrent à la célébrité, qu'il s'agisse des monarchies centralisées dont les Mossi donnèrent le type le plus marquant, ou des états qui eurent leurs heures d'éclat sur le plateau mandingue, il ressort de l'examen des faits historiques qu'une certaine culture sociale, une conception de la vie publique, enfin une forme de civilisation noire s'est développée à un moment donné en plein centre africain. Que si nous comparons cette civilisation à celle d'autres peuples des trois continents et notamment à celle des peuples de l'Europe orientale à la même époque, il ne semble pas que ce soit chez les nègres qu'on trouverait le plus d'inclination à un retour vers la barbarie ou la moindre aspiration à un idéal plus élevé de vie sociale.²⁵⁰

Il n'y aurait donc une civilisation noire qui fut de régression vers le stade de la barbarie ou au plus bas niveau moral. Price-Mars apporte ce survol historique dans l'optique de dénuder les origines de certaines mœurs et croyances africaines dont les Haïtiens ont conservé la survivance après quatre siècles de transplantation²⁵¹. D'ailleurs, le but de sa démarche est de montrer que cette part de la civilisation haïtienne trouve ses origines dans les civilisations que l'Afrique a connues. Bien que l'Afrique ait atteint un des niveaux les plus élevés de la civilisation, Price-Mars se questionne sur les facteurs qui firent descendre ce continent au degré le plus dégradant de la civilisation. Des facteurs climatiques et géographiques auraient été les causes principales de la dégradation des civilisations africaines, vu que la vie du noir aurait été confinée, bloquée dans l'aire des forêts équatoriales pendant des milliers d'années²⁵². Ces circonstances auraient coupé tout contact du noir avec le monde extérieur jusqu'aux temps modernes, quand commencèrent des grandes découvertes qui débouchèrent sur l'esclavage des noirs²⁵³.

En outre, toujours sur cet obstacle du noir dans sa quête civilisationnelle, l'auteur

²⁵⁰ Ibid., p. 80-81.

²⁵¹ Ibid., p. 78.

²⁵² Aux pages 84, 86 et 87, Price-Mars expose les facteurs géographique et géologique qui seraient les principales causes de la dégradation de la race noire, au plus de la civilisation africaine.

²⁵³ Ibid., p. 87.

considère toute appropriation de l'idée de la soi-disant inaptitude de l'Africain comme abstraction, trop aisément établie à partir des épouvantables conditions de vie des noirs dans la zone équatoriale. Si nous comparons la pensée de Hannibal Price et celle de Jean Price-Mars, nous devons admettre qu'ils tombent d'accord sur le fait que l'homme aurait besoin, pour se surpasser et s'évoluer, de ce croisement des cultures, à savoir, du contact avec un monde qui n'est pas le leur. De ce fait, Price-Mars explique que les communautés noires, vivants dans d'autres conditions climatiques, produisent des aspects contraires. Ainsi, il accorde une importance particulière au milieu naturel qui aurait, dans un certain contexte, des effets considérables sur les conditions d'existence de l'homme. La possibilité d'évolution de l'individu dépendrait de l'habitat en question. Ainsi, l'auteur voit la position géographique du Soudan – à savoir, l'actuel Sahel occidental – comme un carrefour stratégique intermédiaire pour avoir accès aux peuples des régions voisines. La même analyse est faite pour l'Égypte et l'Abyssinie qui, en contact avec d'autres peuples par le commerce, auraient bénéficié à l'égard de leurs propres civilisations.

En fait, dans la conception de Price-Mars, la création sociale ne serait pas ce qui manque aux noirs. Ils ont eu de structures complexes dans leurs communautés, politiques commerciales, industrielles et même artistiques. Il voit, surtout, une interprétation erronée des religions africaines et en apporte une autre dimension dans son étude ethnographique. Toutefois, dans cette autre dimension apportée, la créativité inhérentes des sociétés noires ne fut pas matérielle, mais était purement liée à une conception générale qui englobe les êtres de l'univers, bref, à une âme analogue à l'âme humaine. Pour ainsi dire, l'animisme serait omniprésent dans la manière comme les noirs voient les choses. Par conséquent, toutes les civilisations africaines seraient imprégnées de cette vision, les intégrant dans un univers entièrement animé. L'animisme africain serait cette appropriation d'une forme de spiritualité qui relie toutes les choses inanimées à un principe animé. Tel serait le propre des sociétés primitives qui lient tout ce qui dépasse leur capacité d'entendement au surnaturel, à l'imagination d'une sorte de cosmogonie par rapport à ces forces naturelles inhérentes à leur existence. Selon Price-Mars, l'homme en général donnerait un sens à tout ce qu'il ne peut prouver ou expliquer rationnellement. D'après lui, les problèmes de la destinée humaine amèneraient l'homme primitif et civilisé à envisager un système de théogonie à partir duquel, dans la plupart du temps, ils font intervenir des puissances mystérieuses et redoutables, dont il faut craindre la colère et l'inimitié²⁵⁴.

²⁵⁴ Ibid., p. 95.

La différence entre le primitif et le civilisé s'expliquerait par le fait que le premier établirait une relation avec un être suprême par des catégories intermédiaires invisibles qui peuvent être des esprits et des âmes, tandis que l'autre nouerait une relation directe avec Dieu. Selon Price-Mars, la différence réside dans l'essence divergente de la perception. Ainsi, il montre à travers le panthéon des peuples soudanais et dahoméens le mode de fonctionnement des religions de l'Afrique noire, qui aurait certaine ressemblance avec le vodou haïtien. Sur cette affirmation, il établit les similitudes du vodou par rapport à des divinités africaines et le sentiment religieux chez les masses haïtiennes, particulièrement chez les communautés rurales. Pour l'auteur, l'Haïtien manifeste un sentiment adaptatif à toutes les religions ; il est de toutes les croyances sans l'être de façon exclusive ou fixe. Mais, comme résultat de la colonisation, comme le dit Price-Mars, tous les Haïtiens sont officiellement chrétiens, principalement, catholiques. Cela vaut surtout pour la population des grandes villes du pays, mais la présence de l'Église se fait de plus en plus rare dans les milieux ruraux du pays, où l'on rencontre quelques adeptes isolés des dénominations reformées, tels des baptistes, adventistes, methodistes et wesleyens. Tout y est relatif, regardant la formation sociale et ethnique de la nationalité haïtienne qui est intrinsèquement liée à l'appartenance religieuse²⁵⁵.

L'auteur constate, en outre, une profonde incompatibilité entre l'élite et les couches populaires en ce qui concerne l'univers religieux. Price-Mars pense que l'élite politique et intellectuelle, après l'indépendance du pays, n'a jamais vraiment pris en compte l'intérêt de la masse paysanne. Selon lui, cette élite a perdu sa vocation de régulariser la société, en ne voulant pas, d'une part, se mêler à la grande majorité de la population et, d'autre part, en se réclamant de la culture occidentale, alors que la bonne gouvernance du pays ne peut pas se passer du double apport culturel. Cette attitude aurait conduit à la division du pays en deux mondes sans connexion possible : le monde des paysans qui composent la majorité dans les zones rurale et celui de l'élite politique et intellectuelle.

En ce qui concerne les cultes du vodou, Price-Mars montre certaine préoccupation par rapport à l'existence ou non de la pratique l'adoration de serpent, car considérée comme trop irrationnelle ou « bizarre ». Selon lui, maints auteurs ont déjà fourni une description des cérémonies du vodou, mais à aucun moment dans leurs études on trouverait une référence à une prétendue adoration de serpent. Il se questionne donc si le culte de l'ophidien a entièrement disparu dans les traditions religieuses des masses. En

²⁵⁵ Ibid., p. 113.

même temps, il reconnaît l'existence de différentes divinités dans les cultes africains qui pratiquent le culte à l'ophidien. En plus, il pointe que ce type de vénération n'était pas étranger non plus aux peuples de l'Asie et à certains peuples de l'Europe. Les Romains adoraient le feu et le serpent de l'Épidaure qui était une divine représentation d'Esculape, l'enfant du soleil²⁵⁶. Si Price-Mars ne nie pas totalement que le culte du vodou a ses origines dans des rites dahoméens, dont le serpent est l'une des divinités centrales, il nie toute association de ce système religieux à une sorte de psycho-nevrose ou de pathologie psychologique. Toutefois, il admet le redoublement du moi lorsqu'une personne est « possédée » pendant une cérémonie du vodou. Pour lui, ce ne sont seulement les religions africaines qui sont concernées par le phénomène de la transe, mais aussi les religions soi-disant supérieures. Il serait dans cette perspective, dit-il, que le christianisme connaît

le développement innombrable des sectes nées du mouvement de la réforme, maints exemples de culte bizarre et excentrique où à l'extase et la mystique, provoquée ou non par des moyens artificiels – la danse et la musique notamment, jouent le rôle prépondérant. On sait combien le methodisme dont l'essence doctrinale est créatrice des faits d'inspiration, favorise l'impétuosité de ces grands courants de mysticisme²⁵⁷

Price-Mars insiste sur la dimension transversale du vodou, c'est-à-dire, il ne serait pas propre à une race, mais ouvert à n'importe quelle personne, sous la dynamique d'une cérémonie ou l'effet de l'extase. Surtout la danse culturelle du vodou provoquerait ce que l'auteur appelle la contagion mentale. Price-Mars dit que le spectateur de cérémonies cultuelles, impressionné par « l'ivresse motrice » des possédés, serait placé dans un état d'obnubilation et de réceptivité propre à faire de lui la proie des suggestions collectives²⁵⁸. Ainsi, des blancs auraient assistés à une cérémonie de vodou dans la colonie de Saint-Domingue et du coup, l'un d'eux se serait trouvé dans cette situation de contagion mentale sous l'impulsion du rituel, rapporta le Martiniquais Médéric Moreau de Saint-Méry à la fin du XVIII^{ème} siècle, selon l'auteur. Quoiqu'il en soit, il est évident que Price-Mars ne veut pas qu'on attribue le vodou à une sorte de pathologie psychologique. Il continue son exposé sur le mode sacrificiel dans la religion vodou, toujours dans l'optique d'assimiler cette religion conformément à la définition d'Émile Durkheim dans son œuvre *Les formes*

²⁵⁶ Ibid., p. 125.

²⁵⁷ Ibid., p. 141.

²⁵⁸ Ibid., p. 148.

*élémentaires de la vie religieuse*²⁵⁹.

Price-Mars visa même à dénuder l'origine du sacrifice dans le vodou. Selon lui, les sacrifices qui se faisaient dans les communautés dahoméennes et ashanties. Celles-ci seraient donc la matrice de ce legs dans la culture haïtienne. Toutefois, il montre que les coutumes dahoméennes seraient devenues plus importantes en Haïti que celles des Ashantis²⁶⁰. Quand même, les sacrifices pourraient varier d'un endroit à l'autre dans les communautés, mais le but en resterait le même : l'offrande faite dans l'abnégation. L'auteur affirme, quoiqu'il y ait des variantes innombrables de culte sacrificiel, qu'il n'y a qu'une induction possible.

L'homme semblable à lui-même emploie les mêmes procédés pour attirer sur lui des grâces surnaturelles et qu'en changeant à peine la qualité de ses offrandes, il obéit à la même injonction psychologique d'employer partout la matière sacrificielle qui est le plus à sa portée, pour sceller son pacte avec la divinité, sauf à insérer en chaque don rituel des vertus mystiques qui en rehaussent le prix aux yeux des dieux²⁶¹.

En dépit de considérer l'homme dans ses différentes particularités, par le simple fait qu'il soit homme, il obéirait à la même prescription psychologique pour réaliser la sacrifice où qu'il soit. Ainsi, le sacrifice serait une invariante demeurant constant, identique en soi-même dans une structure ou dans un système. Selon l'auteur, ce serait un postulat, un principe de base qui ne saurait pas être contesté. Si le vodou, vraisemblablement, a son côté superstitieux – ce que l'auteur croit être le seul reproche envers le vodou –, il n'admet pas qu'il soit vu comme une secte anthropophage. Si le culte rituel du vodou est, dans sa constitution, similaire aux cultes rituels des Dahoméens, selon l'auteur, à aucun moment ces cultes ont connu des sacrifices humains, si ce n'était qu'en cas de guerres au cours desquelles les rois dahoméens offraient en sacrifices quelques-uns de leurs soldats pour célébrer leurs victoires.

Enfin, Price-Mars adresse une dernière critique à propos de l'absence du folklore haïtien dans la littérature du pays. Il accuse les principaux intellectuels nationaux de ne

²⁵⁹ DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5^e éd. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

²⁶⁰ PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 148-160. L'auteur y explique comment sont réalisés les sacrifices dans les communautés dahoméennes, ashantis et autres. Au cours de son exposé, il perçoit que le vodou a beaucoup d'éléments en commun avec les cultes africains, soit par rapport à l'exécution des cérémonies, soit à l'égard des principales offrandes aux divinités.

²⁶¹ Ibid., p. 161.

pas pouvoir ou vouloir respirer le goût de la façon de vivre de ses compatriotes et de s'attacher trop à la culture française. Selon lui, l'Haïtien cultivé n'utilise que la langue française, nourrit ses pensées des œuvres françaises et s'intéresse à la vie et à la civilisation françaises²⁶². Il impute à certains intellectuels haïtiens ce comportement par lequel ils dédaignent la vie sociale et culturelle haïtienne. Car, selon l'auteur, le folklore haïtien est riche par ses contes, légendes, devinettes, chansons, proverbes et croyances. Traiter de ces expressions de vie propre aux Haïtiens permettraient d'honorer la culture haïtienne dans la littérature. En fait, Price-Mars ne nie pas l'existence d'une littérature haïtienne, mais il exhorte ses confrères à pratiquer davantage une littérature qui reflète le terroir, puisant plus dans les richesses culturelles du pays et, aussi, dans la langue créole.

Dans ce contexte, il faut évoquer le mouvement indigéniste duquel est issu le romantisme haïtien qui va de 1830 à 1930. Il s'agissait de défendre l'« haïtianité », par une possible démythification ou désaliénation culturelle, en se passant du mouvement patriotique sous l'emprise d'une « littérature importée » de l'ancienne métropole. Léon-François Hoffmann caractérise de « francophilie patriotique » ce sentiment qui faisait des écrivains haïtiens imiter des écrivains français. Ils manifestaient leur attachement à la France et défendaient en même temps la nation haïtienne. Dès l'indépendance, il y a eu une intelligentsia qui s'était formé avec des historiens comme Thomas Madiou, Alexis Beaubrun Ardouin, Joseph Saint-Rémy, parmi d'autres. Selon René Depestre, ces hommes avaient une vision de ce que pouvait être la nation haïtienne, c'est-à-dire, une idée de la formation de l'État-nation. Mais, dit-il, l'histoire n'est pas univoque, puis le cas d'Haïti doit se comprendre différemment du processus qui a eu lieu en Europe, où la construction de la nation se faisait à travers la Renaissance, l'Encyclopédie, les Lumières et, enfin, la Révolution française qui a débouché sur la République et les vertus républicaines. Celle-là ne serait pas, pour autant, la seule voie de l'histoire. Mais, du fait de sa naissance dans la complexe histoire de la France, on pourrait penser qu'Haïti était capable de faire le saut de la plantation esclavagiste à la République moderne²⁶³.

En ce qui concerne les écrits de Louis Joseph Janvier, Joseph Anténor Firmin et Hannibal Price, René Depestre observe qu'ils se trouvaient face à un pays très peu alphabétisé. En conséquence, peu de gens lisaient ces auteurs et peu avait la conscience

²⁶² Ibid., p. 191.

²⁶³ BONNIOL, Jean-Luc. Entretien avec René Depestre. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 31-45, 2005, p. 4. Accessible en ligne : <https://journals.openedition.org/gradhiva/261>. Consulté le 28 mai 2018.

de former la nation haïtienne. Malgré cela, avec ces hommes de lettres, la littérature haïtienne a pris un tournant, donnant lieu au mouvement indigéniste imprégné d'un caractère révolutionnaire. Néanmoins, René Depestre pense que cette littérature, même étant contestataire et circulant parmi l'élite, n'a pas été un stimulus pour la construction nationale. La voie littéraire a été un échec en tant que tentative de constitution de l'État-nation, car il s'agissait d'un nationalisme qui ne faisait pas corps avec le peuple et qui n'arrivait pas à engendrer et consolider une identité authentique²⁶⁴.

La génération d'auteurs, entre 1927 et 1934, en surplissant celle de 1898 à 1915, connue comme *La Ronde*, a apporté un renouveau au mouvement indigéniste. Ce courant avait comme chef de file justement Jean Price-Mars, disciple d'Anténor Firmin. Jean Price-Mars se préoccupait de cette nécessité de doter la nation haïtienne d'une littérature qui embrasserait tous ses segments. Cette nouvelle perspective de l'indigénisme se mettait face au dédain de l'élite politique et intellectuelle qui manifestait de la plus grande ignorance à l'égard des éléments culturels d'origine africaine. À travers le mouvement de la génération *La Ronde*, les vraies questions identitaires haïtiennes ont été posées. Ce mouvement se questionnait sur la problématique de la construction de l'« haïtianité » par une réflexion très ample sur la question même de la nation et de ses différentes composantes. Il questionnait la supposée impossibilité d'imaginer une identité haïtienne sans faire un regard sur l'Afrique ou sans considérer la « créolité » haïtienne qui traînerait derrière, non pas seulement la langue, mais aussi les traditions culturelles, la vie sociale en générale et, surtout, les pratiques religieuses.

Ce mouvement n'a pas manqué d'être controversé. Les « eclectiques » et les « nationaux » sont deux tendances au sein du mouvement qui avaient des visions différentes, bien que les deux transmissent des idées et des réflexions portées sur la culture haïtienne en générale. Les premiers, cosmopolites, voulaient une littérature universaliste tout en gardant le charme vivace de la société haïtienne, les seconds penchaient plus vers une réalité ethnique et vers tout ce qui serait typiquement haïtien. Selon René Depestre, le mouvement indigéniste était politique, parce qu'il avait un côté engagé et luttait contre l'occupation américaine (1915) et essayait de rénover les lettres haïtiennes. En quelque sorte, il constituait l'équivalent de la négritude et de l'indigénisme sud-américain (pro-indien)²⁶⁵. Animé presque par le même état d'esprit de cet indigénisme sud-américain,

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid., p. 4.

l'haïtien était accompagné, par la « célébration des lettres et des arts dans le pays », d'un retour à l'Afrique, voyant dans le continent africain une source identitaire²⁶⁶. C'était une prise de conscience importante chez les hommes de lettres haïtiens qui, avec une forte connotation raciale, continuaient avec leur objectif de réhabiliter la « race noire », tout en s'éloignant de l'imitation des écoles littéraires de Paris²⁶⁷.

2.5. Jacques Roumain

De tous les penseurs haïtiens présentés jusqu'ici, Jacques Roumain est celui qui a manifesté de la plus grande sympathie envers la paysannerie haïtienne, ses croyances et sa mode de vie. Ses romans paysans, ses pamphlets, ses articles sur les campagnes anti-supersticieuses et sur le vodou caractérisent bien sa méthodologie de travail qui est le matérialisme historique, l'outil conceptuel du marxisme. Certainement, il peut être qualifié comme le disciple haïtien de Karl Marx, étant donné qu'il est celui qui introduisit et créa le parti communiste. Jacques Roumain s'inscrit dans la continuité de son compatriote Jean Price-Mars qui, avec lui, est à l'origine de la création du Bureau national d'Ethnologie haïtien.

Jacques Roumain est né en 1907, dans une famille de l'élite, à Port-au-Prince et est mort dans sa ville natale en 1944. Il avait huit ans, lorsque les Américains débarquèrent à Port-au-Prince. Il avait commencé ses études chez les Frères de l'Instruction chrétienne, au prestigieux collège Saint-Louis de Gonzague pour ensuite partir les poursuivre en Suisse. De là, il gagna l'Espagne pour entreprendre des études d'agronomie. En 1927, il regagna Haïti à l'âge de vingt ans et profita où il fonda la *Révue Indigène* et celle de *La Trouée*. Entre 1930 et 1931, il était ministre de l'intérieur. Il publia en 1934, l'*Analyse schématique (1932-1934)* qui marque la création du Parti Communiste Haïtien dont il fut le premier secrétaire. Pour des raisons politiques, il connaît la prison à plusieurs reprises. Fragilisé, en 1936, il quitte son pays en direction de l'Europe, plus précisément pour la Belgique²⁶⁸.

Roumain voyageait de pays en pays. En 1938, il est en France et collabora avec les revues de gauche comme *Regards*, *Commune* et *Volontiers*. Il profita de son séjour à Paris

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Aperçu puisé dans le résumé bibliographique de Jacques Roumain écrit par Léon-François Hoffmann. Accessible en ligne <http://ile-en-ile.org/biographie-de-jacques-roumain/>. Consulté le 16 juin 2019.

pour s'inscrire à l'Institut d'Ethnologie et devient l'un des assistants de l'éminent ethnologue français Paul Rivet au Musée de l'Homme. Sous les agitations d'une Europe en proie à une guerre mondiale, il renvoie sa famille en Haïti et s'embarqua pour les États-Unis en 1939, pour ensuite partir pour Cuba en 1940. Aux États-Unis, il rencontra son ami, le poète afro-américain Langston Hughes, et à Cuba, son ami Nicolas Guillén, avant de rejoindre Haïti qui étoait sous la présidence de Élie Lescot (1941-1946). Là, il connut l'ethnologue français Alfred Métraux. C'est à cette même année, en 1941, qu'il fonda avec Jean Price-Mars le Bureau d'Ethnologie haïtien. À cet institut, il enseigna l'archéologie précolombienne et l'anthropologie préhistorique. De sa lutte pour la cause paysanne, il publie en 1942, son texte intitulé *À propos de la campagne anti-supertitieuse* pour dénoncer les violences du clergé catholique perpétrées contre les masses paysannes et leurs croyances. A cette même année il est chargé comme diplomate au Mexique. C'est dans la capitale mexicaine qu'il commença son roman paysan posthume *Gouverneurs de la rosée*, traduit après dans plusieurs langues. Cette œuvre fut publiée par sa famille en 1944, déjà après sa mort. Jacques Roumain rentra en Haïti sur les conseils de son médecin, où, tracassé par une maladie inconnue, il meurt à l'âge de trente-sept ans²⁶⁹.

Roumain fut un intellectuel engagé, dont les œuvres traduisent bien sa personnalité. Il passa sa vie à lutter pour la cause des opprimés, que ce soit en Haïti par son *Analyse schématique (1932-1934)*²⁷⁰ et autres écrits, que ce soit dans le monde, lorsqu'il publia le pamphlet *Griefs de l'homme noir*²⁷¹ qui dénonce la ségrégation raciale dans le monde, particulièrement aux États-Unis. Cependant, il ne fut un héraut de la négritude comme ses compatriotes. René Depestre écrit que « le sérieux intellectuel Jacques Roumain invite dans la rigueur les noirs à rationaliser la mythologie raciale, à le transcender et surtout à la dépasser dans l'âpre remontée vers la condition humaine universelle »²⁷². Peut-être, c'est pour cette raison qu'il n'a écrit aucun texte qui traite de manière systématique sur le racialisme. Le *Griefs de l'homme noir* n'est qu'un pamphlet d'une vingtaine de pages formulé dans la ligne visionnaire de la théorie marxiste, le

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ ROUMAIN, Jacques. *Analyse schématique (1932-1934) et autres textes scientifiques*. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 1934. Accessible en ligne http://classiques.uqac.ca/classiques/roumain_jacques/analyse_schematique/analyse_schematique.pdf. Consulté le 30 juin 2019.

²⁷¹ ROUMAIN, Jacques. *Griefs de l'homme noir*. In : ROUMAIN, Jacques. *La montagne ensorcelée*. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 1931.

²⁷² René Depestre apud LAURIÈRE, Christine. Jacques Roumain, ethnologue haïtien. *L'Homme*, Paris, n. 173, 2005, p. 187. Accessible en ligne <http://journals.openedition.org/lhomme/25048>. Consulté le 16 janvier 2019.

matérialisme historique.

Il n'avait que huit ans au moment où les Américains débarquèrent à Port-au-Prince en 1915. Justement, c'est à cette époque, marquée par l'apogée du nationalisme haïtien, qu'a grandi Jacques Roumain. C'est l'époque également où on assista au resserrement des liens sentimentaux des Haïtiens aux valeurs françaises face aux américaines qui paraissaient être une imposition culturelle. Le caractère nationaliste grandissait de fait dans le jeune Jacques Roumain. Néanmoins, son indigenisme n'est pas celui de ses compatriotes, qui souvent se montraient racistes²⁷³. Ainsi, Roumain inscrivit la ségrégation raciale aux États-Unis plutôt dans une perspective de luttes des classes bien qu'il ne nie pas le racialisme américain quand il l'ironise en déclarant que les Américains, qui ne manquent pas d'originalité, ont, quant à eux, inventé la notion de l'homme nordique caucasique²⁷⁴. Sa préoccupation reste la problématique d'une société qui se veut démocratique pendant que le Ku Klux Klan, le lynchage et le préjugé de couleur faisaient rage. Selon Roumain, le « chauvinisme racial » américain repose sur des institutions, sur les contradictions sociales et sur les différences économiques du sud et du nord du pays²⁷⁵. Le préjugé de race se manierait comme un instrument à la fois de division, de diversion et de dérivation, permettant, ainsi, l'asservissement de larges couches de la population noire des États-Unis²⁷⁶. Étant le marxisme son outil conceptuel, Roumain l'applique aussi dans son *Analyse schématique* de la lutte des classes dans la société haïtienne. On en peut retenir sa fameuse énoncée qui est devenue le mot d'ordre du parti communiste haïtien : « La couleur n'est rien, la classe est tout »²⁷⁷. Selon lui, il faut vider le combat de son contenu de caractère épidermique et le diriger contre la bourgeoisie nationale (mulâtresse dans sa majorité et noire dans sa minorité) et internationale en le situant sur le terrain de la lutte des classes.

Comme l'homme est aussi le produit de son temps, on ne peut pas détacher Roumain de période de 1915 à 1934, marquant l'arrivée des Américains et leur départ. Cette époque le caractérise comme chantre du nationalisme haïtien. Roumain le dit, lui-

²⁷³ C'est le cas de François Duvalier (1907- 1971), homme politique haïtien, et de Denis Lorimer (1904-1957) qui après la mort de Jacques Roumain en 1944, le succédèrent à la direction du Bureau national d'Ethnologie haïtien et réclamaient un racialisme « noiriste », c'est-à-dire, la suprématie des noirs haïtiens dans les affaires politiques.

²⁷⁴ ROUMAIN, Jacques. *Griefs de l'homme noir*, p. 97.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁷⁷ ROUMAIN, Jacques. *Analyse schématique (1932-1934)*, p. 14.

même : le nationalisme haïtien est certainement né avec l'occupation américaine²⁷⁸. Les Haïtiens, du moins, l'élite lettrée s'indignaient de la présence des Américains qui avaient des prétentions civilisatrices. Les habitants de l'île se sentaient dans cette situation comme être à nouveau colonisés et la bataille qu'ils menaient contre le racisme depuis l'indépendance semblait avoir été en vain. En fait, depuis 1915, Haïti était occupé par un pays dont les propres populations « de couleur » vivaient encore dans une situation d'infériorité. Selon Roumain, la présence américaine sur le sol haïtien a fait naître un sentiment d'amertume chez les Haïtiens. Ils avaient le pressentiment d'être assujettis à l'esclavage et qu'il fallait se lancer dans une nouvelle lutte émancipatrice, cette fois-ci contre l'occupant américain. L'Haïti qui se voyait traditionnellement comme la tête du peloton pour lutter contre le racisme, se trouvait dans l'impuissance à s'aider lui-même.

Face à ce desarroi, l'élite haïtienne revitalisa sa sympathie pour la France. Les valeurs dites françaises furent comparées aux américaines. Ces derniers étaient vues comme étant plutôt anti-humanisatrices. Comme Léon-François Hoffmann écrit dans son article *Les États-Unis et les Américains dans les lettres haïtiennes*, certains de l'élite affirmaient la supériorité de la culture latine et française sur celle des « anglo-saxons américains »²⁷⁹. Certes, Roumain denotait le préjugé des Américains, mais il formulait aussi une comparaison entre la situation des noirs américains et celles des paysans haïtiens dans les campagnes. En quelque sorte, pour lui, le préjugé de couleur dans la société haïtienne se devait à la distorsion entre la réalité des campagnards et celle des citadins, entre l'élite et le peuple. Il constat une incommunication entre l'élite et la masse paysanne. Les romans et poèmes de Roumain, comme *Gouverneurs de la rosée*, *Les fantômes* ou *La montagne ensorcelée*, expriment sous une forme fictionnelle les réalités sociales haïtiennes. Gaetano Ciarcia l'affirme clairement lorsqu'il écrit que « la figure et l'œuvre de Roumain reflèteraient les contractions intrinsèques à l'hégémonie d'une élite lettrée confrontée à la nécessité et au défi idéologique de soutenir l'indépendance de la nation »²⁸⁰.

La pensée de Roumain se réfère donc plutôt à un réalisme social dans le courant

²⁷⁸ Ibid., p. 10

²⁷⁹ HOFFMANN, Léon-François. Les États-Unis et les Américains dans les lettres haïtiennes. *Études littéraires*, Québec, v. 13, n. 2, p. 289-312, 1980, p. 299. Accessible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1980-v13-n2-etudlitt2213/500517ar.pdf>. Consulté le 17 janvier 2019.

²⁸⁰ CIARCIA, Gaetano. Jacques Roumain, Œuvres complètes [compte-rendu]. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 261-263, 2005. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/gradhiva/403>. Consulté le 17 janvier 2019.

marxiste. C'est pourquoi il refuse de traiter le racialisme. Néanmoins, ses romans possèdent une certaine originalité, allant au-delà de l'idéologie. Dans les années 1930, la publication de ses romans *Les fantômes* et la *Montagne ensorcelée* décèle son attachement au monde paysan, délaissé par la classe politique. Son *Analyse schématique* est aussi une critique au nationalisme haïtien, car le mouvement nationaliste, qu'il classifie de nationalisme bourgeois, se heurtait aux intérêts des classes. Dans cette perspective, selon Roumain, le préjugé de couleur serait un masque des politiciens noirs et mulâtres pour escamoter la lutte des classes. Évitant toute raciologie dans son analyse, il veut une réinterprétation de la littérature traditionnelle, en utilisant le paysan comme, selon Gaetano Ciarcia, une « altérité rédemptrice ». Du point de vue ethnologique et culturel, c'est dans ce cadre théorique que s'inscrivent ses romans et ses articles sur la religion vodou et le mode de vie populaire du paysan, mettant à découvert l'« obscurantisme religieux » qui entacherait le drapeau national des élites haïtiennes²⁸¹.

Il faut encore rappeler que le professeur français Paul Rivet (1876-1958) a eu un grand impact sur la pensée de Roumain. Un paragraphe du *Griefs de l'homme noir* laisse entendre qu'il a suivi un de ses cours au Musée d'Histoire naturelle²⁸². Paul Rivet fut un intellectuel anti-fasciste, qui avait une approche socialiste humaniste par l'ethnologie. C'était un spécialiste passionné de la culture précolombienne américaine. Paul Rivet n'a jamais accepté la validité des conclusions des études pionnières de l'anthropologue français Paul Broca, de la classification et de la hiérarchisation raciale basées sur l'anthropométrie et la craniométrie, qu'il a ouvertement critiqué malgré sa formation à l'école d'anthropologie physique française²⁸³. Roumain fut un grand admirateur de Rivet, puisqu'il a travaillé pendant un certain temps avec lui et a été inscrit à plusieurs de ses cours au Musée de l'Homme, ce qu'explique la grande influence du penseur français sur le jeune Haïtien²⁸⁴.

Influencé par Rivet, l'essai *Griefs de l'homme noir* n'est pas seulement une critique de la hiérarchisation raciale et l'oppression de l'afro-américain, mais expose aussi la conception de Roumain sur race, nation et métissage. Le terme nation n'implique pas

²⁸¹ LAURIÈRE, Christine. Jacques Roumain, ethnologue haïtien, p. 192.

²⁸² ROUMAIN, Jacques. *Griefs de l'homme de noir*, p. 103

²⁸³ CLOUGH, Joshua. *Exile and Ethnography; Jacques Roumain and the Problem of Place in Haitian National Thought*. Dissertation de maîtrise – City University of New York (CUNY), New York, 2014, p. 30. Accessible en ligne : https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1265&context=cc_etds_theses. Consulté le 18 janvier 2019.

²⁸⁴ Ibid.

d'homogénéité ou de pureté raciale. Alors qu'il deconstruit ces concepts, l'auteur tombe d'accord sur le fait que toute culture est le résultat d'un mélange entre deux ou plusieurs autres. Ainsi, quant à l'identité haïtienne, Roumain, à partir du socialiste marxiste, tente de ne pas tomber dans un « noirisme » qui vise uniquement au retour aux sources africaines. Au contraire, il préfère théoriser sur une « culture créole » en tant que mélange unique en Haïti avec des traits culturels de diverses origines en raison d'une histoire sociale tout à fait spécifique. Bien qu'écrit dans une perspective d'interprétation marxiste, le petit ouvrage de Roumain, constitué avec l'*Aperçu de la formation historique de la nation haïtienne* de son compatriote Etienne Charlier une analyse plus complète de la réalité du pays. Son style de réalisme socialiste donne même à cette réalité une dimension imaginaire, voire mythique.

Pour conclure cette brève présentation de la pensée de Roumain, il faut retenir son intention de mettre en lumière la question noire dans le monde et particulièrement en Haïti. Il voulait approfondir ses connaissances sur les afro-américains, ou du moins, du mélange de traits culturels de diverses origines qui ont engendré une « culture créole » bien spécifique. Sa contribution à la fondation de l'Institut international d'Études afro-américaines, en 1943 à Mexico, a montré son désir de promouvoir les connaissances scientifiques sur les populations noires. Paul Rivet s'est tenu au courant de la création de cet institut réalisée, outre Jacques Roumain, par les anthropologues Fernando Ortiz de Cuba, Gonzalo Aguirre Beltrán et Daniel Rubín de La Borbolla du Mexique. Leur intention était de fédérer et de susciter un pôle d'études sur les noirs du continent américain, « dans leur aspects biologique et culturel, et de leur influence sur les peuples américains »²⁸⁵. Comme l'écrit Christine Laurière, « il est significatif que Jacques Roumain, dépassant la question noire haïtienne, se joigne à un collègue international souhaitant examiner de manière dépassionnée ces problèmes cruciaux dans la représentation symbolique que se font d'elles mêmes les nations américaines »²⁸⁶. Il ne fait aucun doute que l'avenir de Roumain aurait été plus abondant et fructueux, s'il n'était pas mort de si jeune âge.

*

En somme, que peut-on conclure de la présentation de ces quelques penseurs haïtiens, témoins d'un siècle profondément marqué par des théories raciales ? Il paraît

²⁸⁵ LAURIÈRE, Christine. Jacques Roumain, ethnologue haïtien, p. 196.

²⁸⁶ Ibid. 197.

évident qu'ils conçurent juste l'inverse de ce que l'on pensait et écrivait au Brésil par rapport à la pensée raciale en vogue à cette époque-là. En fait, en Haïti, la conscience nationale s'est construite sur l'homogénéité ethnique. Cela faisait que même la classe de l'élite intellectuelle et politique ne pouvait agir autrement que selon deux paradigmes qui, d'ailleurs, se nourrissaient mutuellement. Le premier est le fait qu'Haïti est la première république noire dans le monde et le second est l'idéal, conçu pendant et propagé après l'indépendance, de défendre la race noire en général. Cela donnait lieu à des débats et des luttes enflammés qui prétendaient prouver, avant tout, que le peuple haïtien est civilisé à l'égard des peuples blancs à travers le monde. Parmi les représentants les plus connus de l'élite intellectuelle et politique francophile d'Haïti nous pouvons citer Demesvar Delormes, homme politique, écrivain et fondateur du Parti national, Dantès Bellegarde, également homme politique, écrivain et diplomate, l'un des fondateurs de la Revue littéraire *La Ronde*, Sténio Vincent, diplomate, maire de Port-au-Prince et président d'Haïti (1930-1941) et, enfin, Carl Brouard, poète et journaliste haïtien qui a ouvertement réclamé son ascendance française tout en se lassant des origines africaines²⁸⁷.

Depuis l'indépendance d'Haïti en 1804, les intellectuels du pays se sont engagés dans une dialectique contre toute théorie qui conférait « une infériorité native » à la race noire. Cela a continué jusqu'à la première moitié du XX^{ème} siècle. Mais en se disant « civilisés » et, en même temps, défendant la race noire, on s'est rendu vite compte d'un dilemme, car comment faudrait-il comprendre et gérer les éléments africains, censés être d'origine « sauvage », tellement visibles dans la physionomie et les traditions des paysans habitant les milieux ruraux ? Beaucoup des penseurs voyaient leurs propres compatriotes inaptes au progrès conformément à la civilisation occidentale. Cette attitude s'est constituée en préjugé généralisé, tandis que l'élite se réclamait des valeurs françaises et se considérait comme une « France noire ». Pendant tout le XIX^{ème} siècle, ce genre de réflexion a marqué la littérature haïtienne et des célèbres penseurs français, avec leurs diverses interprétations de nation, lui ont servi de référence et idéal. Mains écrivains haïtiens n'ont pas dissimulé dans leurs œuvres la passion qu'il cultivait envers le « pays des droits de l'homme ».

Alors, se réclamant des valeurs de la France ou encore des valeurs de la civilisation occidentale comme modèle paraît paradoxal : d'une part, par rapport à la configuration

²⁸⁷ HOFFMANN, Léon-François. *Haïti : couleurs, croyances, créole*. Montréal : Les Éditions du CIDIHCA, 1989, p. 63.

sociale et culturelle du pays et, d'autre part, par rapport au continent africain. Au fond, dans leur conception – d'ailleurs, les auteurs ne l'ont jamais caché dans leurs écrits –, l'Afrique serait encore dans cette phase barbare de laquelle Haïti se serait déjà affranchie. L'île ne serait donc pas l'Afrique. Pour eux, la nation haïtienne est civilisée, une nation libre qui s'auto-gouverne et qui s'approprie des valeurs occidentales. A cet effet, l'héritage africain a été longtemps peu considérée par l'élite haïtienne. Il fallait attendre les années 1920 pour que l'on commença à se défaire, peu à peu, de cette mentalité pessimiste envers les traces des cultures africaines en Haïti, surtout grâce aux ethnologues haïtiens Jean Price-Mars et Jacques Roumain. À partir de leurs études systémiques de la culture haïtienne, il affirmaient – comme nous l'avons montré – que leurs compatriotes devaient prendre conscience du fait qu'ils ne seraient pas des « français colorés », mais, tout simplement un pays formé à partir de la symbiose franco-africaine. Pour eux, l'Haïtien ne peut être haïtien qu'en considérant ces deux variables, sinon il nierait son « haïtianité ».

3^e chapitre : La construction de la nation et de la pensée raciale au Brésil et en Haïti au XIX^{ème} siècle

Ce dernier chapitre nous amène à projeter les discours de construction de la nation par rapport à la pensée raciale dans les deux pays. Alors, il s'agit de focaliser sur les particularités du Brésil que d'Haïti à l'égard des principales réflexions faites après les respectives indépendances : au Brésil, un discours fondé sur la miscigénération et, en Haïti, une identité fondée sur le discours d'un peuple noir fait d'une symbiose culturelle africaine et française, pour concevoir leur *créolité*. Au Brésil, le discours national s'était édifié sur le mariage des trois groupes ethniques constitutifs de la nation pour former la *brasilidade* qui serait, fondamentalement, une symbiose luso-brésilien. Le métissage fut, en quelque sorte, le substrat de l'identité nationale des deux sociétés. Ainsi, c'est de placer ces processus identitaires dans le contexte général de l'occidentalisation de ces sociétés causée par la mondialisation qui remonte à la période du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècles. L'objectif principal est donc de penser ces processus identitaires dans la perspective de l'*histoire connectée* de Sanjay Subrahmanyam, et plus particulièrement dans celle de Serge Gruzinski qui, par la théorisation de la *pensée métisse*, nous permet de percevoir que les identités sont dans un processus continu, sans fin et toujours face au phénomène ample d'hybridation.

3.1. Le discours national au Brésil

Depuis 1808, fuyant Napoléon et son projet d'unifier l'Europe sous son Empire, la plus puissante à l'époque, le prince régent Dom João, inapte à défendre la position stratégique et commerciale du royaume dans la péninsule ibérique, quitta le Portugal avec sa cour et son administration pour Rio de Janeiro, qui devenait capitale de l'Empire portugais²⁸⁸. En 1820, sous la demande de l'assemblée constituante portugaise, João VI rentra au Portugal, mais son fils aîné Dom Pedro resta à Rio pour assurer la régence. Le nouveau gouvernement, voulant administrer le Brésil – redevenu colonie – depuis la métropole, sollicita la regression immédiate de ce dernier au Portugal, mais Pedro I, déjà attaché aux tropiques, refusa. Sous les menaces des troupes de la couronne portugaise,

²⁸⁸ Voir VICENTE, António Pedro. Raisons de la défaite de Napoléon au Portugal. *Rives méditerranéennes*, Aix-en-Provence, n. 36, p. 13-26, 2010. Accessible en ligne <https://journals.openedition.org/rives/3881>. Consulté le 4 mai 2019.

envoyés afin de dissoudre son autorité, il proclama, ranimé par son ministre José Bonifácio de Andrade, l'indépendance du Brésil en septembre 1822, devenant quelques mois plus tard empereur sous le nom de Pedro 1^{er}²⁸⁹.

Cependant, on est loin de caractériser l'indépendance brésilienne comme flegmatique. Ce serait plus abordable et sage de la spécifier comme complexe. Vue que, à l'époque, on était en présence d'un ensemble de provinces avec des particularités distinctives. Pour bien cerner ce processus aboutissant à la nation brésilienne, il incomberait de se référer à l'historiographie très diversifiante sur l'indépendance du Brésil, du côté des auteurs brésiliens que celui des étrangers qui révèlent, parfois, de débats très intenses²⁹⁰. Malerba²⁹¹ a même utilisé le terme « des indépendances du Brésil » pour parler de ce processus alambiqué et très varié d'une région à l'autre. Tout cela, pour dire que le divorce entre les entrepreneurs brésiliens et la métropole portugaise n'a pas été pacifique : il s'agissa d'une guerre, avec des morts et batailles, pour paraphraser José Honório Rodrigues²⁹². Les mouvements populaires issus de Parajá (Bahia) et de Genipapo (Piauí), engendrés par le Portugal, l'attestent en partie: ils ont été plus de la tentative portugaise pour conserver son domaine colonial en Amérique que de simples résistances populaires²⁹³. Ainsi, pour emprunter l'expression de Oliveira Lima²⁹⁴, l'indépendance brésilienne fut loin d'être une « divorce à l'amiable » ayant été abouti à la transition du période colonial à l'Empire brésilien.

²⁸⁹ THOMAS, Erika. L'indépendance du Brésil. Représentations cinématographiques et télévisuelles contemporaines. *América – Cahiers du CRICCAL*, v. 42, n. 2, p. 95-102, 2013, p. 95-96. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_2013_num_42_1_1954. Consulté le 1^{er} mai 2019.

²⁹⁰ À ce sujet, voir JANCSÓ, I. (org). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2005., KRAAY, Hendrik. *Muralhas da independência e liberdade do Brasil: a participação popular nas lutas políticas (Bahia, 1820-1825)*. In: Jurandir Malerba. (org). *a independência brasileira: novas dimensões*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006, v, p. 303-341., SILVA, Luiz Geraldo. *O avesso da Independência: Pernambuco (1817-1824)*. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A independência brasileira. Novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. Ces oeuvres montrent que l'indépendance brésilienne a été possible, également, à l'issue des mouvements populaires, des guerres, des batailles et des morts.

²⁹¹ MALERBA, Jurandir. *As independências do Brasil: ponderações teóricas em perspectiva historiográfica*. *História*, São Paulo, v.24, N.1, pp. 99-126, 2005. Accessible en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a05v24n1.pdf>. Consulté le 1^{er} mai 2019.

²⁹² José Honório Rodrigues anpuh ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. L'adhésion populaire aux projets révolutionnaires dans les sociétés esclavagistes : le cas du Venezuela et du Brésil (1780-1840). In: *Caravelle*, n°54, 1990. L'Amérique latine face à la Révolution française. pp. 291-313. Accessible en ligne : www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1990_num_54_1_2430. Consulte le 1^{er} mai 2019. P. 298

²⁹³ *ibid*

²⁹⁴ Il est l'un des auteurs à faire une contre argumentation de l'idée que l'indépendance a été pacifique. A ce sujet, Il présente une étude ample à partir de son ouvrage LIMA, Oliviera. *O movimento da independência (1821-1822)*. Brasilia : edição fac-similar, 2019. Accessible en ligne : <http://funag.gov.br/biblioteca/download/o-movimento-da-independencia.pdf>.

L'apparition de la Royauté fait du Brésil, avec Haïti et le Mexique, un des pays latino-américains qui, après leurs indépendances, ont adopté la monarchie comme forme de gouvernement. Il était aussi le seul pays du continent pouvant se targuer, par la traite négrière, d'avoir reçu un nombre considérable d'Africains sur son sol, soit environ 4 millions de personnes. Par l'établissement de la couronne portugaise en 1808, le Brésil s'est octroyé une certaine autonomie vis-à-vis de la métropole, alors occupée par les Français. Avec la proclamation de Dom Pedro comme empereur, en 1822, on ne pouvait, désormais, parler de l'Empire du Brésil qu'avec l'arrière-pensée qu'il s'agissait d'une société esclavagiste, puisque l'esclavage n'y prendra fin définitivement qu'en 1888 sous des pressions internes et externes, notamment de la part de l'Angleterre.

Il fallait faire une transition entre le nouveau statut d'empire et la réalité socio-politique et économique du pays. Puisque, le Brésil était devenu une nation indépendante, d'une certaine manière, les structures politique, économique et sociale de l'ancienne colonie devaient s'accomoder à de nouvelles règles. L'Empire en place cherchait de plus en plus à éroder le pouvoir des autorités locales, à contrôler plus directement le commerce et le système esclavagisme. Ce dernier passa à une autre phase et ne pouvait pas être considéré comme un héritage du système colonial, encore moins comme une cassure avec ce dernier, mais plutôt comme une refondation de celui-ci dans la modernité²⁹⁵. L'Empire brésilien donna un caractère presque constitutionnel à l'esclavagisme. Comme le montre Luiz Felipe de Alencastro, l'esclavagisme se présentait comme un compromis dans le futur. L'empire brésilien, surtout pendant le *Primeiro Reinado*, reprend et reconstruit l'esclavage dans un cadre de droit moderne, dans un pays supposément indépendant voulant se projeter dans la contemporanéité²⁹⁶.

L'administration coloniale et, après, impériale se confondaient partiellement, les autorités et fonctionnaires des provinces étaient divisées par compartiment et l'absence de développement d'un imaginaire commun n'a pas créé une opposition entre le pouvoir colonial et celui de la métropole. D'ailleurs, le Brésil qui était déjà un centre économique, devenait un centre politique avec l'installation de la cour à Rio en 1808. L'année de 1816

²⁹⁵ Selon l'historien brésilien Luiz Felipe de Alencastro, la rupture avec l'ordre coloniale n'intervient qu'en 1850, à la suite de la décision des autorités brésiliennes d'arrêter définitivement la traite des noirs. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, année 61, n. 2, p. 339-382, 2006. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-annales-2006-2-page-339.htm>. Consulté le 3 mai 2019.

²⁹⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: NOVAIS, Fernando ; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 2 (Império: a corte e a modernidade nacional). São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 17.

eleva le Brésil à partie intégrante et égale du Royaume-Uni de Portugal, du Brésil et des Algarves, signifiant que le qualificatif de colonie ne valait plus. Le pouvoir devenait de plus en plus centralisé et les questions relevant d'ordre public se confondaient avec le privé des élites ; puisque, le pouvoir impérial établissait un contrôle social, faisant, ainsi, naître une dualité entre conservatisme et libéralisme, entre élite du type patriarcal et élite plutôt moderne-urbaine. Il désagrega l'ordre privé et exerça un contrôle total par l'absorption des pouvoirs locaux. Cependant, élevé au statut de monarchie après l'indépendance, la cour n'est pas intervenue dans la structure administrative. Aussi, le pays continuait d'aller de pair avec les transformations sociales et culturelles issues de l'Europe occidentale pendant tout le XIX^{ème} siècle.

Placé dans les tropiques, l'Empire garda son rang en se lançant dans une sorte de modernisation parallèle avec le vieux continent. Rio de Janeiro, siège d'alors de l'Empire et possédant le plus grand port et centre urbain de l'Amérique du Sud à l'époque, point de rencontre pour les activités commerciales dans l'Atlantique Sud – au moins, jusqu'à ce que le canal de Panama soit actif en 1914 –, se transformait ainsi comme un lieu de référence dans les Amériques. En échange des matières premières, les paquebots transportaient des articles divers qui étaient à la mode et modernes, comme aussi des milliers de travailleurs européens. Il a eu une véritable transformation dans la vie sociale de la cour et de l'Empire. Les objets d'usage étaient de plus en plus importés d'Europe autant que, les coutumes se métamorphosaient avec les nouvelles tendances de la révolution culturelle européenne en raison de l'industrialisation²⁹⁷.

Presque tout se faisait à l'europpéenne. On cultivait davantage de la passion pour la musique, la danse, les bals, l'opéra, bref, pour la culture occidentale en générale. Dans la cour, il y avait de la fascination pour tout ce qui rimait avec la mode, les progrès techniques et graduellement se dessinait une opposition culturelle. L'apparition du piano fascinait la classe de la nouvelle aristocratie. Le carnaval, importé d'Italie, devenait une pratique courante à la cour lors des bals masqués. Sa pratique s'est restreinte dans les salons pour marquer sa différence avec le Mardi gras, considéré vulgaire, car pratiqué dans la rue. Celui-ci, bien que d'origine portugaise, est tenu distancé pour être populaire et pour être livré à l'affluence des rythmes afro-brésiliens. Ainsi, le Mardi gras était laissé aux catégories de petites gens. Tout compte fait, la structure sociale de la jeune nation donnait l'allure des sociétés européennes féodales, d'une ossature faite d'aristocratie et

²⁹⁷ Ibid., p. 36.

des gens du peuple, dont la seule différence revenait à la présence marquante de l'esclavagisme qui coïncidait avec l'individualisme en plein développement à l'époque. Lorsqu'au XIX^{ème} siècle, avec le processus d'indépendance des pays d'Amérique latine et la deuxième révolution industrielle, le monde se rapprochait de plus en plus du système du capitalisme de l'économie de marché. L'esclavage devenait, dans cette conjoncture, un défi pour la société brésilienne ainsi que pour la communauté internationale²⁹⁸.

Déjà durant le règne de Pedro II (1831-1889), l'image du Brésil présentée à l'extérieur correspondait et était liée au paysage en grand panorama, aux principaux bâtiments du gouvernement, aux *fazendas*, aux lieux pittoresques, à la végétation exubérante, à l'architecture raffinée, bref tout ce qui pouvait caractériser le *Segundo Reinado* brésilien. L'Empire avait donc comme modèle une représentation idyllique, en particulier de l'empereur Pedro II et de sa cour²⁹⁹. Pendant que l'image de la cour était publique, partagée dans les journaux et les expositions universelles, celle de l'Empire avait comme modèle la famille impériale, conformément dit Ana Maria Mauad. Grâce aux progrès techniques dûs à ce siècle, l'iconographie et la photographie devinrent un outil de publicité de la cour et du propre empereur. Ainsi, on haussa la personne du souverain comme l'emblème permettant de promouvoir l'unité de ce nouvel Empire³⁰⁰.

Paradoxalement, la capitale impériale avait pratiquement l'allure d'une société à moitié africaine vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Jusqu'à l'année 1850, la traite négrière battait son plein au Brésil, et ses villes continuaient de s'alimenter en esclaves. Par son intensification dans les principales provinces brésiliennes, l'esclavage mettait en péril la monarchie et le pays en général, car il s'agissait d'un sujet qui divisait, de plus en plus, l'élite et paraissait être incompatible avec le régime en place. Le trafic des noirs n'a pas été abandonné, en dépit de la loi de 1831 qui interdisait celui-ci. Des entrepreneurs brésiliens ont continué la poursuite illégale de cette activité rentable. Officiellement, par la publication de cette loi, les noirs en captivité étaient considérés comme des individus libres, une fois débarqués sur le territoire brésilien, et sa non-observation impliquait le

²⁹⁸ Ibid., p. 44-53.

²⁹⁹ MAUAD, Ana Maria. Imagem e autoimagem do Segundo Reinado. In: NOVAIS, Fernando; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 2 (Império: a corte e a modernidade nacional). São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 181-231. L'auteure apporte une analyse détaillée sur comment était perçu l'image du monarque et de sa cour à l'intérieur et l'extérieur de l'Empire, une image surtout marquée de l'effigie du vieil empereur. Les voyageurs, les naturalistes, les photographes « decalquaient l'image d'un Brésil de plus en plus préoccupé par le futur impérial que par son passé colonial ». Ibid., p. 187.

³⁰⁰ Ibid., p. 185.

crime d'assujettissement de personnes libres. L'esclavage se présentait comme un problème de plus en plus grave, réduisant, comme nous dit Alencastro, l'empire brésilien au statut des « états babaresques » faces aux nations européennes³⁰¹.

Tout laisse à croire que le nombre considérable d'esclaves, dont se sont appropriés les propriétaires de façon légale ou par le biais de la contrebande, en quelque sorte, ne saurait ne pas être une source de problème dans la société. Avant que l'esclavage soit aboli de manière définitive en 1888, quasiment tous les pays du Nouveau Monde étaient déjà constitués en républiques. A l'opposé des États-Unis, où l'esclavage s'étendait seulement au sud du pays, au Brésil, l'esclavage était présent dans tout le pays et les esclaves débordaient tant dans les *fazendas* que dans les zones urbaines, ce qui donnait l'impression qu'il y avait un excédent d'esclaves. La crainte d'une « africanisation » du pays était à son paroxysme, se ressemblant à une psychose collective au sein de l'Empire. L'esclave se dotait à jamais de cette qualité ubiquitaire et on redoutait dans la cour et dans l'ensemble du pays un possible soulèvement de la part de cette catégorie sociale³⁰².

Cela renforce l'idée que le processus qui conduit à l'indépendance brésilienne en 1822, n'était pas dû à l'idée d'une conscience nationale. Ou plutôt, on pourrait dire que la perspective d'indépendance reposait sur l'approche conciliatoire entre l'idée autoritaire-monarchique et le désir des autorités provinciales et locales de se libérer de la tutelle du Portugal³⁰³. Dans ce cas, la vision de nation coïncidait avec la notion de la création d'un état, rôle qu'allait jouer la monarchie constituante avec l'instauration de Pedro I comme empereur la cette même année de l'indépendance. De toute façon, il fallait éviter toute tentative de révolte ou guerre civile de la part des catégories sociales inférieures qui en seraient les seuls bénéficiaires. Selon Nolasco, aucun des soulèvements, survenus entre 1830 et 1851, n'a soulevé le vent de l'abolition de l'esclavage dans le milieu des élites³⁰⁴.

³⁰¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, p. 83-93.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Selon Patrício Nolasco, l'indépendance brésilienne était plutôt basée sur un compromis autour des exigences des autorités provinciales faites au pouvoir central. En fait, « il serait plus pertinent de parler de la superposition d'un patriotisme régional et d'un sentiment d'appartenance à une vaste communauté lusophone ». De toute façon, l'État-nation était en germe et on ne peut le séparer du processus de construction de l'identité nationale brésilienne en tant que peuple. NOLASCO, Patrício. *L'état de l'État-nation : une approche de la question brésilienne*. *Lusotopie*, Aix-en-Provence, n 4, p. 107-123, 1997, p. 110. Accessible en ligne https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1997_num_4_1_1086. Consulté le 3 mai 2019.

³⁰⁴ Ibid., p. 111.

Étant l'une des monarchies américaines à l'époque³⁰⁵, on craignait une révolution, déclenchée par la majorité afro-descendante, pouvant causer éventuellement un chambardement de l'ordre social établi et du régime en question à l'instar de Saint-Domingue.

Depuis le début du XIX^{ème} siècle, Haïti par son indépendance acquise en 1804, faisait répandre une sorte de syndrome au sein des sociétés esclavagistes de l'époque. Son indépendance avait une portée plutôt spécifique, bien différente de celle des États-Unis proclamée en 1776 et de celles des pays hispano-américains obtenues entre 1810 et 1825. Autrement, celle des États-Unis n'a pas terminé avec le système esclavagiste qui était toujours actif dans les États du sud. Celui-ci n'a pris fin qu'en 1865, avec la guerre de sécession. L'esclavage dans les sociétés hispano-américaines fut aboli successivement jusqu'au milieu du siècle, tout en restant l'apanage des élites locales. En d'autres termes, la révolution haïtienne a révolutionné le monde esclavagiste, malgré l'isolement qui lui fut imposé après l'indépendance. Cette révolution a profondément bouleversé les esprits en Europe et a amplement incité le processus d'indépendance des pays latino-américains.

La révolution haïtienne est unique dans la mesure qu'elle fut la première à vraiment mettre en question les notions de liberté et d'égalité, et à modifier radicalement l'ordre social d'Haïti, jadis Saint-Domingue. Elle faisait régner une terreur au milieu des sociétés esclavagistes pour avoir été possible, conquise par la mise en pratique des principes de la révolution française de la fin de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Desormais, la nouvelle de cet exploit noir a été propagée dans toute l'Amérique latine. Il y avait de la frayeur dans l'imaginaire des propriétaires d'esclaves dans les îles voisines, de l'Amérique espagnole et, surtout, portugaise comme relate Celia Maria Marinho Azevedo³⁰⁶. L'une des raisons pour lesquelles, des années plus tard après l'indépendance haïtienne, l'initiative indépendantiste dans ces pays a été prise par les élites *criollas* et

³⁰⁵ Puisqu'également à peu près cette même époque, soit entre 1849 à 1859, Haïti était constitué en une monarchie avec Faustin Soulouque (1782-1867) sous le nom d'Empereur Faustin 1^{er}. Cette monarchie était surtout critiquée en Europe. On la voyait comme des noirs qui imitaient les sociétés européennes. Gobineau, par exemple, a réservé quelques paragraphes de son essai pour donner son avis sur le régime de Faustin Soulouque (1849-1859) et également sur quelques sociétés sud-américaines.

³⁰⁶ AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987, p. 35. Selon l'historienne, tellement hantés par la révolution saint-domingoise, ces colonies auraient été précipitées vers leurs indépendances. Puisqu'on redoutait qu'une telle chose aurait été arrivée, surtout dans l'Amérique portugaise d'où il y avait eut un excédent d'exclaves au niveau de la population totale. Cette même idée est exprimée dans un article écrit par FONTELLA, Leandro Coya ; MEDEIROS, Elisabeth Weber. *Revolução haitiana: o medo negro assombra a América. Disciplinaryum Scientia – Ciências humanas*, Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 59-70, 2007.

non pas par les populations de couleur qui avaient des sympathies pour la république noire³⁰⁷. Cela veut dire que ces élites ont profité de ce que pouvait leur apprendre l'expérience révolutionnaire de l'ancienne colonie française. Car l'émancipation de cette dernière n'a pas déclenché seulement une lutte contre la métropole, mais également contre les planteurs de Saint-Domingue, c'est-à-dire contre le système exclusif en général³⁰⁸.

Au Brésil, au regard des circonstances dans lesquelles l'indépendance s'est produite, une conscience nationale n'était accouchée que postérieurement à 1822. En revanche, l'âme régionale altérait l'âme nationale. Au préalable, il n'y avait pas un sentiment national spontané, puisque ce dernier ne se prodigue que par l'intériorisation de certains éléments par les groupes qui aspirent à la formation de la nation. Anne-Marie Thiesse a établi des éléments censés être porteurs d'identités nationales. Ces éléments sont symboliques et matériels : une histoire faite avec la continuité de grands ancêtres, une série de héros en tant que parangons des vertus nationales, une langue, des monuments culturels, le folklore, des hauts lieux et paysages typiques, une mentalité, des représentations officielles, comme hymne et drapeau, et des signes d'identifications pittoresques, comme costumes, spécialités culinaires ou animaux emblématiques³⁰⁹. On pourrait affirmer que, dans ce processus de devenir une nation, le symbolisme national s'est prodigué par la formation de l'Empire brésilien en tant qu'état. De toute façon, c'est le cadre politico-étatique qui est apte à assurer et guider l'idéalisation d'une identité nationale dans l'imaginaire du collectif par le biais des mythes d'origine ou des symboles.

La contingence historique aida aussi à la construction de cet ordre symbolique. Dans ce contexte, il faut pointer l'arrivée, en 1816, du savant Joachim Lebreton (1760-1819), du peintre Jean-Baptiste Debret (1768-1848), du sculpteur Marc Ferrez et d'autres intellectuels qui faisaient partie de l'Académie de Beaux-Arts de Paris. Ce groupe désigné sous le pseudonyme *Missão Artística Francesa* jouait, par la suite, un rôle essentiel dans la vie culturelle brésilienne. Celle-ci se ranimait par cette mission artistique, le Brésil, particulièrement, Rio de Janeiro (capitale de l'empire), voire le sud-est du Brésil, était au

³⁰⁷ En fait, Rose-Mie Léonard rapporte, qu'« en 1805, au Brésil, peu de temps après le couronnement de Dessalines comme empereur, les hommes de couleur de Rio de Janeiro, des noirs livres et des milices mulâtres, portaient autour du cou des médailles frappées à l'effigie de Dessalines ». LÉONARD, Rose-Mie. L'indépendance d'Haïti perceptions aux États-Unis, 1804-1964. *Outre-mers – Revue d'Histoire*, Paris, t. 90, n. 340-341, p. 207-225, 2003, p. 218. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/outre_1631-0438_2003_num_90_340_4052. Consulté le 3 mai 2019.

³⁰⁸ Ricardo Seitenfus apud FONTELLA, Leandro Coxa e MEDEIROS, Elisabeth Weber. *Revolução haitiana*, p. 64.

³⁰⁹ THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales : Europe, XIII^e-XX^e siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 14.

rendez-vous avec les activités culturelles françaises. Donc, en ce sens, ici, cette mission venue du continent européen est à considérer avec toutes les nuances qu'elle aurait pu s'entâcher. Ainsi, il commençait à se dessiner, graduellement, des éléments porteurs de symboles nationaux dans la société brésilienne, bien que, relativement limités.

L'un des symboles importants à relater : est le drapeau. Depuis 1822, un esbauche de drapeau qui en serait celui de l'Empire Brésilien, présentant la même structure de base de celui actuel, fut présenté par le peintre Jean-Baptiste Debret³¹⁰. Mais, il était dépourvu de toute signification qui en serait identique au drapeau brésilien de nos jours, ou du moins, ses différents composants n'avaient pas les mêmes interprétations. Le vert ne représentait pas encore la forêt amazonienne et, encore moins, le jaune d'or du sous-sol brésilien. Ces teintes correspondaient plutôt à la dynastie de Pedro I^{er}, la famille royale des Bragance et des Habsbourg³¹¹. Il y était plutôt question de tradition portugaise et le mariage de ces deux couleurs signifiait l'union des deux familles. Sur le losange, il y avait un blason bleu avec un sphère armillaire sur une croix rouge de l'ordre du Christ entourée d'un anneau bleu portant vingt (20) étoiles argentées et longeant la croix, deux (2) rameaux, l'un de café et l'autre de tabac³¹².

Un autre symbole important à exposer : c'est l'hymne national. Tout d'abord, il y avait une première hymne faite d'une musique composée par Pedro I^{er} lui-même en 1822, accompagnée des paroles de Evaristo da Veiga (1799-1837). Cette hymne fut nommée « hymne de l'indépendance du Brésil ». Cependant, elle fut remplacée plus tard après l'abdication de Pedro I^{er}, soit en 1831³¹³. L'autre hymne est celui de Francisco Manuel da Silva (1795-1865), un des membres de la mission artistique française, qui lui aussi avait été fait une proposition d'hymne avec les paroles de Ovídio Saraiva de Carvalho e Silva (1787-1852) en 1822. Alors, il a fallu neuf (9) ans après l'abdication de Pedro I^{er} pour que sa proposition ait été prise en considération jusqu'à même être considérée comme l'hymne national du Brésil³¹⁴. D'autres symboles significatifs ont fait, par la suite, leurs apparitions sous le *Segundo Reinado* et dans le déroulement de l'histoire sociale et

³¹⁰ JURT, Joseph. Le Brésil : un État-nation à construire – le rôle des symboles nationaux : de l'empire à la république. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, v. 201-202, n. 1-2, p. 44-57, 2014. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2014-1-page-44.htm>. Consulté le 7 mai 2019

³¹¹ Ibid, p. 483-484

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Ibid.

culturelle brésilienne.

Ainsi, ce que nous pouvons dire, c'est qu'avec la mission artistique française le style néoclassique substitua le style traditionnel baroque portugais du temps colonial. Antonio Candido dit que l'adoption, à cette époque, du néoclassicisme était une forme manifeste d'embrasser la modernité³¹⁵. Les intellectuels français ont beaucoup influencé la vie culturelle au sein de l'Empire et d'importants progrès ont été réalisés, par leur dynamisme culturel, tel que la création de l'*Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios* et la mise sur pied de l'*Academia das Belas Artes* par le peintre Jean-Baptiste Debret qui était déjà au service du *Primeiro Reinado* et qui aida dans la représentation idyllique de Pedro II. D'après les remarques de Candido, l'enjeu était de civiliser et de moderniser le pays en accord avec les idées en vogue : liberté de commerce et de pensée, représentation nationale, fin du régime esclavagiste, parmi d'autres³¹⁶.

La période de l'Empire a été relativement limitée en symboles, même si maints efforts ont été faits pour différencier la littérature brésilienne de celle du Portugal. La nature exubérante, le peuple et le langage brésilien se présentèrent dès l'indépendance comme étant des marques de différenciation avec le Portugal. L'empereur était le garant de l'unité nationale, mais celle-ci était menacée à cause des inégalités sociales, conséquences du régime esclavagiste. D'après Anne-Marie Thiesse, dans la plupart des pays européens, à partir du XIX^{ème} siècle, la nation émergente est parvenue à l'existence étatique dans un cadre monarchique, quand les rapports de forces internes et externes excluaient une organisation de type républicain. Ainsi, une sorte de compromis historique fut établie moyennant l'installation d'un monarque constitutionnel. Le cas brésilien était différent de ces sociétés européennes³¹⁷.

Avec la création de l'État brésilien, par le symbolisme politique et matériel que sont les institutions aptes à exprimer une identité nationale, il ne pouvait y avoir obstacle à une première tentative d'une conscience nationale. Dans la formation de l'État-nation, Ernest Renan fait du culte des grands ancêtres le plus légitime de tous les éléments énumérés antérieurement avec Anne-Marie Thiesse³¹⁸. Toujours sur les mêmes voies de l'Europe, on rechercha cette identité dans les racines historiques du Brésil chez les premiers

³¹⁵ CANDIDO, Antonio. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas FFLCH/SP, 2002, p. 12.

³¹⁶ Ibid., p. 13-14.

³¹⁷ Anne-Marie Thiesse nous dit que la « nationalisation » des monarques à partir du XIX^{ème} est flagrante dans les iconographies officielles et l'organisation des cérémonies qui inscrivent la personne du souverain au sein de la symbolique identitaire. Ibid., p. 15.

³¹⁸ Ernest Renan apud THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales*, p. 12.

habitants : les indigènes. C'est le retour à la culture première qui part d'abord de l'archéologie avant de prendre forme dans une démarche ethnographique et peut aller même au-delà de cette dernière. Ainsi, ce premier moment de recherche d'une identité nationale passa par la mise en valeur de l'indien en l'opposant au colonisateur portugais. La littérature donna le rythme dans cette quête identitaire avec le mouvement littéraire de l'indianisme qui a été marqué par le culte de l'indien incarné comme l'ancêtre par excellence. Surtout, il y avait au côté de l'élite impériale de la fascination pour la civilisation aztèque, considérée comme la plus civilisée de l'Amérique pré-colombienne. Cela a même suscité un sentiment lusophobe et pro-nativiste au sein de l'Empire, comme le prouve l'adoption de toponymes ou prénoms indigènes³¹⁹. Pedro I donna l'exemple lorsqu'il adopta pour soi-même le nom Guatimozín du dernier empereur aztèque³²⁰.

Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa (1812-1861) et d'autres intellectuels brésiliens qui ont étudié en Europe, particulièrement à l'Université de Coimbra, furent de ceux qui incarnaient le mieux le mouvement indianiste ou du moins le sentiment nationaliste. Ces intellectuels, comme la plupart de ce groupe de savants distingués, accentuèrent la particularité culturelle du Brésil et conçurent une littérature proprement brésilienne tout en se basant sur la couleur locale et l'indien. Ce n'était pas sans imiter le vieux continent, comme cela a été souvent le cas pour la plupart des sociétés américaines pos-indépendantistes qui, dans la recherche à se définir, prenaient comme repère leur ancienne métropole. Alors, l'imitation du romantisme européen peut être considéré une des caractéristiques du romantisme brésilien. On y établissait une relation entre la couleur locale brésilienne et du natif indien, soit en l'opposant au colonisateur, soit en se fondant avec lui.

Magalhães et Teixeira ont été du premier moment du romantisme brésilien et maintenaient – surtout Magalhães – d'étroites relations avec des intellectuels français et brésiliens qui faisaient partie de l'Institut historique de Paris. Selon Antonio Candido, ces deux hommes étaient liés à cette importante association érudite qu'est l'Institut historique et géographique du Brésil (IHGB), fondée en 1838 par le maréchal Raimundo José Cunha Matos et le chanoine Janúario da Cunha Barbosa. Pedro II fréquentait régulièrement cette

³¹⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, p. 53-54. Des noms indigènes ont été adoptés pour marquer une certaine particularité vis-à-vis des portugais. D'une certaine manière, on s'acheminait vers un sentiment d'appartenance à une nation en devenir. Voir aussi CANDIDO, Antonio. *O romantismo no Brasil*.

³²⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, p. 54

association, ce qui donnait de la légitimité aux activités de l'institut³²¹. En fait, le monarque incarnait l'Empire brésilien et son image était l'amalgame d'un Brésil se voulant cultivé et bien défini, bien que ce propos se limitait plutôt à la cour.

La revue littéraire *Niterói* marque la fondation du romantisme brésilien. Créée à Paris dès l'indépendance par des jeunes Brésiliens, ayant comme leader Gonçalves de Magalhães, elle fut l'initiatrice d'une littérature proprement brésilienne, selon Antonio Candido³²². Gonçalves de Magalhães donna le premier ton par son roman *A confederação dos Tamoios* (1856) qui évoque la révolte indigène, construisant une épopée nationale en faisant ressortir l'héroïsme indien³²³. Ce caractère héroïque de l'indien se trouvait également dans les romans d'Antônio Gonçalves Dias qui a posé la pierre fondamentale de la poésie moderne brésilienne en publiant trois poésies : *Primeiros contos* (1847), *Segundos contos* (1848) et *Últimos contos* (1851). Les indiens tupis, par ses héroïsmes et ses sacrifices, devinrent des modèles au sens de l'honneur. Ainsi, l'idéologie romantique du Brésil impérial devenait l'équivalent des particularités caractéristiques des contes du barde écossais Ossian qui ont influencé la littérature européenne³²⁴. Les contes indigènes servaient d'inspiration au romantisme brésilien. L'auteur le plus connu qui réussit à illustrer le mythe indianiste est José de Alencar. Deux de ses livres sont devenus très célèbres : *O Guarani* (1857) et *Iracema* (1865). Tous deux chantent l'alliance symbolique entre le colonisateur (ou la colonisatrice) et le natif (ou la native) pour faire naître un peuple nouveau, bien adapté à son habitat tropical.

Le romantisme brésilien manifesta une claire volonté de rupture avec le Portugal par la création, selon le terme de Roger Bastide, « d'un indien mythique genre Chateaubriand ou F. Cooper tandis que l'indien réel est exploité et refoulé ou exterminé »³²⁵. Mais, en cherchant à constituer une littérature particulière par l'adoption d'un indien mythique, les auteurs étaient loin de la réalité sociale d'un Brésil de plus en plus inégalitaire. Le romanisme conforta le mythe indien comme étant l'origine de l'histoire du pays, cependant il était distant de toute vraisemblance sociologique marquée par la présence active du métis (ou mulâtre) et, moins encore, de l'indien. Le roman A

³²¹ CANDIDO, Antonio. *O romantismo no Brasil*, p. 31.

³²² Ibid., p. 26

³²³ Ibid., p. 29

³²⁴ Ibid., p. 28

³²⁵ Roger Bastide apud JURT, Joseph. Le Brésil : un État-nation à construire – le rôle des symboles nationaux : de l'empire à la république. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, v. 201-202, n. 1-2, p. 44-57, 2014, p. 50. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2014-1-page-44.htm>. Consulté le 7 mai 2019.

escrava Isaura (1875) de Bernado da Silva Guimarães peut être une illustration de cette invraisemblance représentative de la société brésilienne. Ce fut un roman abolitionniste, cependant la protagoniste est cette esclave éduquée, engendrée d'un blanc et d'une noire, qui a pu obtenir sa liberté, mais qui n'est décrite que comme *mulata clara* dans le roman et non comme une représentation des esclaves noirs³²⁶.

À partir de là, nous pourrions insinuer que l'indien était plutôt représenter, de toute vraisemblance, de manière idyllique, mais, sans pour autant être inclus dans la société brésilienne, voire dans la réalité socio-culturelle, économique et politique du pays. Justement, se basant sur le discours de João Baptista Lacerda et même sur les œuvres des autres auteurs déjà présentés là-haut, on ne se misait pas sur l'indien comme un groupe qui nécessitait d'évoluer sans être soumis à l'assimilation culturelle et physique. Par contre, d'ailleurs, c'est ce qu'a préconisé notamment Lacerda. Ce dernier présentait ces peuples (noirs et indigènes) comme étant déjà dans un processus d'assimilation irréversible qui aboutira à un Brésil différent du point de vue de sa composition sociale.

Aux décennies 1820 et 1830, le *Primeiro Reinado* sous Pedro I a été fait à l'image du royaume portugais. Cette ressemblance n'a pas duré à se faire ressentir et l'infériorité de l'indien et du noir faisait débat dans l'Empire brésilien. On assimilait une infériorité native à ces races. Même après l'indépendance, elles ont été considérées comme incivilisables et responsables du retard du nouveau pays. Toutefois, on voyait, conformément exposé plus haut, dans l'indien, par le biais du métissage, le germe d'une nation en devenir. En conséquence, il faut mentionner que les indiens ne furent pas, dans leur ensemble, concernés par le projet assimilationniste qui prévoyait leur extinction comme peuples récalcitrants, rebelles ou encore incivilisables. Cela se devait à une différence qui, depuis les temps coloniaux, a été établie à leur égard, ayant comme critère leur attitude respective par rapport à la politique officielle d'intégration. Les termes *tupi* et *tupuia* étaient censés indiquer cette attitude ou capacité, étant le premier toujours le *bom selvagem* et le second le natif farouchement réfractaire à la nationalité brésilienne³²⁷.

Le mythe des origines, établis à partir du mouvement indianiste, n'aspire pas vraiment à la définition de l'État-nation brésilienne, bien qu'il ait été une étape nécessaire

³²⁶ GUIMARÃES, Bernado. *A escrava Isaura*. Accessible en ligne : <http://www.culturatura.com.br/obras/A%20Escrava%20Isaura.pdf>. Consulté le 22 mai 2019.

³²⁷ Cette analyse est apportée dans l'article de MONTEIRO, John Manuel. As "raças" indígenas no pensamento brasileiro do Império. p. 14-22. La pénétration des nouvelles théories sur la race et l'évolution eut une grande influence dans le discours sur l'indien. Ce « dialogue » concevait que le processus du métissage représenterait le chemin vers une civilisation brésilienne.

dans la définition de l'identité nationale. Il était calqué davantage sur la volonté de le civiliser. Néanmoins, les noirs étaient loin d'être considérés partie prenante à ce projet. Mais, ils commençaient à être une inspiration dans des romans de manière plus ou moins accentuée à partir des décennies 1860 et 1870³²⁸, surtout avec le roman *As vítimas-algozes* de Joaquim Manuel de Macedo³²⁹. Cet écrivain anti-esclavagiste disait que l'esclavage transformait l'esclave en un être perversi et criminel. De son point de vue, il n'y avait pas d'autres moyens de se débarrasser d'eux qu'en les intégrer dans « la nature ». Toutefois, ce roman défendait l'abolition de l'esclavage. L'esclavage y est vu comme un problème d'ordre nationale qui ferait de l'esclave un tueur en série qui empoisonne les propriétaires de famille en famille³³⁰. Alors, nous pourrions appréhender l'œuvre de Nina Rodrigues intitulé *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* comme pour aurait été inscrite dans cette perspective de vouloir étudier cette triste réalité dans la société brésilienne.

Ainsi, il n'est pas tort de mentionner que cette considération de Macedo vis-à-vis de ce groupe social était courante. Il n'est pas sans raison que, bien avant la fin de la traite négrière brésilienne et même après l'abolition définitive de l'esclavage, la volonté d'une identité nationale était limitée pour le plus aux indiens. Il paraît notoire que les noirs aient été tenu à l'écart, étant donné qu'à ce siècle la création de l'État-nation correspondait à la recherche d'un eugénisme parfait en se purifiant de ceux considérés faibles³³¹. Alors, Celia Maria Marinho de Azevedo dit que l'infériorité se liait à l'idée que le noir ne serait pas un être sociable, sans sense de famille, un être désagrégé, « ventilé » par nature et dont les sentiments étaient dominés par l'indifférence et l'apathie ; bref, il serait un potentiel criminel³³².

Cependant, selon Anne-Marie Thiesse, l'historiographie d'une nation se distingue de celle d'une monarchie dans sa nature et sa forme. C'est-à-dire, l'historiographie

³²⁸ CANDIDO, Antonio. *O romantismo no Brasil*, p. 50.

³²⁹ MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-algozes*. Accessible en ligne : <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf>. Consulté le 22/05/2018.

³³⁰ Joaquim Manuel de Macedo apud ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, p. 91. Malgré ce caractère nefaste de l'esclave, son maître pouvait le vendre sans rendre compte qu'il pouvait reproduire les mêmes actes une fois arriver dans l'autre demeure. Les problèmes d'ordre privé passaient à être une affaire d'État. Selon Alencastro, l'ordre public de la cour ne pouvait plus être garanti à cause du désordre privé qui regnait dans l'esclavagisme. C'était l'effondrement de l'ordre privé esclavagiste. Le cas des *ladinos*, ces esclaves brésiliens le plus souvent domestiques et acculturés pour avoir été proches des maîtres, constitue l'une des causes qui auraient précipité l'abolition de l'esclavage en 1888.

³³¹ Voir DIWAN Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. 2^e éd. São Paulo: Contexto, 2015.

³³² AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*, p. 80.

monarchique devait se remplacer par une historiographie nationale par laquelle se prétend dessiner une histoire censée être génératrice d'une conscience nationale. Une monarchie ne peut être une nation. Une nation, différemment d'une monarchie, n'est pas une juxtaposition de régions ou de provinces sans aucune cohésion émotive, voire une âme. La nation, par le biais de l'État, fait naître un mythe identitaire dépassant les identités subjectives et particulières.

Le sentiment nationaliste manifesté à travers la littérature était loin de générer l'État-nation. Selon Alencastro, l'interdiction graduelle de la traite, conjuguée à sa suppression définitive en 1850, coïncidait, depuis lors, avec la naissance d'un nationalisme d'État. Autrement dit, c'était la naissance d'un second État brésilien qui devenait plus incisif dans son rôle étatique et qui voulait à tout prix se passer de l'image « d'état barbaresque » qui ternissait l'image de l'Empire et qui discréditait la caution d'activités civilisatrices que la monarchie des Bragances prétendait assurer au pays³³³. Toujours d'après Alencastro, la double attribution de la couronne – exercice du pouvoir central et mandataire des oligarchies régionales auprès des cours européennes – se trouvait atteinte dans sa consubstantialité politique³³⁴. Le *Segundo Reinado* voulait renouer avec la quête civilisationnelle qui lui a été conféré. De toute façon, il fallait faire rupture avec l'historiographie monarchique et établir une nationale. Inspiré par le naturaliste bavarois Carl von Martius (1794-1868)³³⁵, Francisco Adolfo de Varnhagen, à travers l'Institut historique et géographique du Brésil (IHGB), a apporté cette rupture historique en publiant *l'História geral do Brasil* (1854-1857) en deux volumes par laquelle il décrit et analyse le processus par lequel le Brésil est devenu une nation.

Créé en 1838, l'IHGB octroya un nouveau ton littéraire au romantisme brésilien. Il a la tâche officielle de donner un profil à la nation brésilienne, capable de lui garantir une identité propre selon les nouveaux principes organisatrices de la vie sociale conçus au XIX^{ème} siècle. Ce profil identitaire devait représenter la société brésilienne suivant la

³³³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud, p. 373.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Dans une monographie, Martius présente une esquisse de ses idées générales et conçoit les lignes directives qui ne devait pas faire manque à l'historiographie brésilienne par lesquelles toutes les particularités et diversités du pays sont prises en compte. Cette ébauche historiographique serait en accord avec la figure particulière d'une société contrastée qui embrasse le concept d'État-nation, en y incluant les régions du pays dans toutes leurs diversités. Tel est le but d'une œuvre qui se veut constructrice de l'histoire nationale d'un pays. Par la suite, cette démarche a été inspirée par Varnhagen. Voir MARTIUS, Karl Friedrich von ; RODRIGUES, José Honório. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista de Historia de América*, Mexico, n. 42, p. 433-458, déc. 1956. Accessible en ligne: http://pobs610.weebly.com/uploads/5/2/6/0/5260918/von_martius.pdf. Consulté le 13 janvier 2019.

tendance du moment, tant marquée par la question de la civilisation. Cette tâche s'est annoncée complexe, car il fallait faire un amalgame d'identités très diverses et mêmes inconnues de l'indien, du blanc et du noir. Cet amalgame, les hommes de lettres de l'IHGB n'ont pas tardé à le découvrir dans la miscigénéation. Très vite, on conçut la nation comme étant le mélange des trois races. Cette idée constructive de l'identité brésilienne, bien que possédant une certaine originalité, n'a pas été sans amalgame et sans équivoque ; mais, une historiographie nationale se dessinait³³⁶.

D'après Guimarães, le concept de nation avait, à l'époque, par sa définition une double signification, interne et externe. Des hostilités se sont portées sur ce projet, dans la mesure où la nation était limitée aux blancs et des intellectuels pensaient strictement à une nation faite à leur image. D'un autre côté, dans une sphère plus élargie, au niveau politique, il fallait distinguer le pays des républiques sud-américaines voisines. Celles-ci étaient perçues comme des ennemies, une fois considérées comme des régimes peu convenables et même chaotiques comparativement à la structure de l'Empire brésilien. Par un projet national propre, voire unique, on voulait concilier les traditions de l'*iluminismo*, ce mouvement culturel développé en Europe aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, et les nouvelles tendances intellectuelles du XIX^{ème} sans la moindre rupture possible. L'IHGB était alors marqué par ce double défi : projeter une histoire pour la jeune nation brésilienne et continuer avec la mission civilisatrice tant chère à l'illuminisme, dont les historiens assureraient une ligne évolutive à l'égard de l'État et à la société brésilienne, comme souligne Guimarães³³⁷.

Varnhagen avait une conception différente vis-à-vis de la prédominante : on dirait un ethnocentrisme et un anti-romantisme à l'égard de l'indien. Si les romantistes partageaient la conception de *bom selvagem* envers l'indien, incarnée par Rousseau, Varnhagen voyait le natif comme cruel et depourvu d'institutions et de croyances humanisatrices. L'élite politique et intellectuelle s'est, certes, penchée sur la formation de l'État-nation, de sa spécificité et de ses detours, mais elle l'a fait de façon trop étroite et contraire à ce qu'aspire un État moderne conformément à Renan. C'est dire, l'identité nationale découle d'un principe unificateur des populations d'une nation quelconque.

³³⁶ GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988, p. 6. Accessible en ligne : <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074>. Consulté le 17 janvier 2019.

³³⁷ Ibid., p. 8.

Bien que dans toutes les sociétés en devenir ou en construction, les valeurs culturelles de l'élite ont tendance à être établies comme celles de toute la nation qui, néanmoins, se constitue aussi sur des valeurs soi-disant « populaires ». L'imaginaire collectif doit aller au-delà des subjectives. Dans le cas contraire, les valeurs des communautés subalternes se trouvent lésées, voire même discriminées jusqu'à être dans une position de soumission dans la vie sociétale ou simplement rejetées³³⁸.

Évidemment, ces premiers raisonnements n'avaient pas comme but la construction d'une société brésilienne inclusive. Au cours du XIX^{ème} siècle, les théories du darwinisme social furent appliquées pour définir les peuples dans leur degré de moralité et de leur devenir comme nation. C'est-à-dire, ces théories servaient à juger les peuples ainsi que leurs cultures. De cela découlait une relation étroite entre nation et race, étant donné que le développement d'un pays se voyait en rapport avec l'origine ethnique des personnes qui la compose. On pourrait dire que race et nation devenaient à peu près synonymes. La nation brésilienne s'entendait ainsi sous le *Segundo Reinado* brésilien. En fait, D. Pedro II voulait, dès 1860, donner une nouvelle vision du pays, en cherchant à se débarrasser du mal encombrant causé par l'esclavage. Karoline Carula arbore cette question dans son livre *Darwinismo, raça e gênero*³³⁹. Rio de Janeiro, alors capital du pays, fut, entre 1870 et 1889, un centre de débats scientifiques menés dans le cadre de conférences où l'on discutait sur le darwinisme social et le concept de race. Cette période est caractérisée par la transition du pouvoir monarchique vers la République sous l'impact du mouvement de la Génération de 1870 qui contestait le statu quo de l'Empire brésilien. Dom Pedro II en personne fut un des artisans de ce projet, car il ne s'impliquait pas seulement dans ces débats, mais il finançait aussi la réalisation des conférences.

Lesdites conférences avaient pour objectif de penser sur comment civiliser et éduquer les peuples barbares qui étaient en train de sortir de l'esclavage, à l'instar des noirs. Mais de manière générale, rapporte Carula, prévalait l'opinion des autorités en ce qui concerne les mesures concrètes à prendre pour finir avec la « barbarie » au Brésil. Dans cette optique, noirs, indiens, métis, blancs pauvres et femmes furent l'objet de cette velléité civilisationnelle. Moyennant ces conférences, la science exerçait un rôle de contrôle social et le discours de faire participer ces peuples à la civilisation se faisait de

³³⁸ Ibid., p. 8-10.

³³⁹ CARULA, Karoline. *Darwinismo, raça e gênero: projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos* (Rio de Janeiro, 1870-1889). Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

plus en plus dans un langage scientifique ou pseudo-scientifique, voire racial³⁴⁰. Selon cette logique, les relations ethnoraciales se réduisaient à des liens hiérarchisés entre peuples supérieurs civilisés et peuples inférieurs non-civilisés. D'une certaine manière, la propre élite brésilienne était consciente qu'elle risquait d'être vue comme barbare, une fois qu'elle était immergée au milieu de ces « cultures barbares »³⁴¹. Pour cela, le plan de civiliser la nation comprenait aussi des mesures comme celle de l'immigration pour « européeniser » et de « blanchir » amplement le pays, envisageant aussi, moyennant la venue de populations blanches, de moderniser et, en plus, d'industrialiser le Brésil.

L'identité nationale est une démarche progressive. Selon Nolasco, elle s'adapte à l'évolution culturelle de la société et à la citoyenneté politique, l'État-nation suppose la croyance dans le rassemblement de la population dudit État³⁴². Comme avancé par Antonio Candido, le métissage avec les noirs était considéré humiliant à cause de l'esclavage, et ne faisait pas partie intégrante de cette identité nationale³⁴³. Chez des auteurs comme Silvio Romero, Euclides da Cunha ou encore José Verissimo, on a vu ce penchant pour le métissage entre l'europpéen et le natif. Cependant, avec le courant positiviste d'Auguste Comte, la valorisation du mélange des trois races était calquée sur la régénération des populations dites de couleur, considérées comme dégradées physiquement et moralement. Comme on l'a vu dans le premier chapitre du travail, la miscigénération est présentée comme une construction à long terme. On dirait, dans les termes de Nolasco, « une identité en perpétuel devenir ». Toutefois, cette démarche théorique d'idéalisation identitaire n'a pas été dépassé dans le romantisme sous Pedro I, encore moins sous Pedro II, mais plutôt sous l'instauration de la République en 1889.

La civilisation se considérait en étroite relation avec l'ethnicité, surtout au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècles. Ce n'est qu'aux années 1930, que la réflexion change de cap, lorsque le sociologue brésilien Gilberto Freyre idéalisa le concept de la « démocratie raciale ». Sa réflexion fait fief des différences raciales habituelles de ses prédécesseurs pour penser une miscigénération culturelle qui aurait su maintenir un équilibre des antagonismes ethnoraciales. Par la miscigénération basée sur l'homogénéité culturelle, Freyre fait intégrer toutes les identités partielles, comme celles des populations « de couleur », à une seule nationale. Tout Brésilien serait dans son essence un être engendré

³⁴⁰ Ibid., p. 64.

³⁴¹ Ibid., p. 72.

³⁴² NOLASCO, Patricio. L'État de l'État-nation, p. 117.

³⁴³ CANDIDO, Antonio. *O romantismo no Brasil.*, p. 89.

de la dynamique culturelle des trois races. Le concept de « démocratie raciale », présenté par Gilberto Freyre, en 1933, pour réinterpréter les relations interracialisées, ne faisait pas l'unanimité parmi les intellectuels qui étudiaient la société brésilienne ethnographiquement et anthropologiquement. Ceux-ci critiquaient, surtout, l'image de bonne convivance qu'aurait projeté « la démocratie raciale » dans la société brésilienne. Ainsi, l'historien britannique Charles Boxer a ouvertement critiqué l'approche théorique de Gilberto Freyre, particulièrement dans son texte *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Boxer prévient : l'insistance sur un caractère prétendument cordial et spontané des relations ethnoraciales au Brésil tendrait à cacher la dimension de violence structurelle qui leur était et, encore, est inhérente³⁴⁴.

Le recours à la miscigénéation comme catalysatrice de conscience nationale, d'uniformité ethnique, d'intégrité territoriale et de critère identitaire est une forme d'appropriation et réconfiguration des valeurs culturelles des autres peuples par la culture considérée comme la plus avancée et civilisée. On ne peut, certes, pas nier les inégalités sociales dans la société brésilienne qui trouvent ses racines historiques dans le passé, comme Boxer prétend le montrer dans son texte. Mais avant tout, toute nation est guidée par un mythe censé promouvoir une conscience nationale dans l'État-nation. Le but premier d'un mythe reste la construction d'une « âme » nationale et atténuer les préjugés. Comme le relate Nolasco, comme toute idéologie nationale, celle de la « miscigénéation » cache ou passe sous silence les inégalités sociales, notamment dans leurs relations culturelles³⁴⁵.

3.2. Le discours national en Haïti

L'épopée haïtienne de 1804, tout comme le consensus entre les élites impériales et régionales au Brésil en 1822, représente une indépendance atypique. Il y a eu une guerre d'indépendance par laquelle s'est constituée une base unificatrice : une langue, une histoire, des héros, des monuments, bref, tout ce qui pouvait inciter le processus constructif de l'État-nation. Après la révolution, Saint-Domingue reprit le nom indigène pour l'île en hommage aux indiens décimés depuis la première colonisation de l'Île : *Ayiti*,

³⁴⁴ BOXER, Charles Ralph. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Oxford University Press, 1963. Traduit par Elice Munerato, le livre fut publié sous le titre : *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

³⁴⁵ NOLASCO, Patricio. L'État de l'État-nation, p. 118.

qui signifie « pays des montagnes ». Le blanc du drapeau français est retiré pour former la bicolore haïtienne. Les généraux initiateurs de l'indépendance s'emparaient du pouvoir politique et faisaient naître l'État haïtien. Cependant, l'État-nation était loin se former au sein de la société. Il convient de souligner que l'union des noirs et des mulâtres est considérée comme l'acte générateur de cette indépendance. Mais, les tensions existantes, depuis le temps de la colonie, entre ces deux catégories sociales remontèrent à la surface dans la république nouvellement constituée. Ainsi, les dirigeants de l'État ont pris en main le défi de créer l'État-nation dans cette société divisée.

Pour particulière que puisse être la formation de la nation haïtienne par rapport à la brésilienne, l'approche de Anne-Marie Thiesse sur la création des États-nations est aussi applicable à Haïti. Selon l'historienne, la formation de l'État-nation passe par une première valorisation qui est celle des ancêtres. Les premiers habitants de l'île, donc les indiens, ont été décimés depuis la première colonisation espagnole et ne laissent que peu de traces, si ce n'est un mince héritage culturel de leur contact avec de l'esclave noir. Par exemple, l'ouvrage *Histoire des caciques d'Haïti* (1894) de l'historien et homme politique haïtien Émile Nau (1812-1860) est une façon de rendre hommage aux anciens habitants de l'île en essayant de retracer leur histoire. Il s'agit d'une recherche sur des peuples disparus. Pareillement, Eugène Nau, frère d'Émile, analysa, dans son ouvrage *Flore indienne d'Haïti* (1894), la faune et la flore originelles qui ont quasiment disparu, ayant été remplacées par des animaux et des plantes à usage colonial. Il n'existait plus d'amérindien en Haïti, mais la littérature perpétua leur souvenir. Ainsi, à travers la littérature les écrivains ré甯uscitèrent, au XIX^{ème} siècle les premiers propriétaires de l'île.

L'histoire récente du pays n'a favorisé que la valorisation des héros de l'indépendance. Ce genre d'histoire de grands hommes revient surtout au Guadeloupéen Joseph Saint-Rémy, immigré dès son enfance en Haïti, qui, par son adaptation au pays, surtout à la ville des Cayes, est plus connu sous l'appellation Saint-Rémy des Cayes. Nombreux sont ses œuvres qui font l'apologie des héros haïtiens : *Essai sur Henry Christophe* (1839), *Vie de Toussaint-L'Ouverture* (1850), *Mémoires du Général Toussaint-L'Ouverture* (1853) et *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti de Boisrond Tonnerre* (1851) sont des exemples concrets. Il y avait certainement des tentatives d'un

récit national censé donné un profil historique à la jeune nation³⁴⁶.

De ces premières tentatives, les historiens Beaubrun Ardouin (1796-1865) et Antoine Bernard Thomas Madiou (1814-1884) se sont mis à historiciser les processus qui ont abouti à la formation de la nation haïtienne. Le plus souvent, on les considère comme les premiers historiens du pays, étant les premiers qui ont cherché à doter Haïti d'un récit national. Néanmoins, avant eux, le Français Théodore Gaspard Molien (1796-1872) a publié *Haïti ou Saint-Domingue* en 1830. Beaubrun Ardouin et Thomas Madiou ont publié respectivement *Etudes sur l'histoire d'Haïti* (1854-65) et *Histoire d'Haïti* (1848), tous deux en plusieurs volumes. Le premier a tenté de contextualiser l'histoire d'Haïti dans le processus d'indépendance des pays de l'Amérique latine, tout en ignorant les divergeances de classe ou de couleur existantes dans la société haïtienne. A l'inverse, le second accentuait le culte des héros de l'indépendance, en particulier de Toussaint Louverture, en essayant d'inscrire Haïti dans la communauté des nations américaines³⁴⁷.

Cependant, nous paraît-il, l'unité nationale se renforçait suite aux menaces qui venaient de l'extérieur par rapport au statut particulier d'Haïti face aux sociétés esclavagistes voisines. Dans ce cas, on peut considérer que l'identité se confondait avec le nationalisme qui faisait la jeune nation assumer un « nous » par rapport à « eux ». Il devenait une obligation de consolider l'indépendance et d'affirmer la différence en tant que république noire. L'État haïtien a adopté les valeurs républicaines copiées de la France depuis le processus de libération des esclaves, lorsque Toussaint Louverture a fait écrire la constituante de 1801. Cependant, ces valeurs ne pouvaient être que stagnantes par le fait qu'après la révolution tout contact a été coupé avec le monde extérieur, particulièrement avec la France. Pour reprendre les mots de René Depestre, Haïti est ainsi resté en dehors de l'évolution démocratique des sociétés occidentales³⁴⁸.

La scission du pays en 1806, après la mort de Jean Jacques Dessalines (1758-1806), l'un des proclamateurs de l'indépendance haïtienne, en plusieurs régions révèle bien l'instabilité politique et idéologique au sein de cette société. Le pays était de plus en plus divisé sur le plan interne, au cours de la première moitié du XIX^{ème} siècle, en une région

³⁴⁶ Quant à la biographie et la production littéraire de Joseph Saint-Rémy, voir MENOS, Solon et al. (orgs.). *Auteurs haïtiens* : morceaux choisis. Port-au-Prince : Imprimerie de M F. Smith, 1904, p. 14 ; BELLEGARDE, Dantés. *Écrivains haïtiens* : notices biographiques et pages choisies. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps, 1950, p. 66-70.

³⁴⁷ Ibid., p. 14-23 et 49-58.

³⁴⁸ DEPESTRE, René. Dans les décombres du canarval. *Cultures & Conflits*, Paris, n. 84, p. 133-142, hiver 2011, p. 136. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/conflits/18265>. Consulté le 4 mai 2019.

Nord, Ouest et Sud, ayant chacune sa propre identité. En plus, l'immigration des noirs désireux de liberté, venant de partout vers les années 1820, prouve que ce pays faisait objet d'une hétérogénéité culturelle liée à une croissante incohérence identitaire. Ainsi, l'homogénéité raciale ne pouvait être dans l'immédiat un facteur décisif dans le développement d'une identité proprement haïtienne. Puisque, l'identité d'une nation est la reconnaissance, de tout un chacun faisant partie de ladite nation, de percevoir le moi dans l'autre et de l'autre dans le moi. La différence culturelle des peuples qui composaient cette nouvelle société l'a bien empêché ou, au moins, retardé. À ce moment-là de l'histoire sociale haïtienne, il n'y avait l'existence qu'une identité apparente basée sur une vague homogénéité raciale.

Il paraît évident que l'État-nation peinait à se construire au sein de cette société. Il faut rappeler que l'indépendance n'a été possible que par le sentiment d'union entre noirs et mulâtres, nonobstant la non-existence d'une identité nationale à cette époque. On ne peut que parler d'unité nationale par rapport aux menaces extérieures et non d'une identité nationale, puisque, jusqu'à 1825, sous la présidence Jean Pierre Boyer (1776-1850), avant le paiement de l'indemnité pour la reconnaissance de l'indépendance par la France, les Haïtiens se préoccupaient beaucoup plus de leur sécurité nationale face à une possible invasion des forces étrangères. Cette identité construite rapidement n'était qu'une conséquence logique, car il s'agissait d'une république quasi entièrement d'ascendance africaine. Après l'indépendance, les divergeances existantes au sein de l'élite haïtienne entre noirs et mulâtres n'ont pas tardé à faire surface, ajoutée à la dualité culturelle entre cette dernière et la masse paysanne.

La formation de l'État-nation s'est toujours heurtée à cette différence ethno-culturelle causée par la dualité existante dans la société haïtienne entre l'héritage de la culture française et de l'africaine (ce que Jean Price-Mars met en exergue dans son œuvre) – cette dernière appropriée par la majorité de la population. Puisque le pouvoir politique au lendemain de l'indépendance fut sous contrôle d'une élite noire et mulâtresse cultivée qui se disputa constamment le pouvoir politique, utilisant la couleur de la peau comme argument pour légitimer ce pouvoir. Même troublée par ce paradoxe et étant la garante de la construction identitaire, cette élite a toujours été d'accord sur l'identité africaine du peuple haïtien qui, par leur exploit en acquérant la liberté, se serait érigé comme régénérateur de leur race. Le cas d'Haïti montre que l'histoire d'un pays, pour bien vraie qu'elle puisse apparaître, est aussi faite de propagande et de construction de mythes.

Il revenait donc à cette élite politique, à partir de 1804, de construire l'État-nation et d'inculquer la notion d'une identité nationale à une grande majorité qui, outre d'être illettrée, était d'origines ethniques multiples. Le facteur en commun reposait sur le refus catégorique de retourner à l'esclavage. Ainsi, il s'est construite dans l'imaginaire haïtien une idée constante de préparation contre toute invasion étrangère, du moins, contre des envahisseurs blancs. Dans cette perspective, l'identité nationale haïtienne était, d'un côté, en accord avec la notion de liberté d'un peuple qui se refuse d'être assujéti et, de l'autre côté, avec celle de ses origines africaines. Les puissances occidentales de l'époque hésitaient d'accepter l'indépendance haïtienne, attribuant à la nouvelle nation la barbarie. Par rapport aux problèmes qui se posaient, les nouveaux dirigeants optaient pour une identité, logique qu'elle puisse paraître, toute enfermée dans son équivoque, car, comme ils voulaient montrer que la nation haïtienne est civilisée, l'État fut alors organisé selon des modèles européens, particulièrement le français. De cette façon, le pays s'est représenté comme civilisé et « admissible » à l'extérieur.

Alors, montrer qu'Haïti avait sa place dans le monde civilisé passait pour l'élite par le rejet de certains attributs culturels considérés comme étant incompatibles avec l'univers occidental. Le vodou devient, comme on l'a déjà exposé avant, un passé lointain voué à la disparition, tandis qu'il se révèle comme culture populaire pratiquée largement dans le milieu rural. On prétendait que tous les paysans le comprennent et parlent le français, mais cette langue était restreinte à ceux qui fréquentaient l'école. Cela veut dire que l'identité nationale a longtemps fait de l'amalgame ethnoculturel complexe d'Haïti une sorte de France noire. L'identité culturelle de la classe dirigeante se faisait alors admettre pour identité nationale. Celle-ci a été construite à partir de la culture française. Une expression sarcastique de Louis Joseph Janvier nous laisse encore plus claire cette question : « La France est la capitale des peuples. Haïti est la France noire »³⁴⁹.

Selon Étienne Balibar, la culture est l'élément qui nous permet de ne pas confondre nation et État, alors que, dans la pratique, l'État « représente » la nation et, à travers de ses institutions, les individus la « rencontrent »³⁵⁰. Balibar remarque qu'un État, étant redevable envers les populations qui l'habitent, aurait le devoir premier de rendre à la

³⁴⁹ Cité conformément le site « Lois Joseph Janvier » : <http://ile-en-ile.org/janvier/>. Consulté le 3 mai 2019.

³⁵⁰ BALIBAR, Etienne. Identité culturelle, identité nationale. *Quaderni*, Paris, n. 22, p. 53-65, hiver 1994. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_1994_num_22_1_1062. Consulté le 21 janvier 2019.

nation son identité culturelle et de veiller au développement de celle-ci³⁵¹. Dans le cas d'Haïti, ces conclusions ne s'appliquent pas, car on y propage l'identité culturelle de l'élite du pays comme, pour emprunter l'expression de Balibar, une sorte de « métaphore »³⁵². En Haïti, l'identité culturelle d'un groupe très réduit, mais autant influent, passe donc comme la représentation culturelle de la nation en générale.

Cette « métaphore » d'identité nationale s'est incarnée principalement à travers la littérature haïtienne en tant qu'expression culturelle d'une élite occidentalisée. Les hommes de lettres haïtiens ont été influencés par l'école romantique française, surtout par Alphonse de Lamartine et Victor Hugo. Il s'agissait d'une imitation évidente de la littérature française. Surtout, la poésie est très marquée par la quête identitaire et la recherche d'une originalité haïtienne. Néanmoins, que ce soit chez les écrivains mulâtres où chez les noirs, il y avait ce qu'on pouvait appeler le partage en commun d'un sentiment défavorable envers les noirs de l'Afrique. Dans cette perspective, après l'indépendance, les hommes politiques haïtiens, les écrivains, les historiens et d'autres savants voulaient construire, pour bien qu'il soit logique en raison de la prédominance de noirs, un État de caractère africain. En fait, ils misaient déjà sur une sorte de différence patente entre eux et les noirs d'Afrique. Il y avait une ambiguïté profonde par rapport à l'Afrique et un discours plutôt abstrait sur l'Africain et le paysan haïtien, prenant comme élément de différenciation l'indépendance, acquise en 1804, en tant qu'exemple difficile à suivre. C'est-à-dire, dans l'imaginaire de cette élite occidentalisée, l'adoption de la civilisation française les hausserait au-dessus de l'Africain et le paysan natif.

Cette tendance s'est surtout manifestée à travers la littérature haïtienne qui a pris un caractère institutionnalisé pour consolider ce mythe identitaire. En 1817, est créée la revue *L'Abeille Haytienne* et, en 1836, *L'Union*, qui se sont rendues connues plus tard sous le nom d'*École de 1836*. La plupart des intellectuels de cette période ont fait leurs

³⁵¹ Ibid., p. 58.

³⁵² L'auteur entend par cette expression : « Par métaphore entendons traduction, expression, représentation ; mais entendons aussi déplacement, voire fuite en avant, exprimant une incapacité au moins relative des constructions nationales à se doter elles-mêmes et à doter leurs ressortissants d'une "identité" parfaitement simple, univoque, et absolument commune, unifiée. Ce qui ne veut pas dire qu'une telle identité n'est pas voulue ou postulée par les individus qui reconnaissent une nation comme "la leur" et qu'elle n'a pas d'effets collectifs, mais plutôt qu'elle continue d'avoir affaire en permanence à ses propres contradictions à ses divisions internes et externes et qu'elle les surmonte uniquement en se projetant dans l'élément de l'identité culturelle: laquelle ne serait rien d'autre qu'un double de la nation historique situé à côté d'elle (comme la *Kulturnation* essentielle est à côté *Staatsnation*), au delà d'elle (comme les "civilisations" surplombent les nations de leur passé et de leur avenir) ou en-deçà d'elles (comme les identités "communautés" et surgissent dans l'ensemble national pour contribuer à sa diversité ou pour résister à son uniformité). » Ibid., p. 60.

études en France. Pour cela, il n'est pas étonnant de voir que certains textes, que ce soit à caractère littéraire ou historique, ont cherché à mettre en récit « l'histoire immédiate » du jeune peuple haïtien. Ce récit est celle de la révolution haïtienne relatant une « histoire glorieuse » de la naissance de la première république noire. Selon ce que l'on a déjà signalé plus haut, certains auteurs honoraient ou faisaient l'apologie des principaux acteurs de l'indépendance haïtienne. Il n'était pas étonnant dans la littérature haïtienne que les écrivains adoptèrent un style mythique et héroïque à l'égard de l'histoire du pays³⁵³.

Cet « allégorisme » caractérise surtout le roman posthume *Stella* d'Émeric Bergeaud (1818-1857), publié en 1859 par son cousin Beaubrun Ardouin. On le considère comme le premier romancier haïtien. Cette œuvre est du genre des romans historiques, sous la forme d'un récit allégorique et épique qui réunit la plupart des acteurs et figures de la révolution haïtienne. Selon Christiane Ndiaye, ce roman fait la représentation, le défi de la fondation de la nation haïtienne sur des valeurs morales³⁵⁴. Romulus et Rémus représentés dans le roman *Stella*, en outre de porter les noms des fondateurs de Rome, jouent les mêmes rôles de ces jumeaux dans le roman. Les deux sont deux frères d'une mère africaine nommée Marie, Romulus est le fils d'un père africain tandis que, Rémus est celui d'un colon qui a violé la mère. Il s'agit d'une représentation des deux composantes, noire et mulâtresse, de la nation haïtienne, d'une sorte de narration allégorique racontée sous forme mythique de la révolution haïtienne. De nombreuses figures de la révolution comme Léger-Félicité Sonthonax, Toussaint Louverture, Charles Leclerc et Henri Christophe sont présents. Le fratricide entre Romulus et Rémus est la représentation symbolique de la guerre civile à la fin du XVIII^{ème} siècle entre Toussaint et le camp mulâtre représenté par Benoit Joseph André Rigaud, qui marqua une lutte pour le contrôle du territoire. Le roman condamne également l'oppression du régime institué par l'empereur Faustin Soulouque (1782-1867) à partir de 1849. Il prétend rappeler l'origine « grandiose » de la nation et, aussi, fustiger des despotes qui, quarante ans après l'indépendance, ne respectent pas les valeurs civiques de liberté, d'égalité et de fraternité.

Le roman est basé sur des faits historiques. Pour cela, Christiane Ndiaye ne le voit pas comme un roman proprement dit, mais comme un texte épique remplissant une

³⁵³ C'est le cas par exemple du Roman *Stella* d'Émeric Bergeaud qui présente une écriture épique de l'histoire comme analysé par Christiane Ndiaye, dans NDIAYE, Christiane. *Stella* d'Émeric Bergeaud : une écriture épique de l'histoire. *Itinéraires – Littérature, Textes, Cultures*, Paris, n. 2, p. 19-31, 2009. Accessible en ligne : <https://journals.openedition.org/itineraires/234>. Consulté le 5 juin 2019.

³⁵⁴ Ibid.

fonction sociale et idéologique. Selon elle, le but principal du roman épique est de raconter en proposant des figures identitaires exemplaires qui renforcent le sentiment d'appartenance à une collectivité et d'exprimer, de la sorte, un idéal partagé afin de mobiliser les énergies nécessaires pour construire et défendre la nation³⁵⁵. Conformément à Ndiaye, le roman *Stella* confirmerait l'hypothèse d'Édouard Glissant, selon laquelle l'épopée est moins un récit de gloire que celui d'une victoire ambiguë³⁵⁶. *Stella* se présente donc comme un récit épique qui répond au besoin de s'assurer que la nation ne s'écroulera pas à force de déchirements internes, mais se consolidera sous forme d'un État démocratique³⁵⁷.

Cette première période faisait plutôt appel à l'unification du pays. Par la suite, avec la croissante reconnaissance internationale de l'indépendance haïtienne, l'élite intellectuelle et politique se tourna vers une sorte de « francophilie patriotique », tout en prenant la défense de la nation outragée. La période, dont les écrivains constituèrent l'*École patriotique* (1860-1898), n'était pas si différente de l'antérieure, car elle aussi était caractérisée par une littérature d'importation. Dans ce contexte, Léon-François Hoffmann a dit qu'Haiti a été créé « à l'occidentale » et a acquis, de cette manière, le droit de s'adresser au « monde civilisé » et de siéger dans les assemblées internationales³⁵⁸. Mais, il y avait encore les réminiscences de la période esclavagiste qui assuraient, d'une part, leur déculturation et, d'autre part, leur intégration minimale dans la culture populaire dominante ; en fait, rythme de travail, système pénal, tenue vestimentaire, pratiques religieuses ou code linguistique seraient, entre autres, des habitudes que les Haïtiens auraient hérité de leur passé esclavagiste³⁵⁹. La minorité cultivée du pays se réclamait de la culture française et l'étendait au niveau de l'organisation étatique du pays. Tout le système officiel était calqué sur le modèle français. Loin d'embrasser la voie de la création de l'État-nation, vu que l'État était plongé dans l'appropriation des valeurs françaises et méprisait celles populaires qui sont, avant tout, d'origine africaine. Dans le journal *Manifeste* du 18 février 1844, on pouvait lire ce qu'écrivit Dantés Bellegarde : « Ou Haïti prend rang au niveau des peuples civilisés de l'Europe modernes, ou son nom disparaît »³⁶⁰. Léon-François Hoffmann fait la remarque suivante là-dessous :

³⁵⁵ Ibid., p. 5.

³⁵⁶ Édouard Glissant apud Christiane. *Stella* d'Émeric Bergeaud, p. 8.

³⁵⁷ Ibid., p. 9.

³⁵⁸ HOFFMANN, Léon-François. *Haïti*, p. 32.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Dantés Bellegarde apud HOFFMANN, Léon-François, *Haïti*, p. 53.

Il s'agissait donc de calquer les modèles occidentaux, que les nouveaux dirigeants haïtiens connaissaient mieux que les autres. Ils se réclamèrent donc avec l'énergie du désespoir de la culture française et adoptèrent une forme de gouvernement, une forme, une administration publique, un système judiciaire et un système d'éducation très proches de ceux de la France.³⁶¹

En d'autres termes, malgré les expériences historiques traumatiques et du dénigrement constant de la race et de la république noires, les élites ne cultivaient pas de la haine envers la France. Tout au contraire, la France était une patrie vénérée et imitée par les Haïtiens lettrés. Pour cette raison, on assistait à deux phénomènes : l'affirmation de leur africanité sans vouloir se ressembler aux Africains et l'affirmation de leur héritage culturel français. Conformément au concept d'orientalisme d'Edward Said, ils vénéraient la civilisation africaine, qui ne fut, pour eux, glorieuse que par le passé. À présent, il revenait à Haïti de reconduire à sa grandeur toute la race noire, en embrassant la culture occidentale. Par analogie à cette vision qu'ils avaient de l'Afrique, la réalité ethno-sociale haïtienne n'était pas différente par rapport à l'idée des intellectuels à l'égard du « continent noir » : des sociétés divisées culturellement, vivant chacune dans son monde respectif. Dans ce contexte, l'historien et diplomate haïtien Dantès Bellegarde a écrit en 1928 :

... il n'y pas de communication intellectuelle entre la masse et l'élite ; d'un côté, l'ignorance ; de l'autre côté, une culture, même raffinée. Pas d'idées communes, pas de goûts communs. Deux peuples, on peut dire, vivent côte à côte sur le même territoire, frères par le sang, étrangers par l'esprit.³⁶²

D'après Hoffmann, ce dévolu jeté sur la culture française par l'élite intellectuelle et politique haïtienne servait également à établir leur domination en tant que classe ; un préjugé qui allait être renforcé davantage par le biais de l'éducation à travers les manuels scolaires le plus souvent rédigés en France. Les intellectuels haïtiens, même proches de l'élite politique, ont pris pour habitude de dénoncer les injustices et les abus qui gangrènent cette société et même de défendre leur pays contre les publicistes racistes et d'ouvrages étrangers qu'ils considèrent le plus souvent comme diffamatoire. Cependant, ces auteurs haïtiens, nous dit Hoffman, n'étaient pas objectifs, mais ils ont été soucieux

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Dantès Bellegarde apud HOFFMANN, Léon-François. *Haïti*, p. 44.

d'offrir de leur pays une image qui montrerait que la nation entière serait « civilisée »³⁶³. Mais, dit-il, « le lecteur haïtien comprendra qu'il s'agit de pieux mensonges destinés à impressionner favorablement l'opinion publique étrangère »³⁶⁴.

Si l'État-nation prenait peine à se créer à Haïti, ce n'était que la conséquence d'une société divisée traînant derrière les déboires de l'esclavagisme. Les vieilles rancunes qui existaient entre le mulâtre et le noir sont loin d'être surmontées. Au sein de la société saint-domingoise, qui était basée sur la distinction de couleur, l'épopée de 1804 n'a pas altéré les séquelles du préjugé de couleur qui hante encore la société haïtienne. Le mulâtre se croyait en supériorité et n'hésitait pas à reproduire les vieilles habitudes de l'ancien colon français ; le noir, à son tour, nourrissait de la haine à son égard. Cela veut dire que l'union qui fut d'une importance capitale pour la libération de l'esclavage, n'était douée d'une conscience pour aller au-delà des préjugés qui le deux groupes « raciales » nourrissaient entre eux. La mentalité de deux allait dans le sens opposé, car ils n'articulaient pas une volonté évidente de construire une nation en devenir. Le poète et homme politique Seymour Pradel (1875-1943) exprime cette idée lorsqu'il décrit la mentalité haïtienne comme « tiraillée en sens opposé par les directions et les ... tendances les plus contradictoires, également propres, par ses atavismes africains, par ses hérédités latines, à s'adapter à un régime de despotisme ou à régime de liberté »³⁶⁵.

Il faut dire que cette question de couleur a été étudiée de manière systématique par la sociologue canadienne Micheline Labelle³⁶⁶, elle a bien montré que l'idéologie de couleur et de classes en Haïti est une construction historique. La réunification du pays sous la présidence de Jean-Pierre Boyer, en 1820, n'a pas mis fin à cette rivalité dont la couleur de la peau fut l'un des déclencheurs de haine, mais n'envenima que davantage la plaie qui rongait la société depuis longtemps. Un discours racialisé intense devenait de plus en plus marquant et institutionnel et on assista à une sorte de pouvoir autocratique qualifié de militaire, d'anti-national et de raciste, car les cadres « noirs » furent tenus à l'écart des fonctions administratives et du pouvoir, en plus d'être décriés comme étant des obscurantistes, car les rares écoles étaient destinées, surtout, aux « mulâtres » de l'élite³⁶⁷.

³⁶³ Ibid., p. 71.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Seymour Pradel apud HOFFMANN, Léon-François. *Haïti*, p. 75.

³⁶⁶ LABELLE, Micheline. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1987. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/ideologie_de_couleur_en_haiti/labelle_ideologie_couleur.pdf. Consulté le 20 janvier 2019.

³⁶⁷ Ibid., p. 50.

L'aversion partagée entre noirs et mulâtres n'est pas le seul problème à poser dans le contexte de la construction de l'État-nation. Il convient de mentionner que cette impossibilité de liaison entre l'élite – surtout l'élite noire – et celui du peuple remonte à la société esclavagiste saint-dominguaise. L'administrateur martiniquais Médéric Moreau de Saint-Méry rapporte fort bien cette opposition qui existait entre les noirs créoles et les noirs bossales ou congos, qui formaient le groupe majoritaire des esclaves en Haïti³⁶⁸. Ceux-ci étaient considérés comme des Africains en raison de leur naissance en Afrique³⁶⁹. L'influence culturelle des bossales a été évidente. Ils ont contribué, étant encore imprégnés de traditions africaines, à la formation du patrimoine culturel haïtien et à la formation du vodou haïtien. Tandis que, les créoles sont nés dans la colonie et ont subi une acculturation à l'univers occidental pour avoir été longtemps en contact quotidien avec des blancs. Ainsi, il y avait une opposition entre les bossales, composés de différents groupes ethniques venus d'Afrique, et les créoles. Ces derniers étaient le groupe le plus métissé du point de vue culturel et on les estimait être une catégorie plus intelligente. Puisqu'ils, d'après Moreau de Saint-Méry, « ils naissent avec des qualités physiques et morales qui leur donnent un droit réel à la supériorité sur ceux qu'on a transporté d'Afrique³⁷⁰ ». Les noirs créoles tiraient profit de leur condition sociale, et se considéraient comme supérieurs aux bossales³⁷¹.

Ainsi, déjà à la veille de l'indépendance, il se construisait une représentation symbolique dans l'imaginaire collectif des noirs de la société saint-dominguaise. Au lendemain de l'indépendance, cette représentation allait se perpétuer dans l'imaginaire collective de la société haïtienne. Celle-ci, a reproduit la structure et les rapports sociaux de celle de Saint-Domingue. Elle s'est édifiée sur une base hiérarchique composée des mulâtres, des noirs créoles et des noirs bossales, étant donné que les derniers constituaient

³⁶⁸ SAINT-MÉRY, Moreau de. *Description topographique, physique civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* : avec des observations générales sur la population, sur le caractère & les mœurs de ses divers habitants, sur son climat, sa culture, ses productions, son administration, & .&., accompagnés des détails les plus propres à faire connaître l'état de cette colonie à l'époque du 18 octobre 1789, et d'une nouvelle carte de la totalité de l'isle. Paris : À Philadelphie, 1797. Accessible en ligne : <https://archive.org/details/descriptiontopog00more/page/n5>. Consulté le 30 mai 2019.

³⁶⁹ Selon Moreau de Saint-Méry, les termes « bossales » et « congos » étaient courants dans la société saint-dominguaise et se réfèrent aux noirs venus des côtes d'Afrique, des royaumes du Congo et d'Angola. Ils étaient utilisés comme synonymes pour qualifier n'importe quel noir originaire de l'Afrique. Du coup, ils servaient également à établir une différence avec les noirs nés dans la colonie. Ibid. Voir aussi CÉLIUS, Carlo A. Creolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy. *L'Homme*, Paris, n. 207-208, p. 313-331, 2013. Accessible en ligne : https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=LHOM_207_0313#. Consulté le 2 juin 2019.

³⁷⁰ LABELLE, Micheline. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, p. 39.

³⁷¹ Ibid., p. 55.

la majorité de la main-d'œuvre. Dans cette nouvelle structure sociétale, le vodou fut alors également interdit. Ce faisant, les noirs créoles – anciens chefs révolutionnaires et nouveaux propriétaires avec les mulâtres – voulaient, de certaine façon, imposer la lumière de la culture occidentale à « l'ignorance » africaine.

Comme le remarque l'historien haïtien Jean Casimir, l'État fut construit dans l'optique de supprimer la culture africaine dans l'histoire d'Haïti : « Haïti, l'un des pays les plus africains de l'Amérique, a été le premier à perdre lien avec son continent d'origine »³⁷². Évidemment, sa libération anticipée du joug esclavagiste explique cela, mais on ne peut pas tenir pour responsables directs les premiers leaders de la république noire. Toujours selon l'historien, ceux-ci se sont opposés aux définitions occidentales de l'homme noir, mais acceptaient, au même temps, le vide que l'Occident a créé pour définir cet homme noir. Ce vide dont Casimir parle, est la contestation partielle de la définition de l'homme noir faite par ces leaders, quand ils soutiennent une différence entre eux et l'Haïtien des campagnes ou l'Africain. Cette perspective met en évidence le caractère ethnocentriste auquel s'est livrée « l'élite éclairée » noire et mulâtresse, tout au long du XIX^{ème} siècle, par rapport aux noirs d'Afrique. L'« Africain » n'était pas différent de l'Haïtien des zones rurales resté, supposément, sous l'emprise des mœurs africaines. La classe dirigeante, par crainte d'être assimilée à des barbares, représentait le pays comme civilisé et comme l'exemple à être suivi par les peuples africains³⁷³.

Cette conception à l'égard de l'Afrique trouve deux explications possibles : l'une dans l'ancienne société esclavagiste qui a été édiflée sur des clichés raciaux et l'autre à partir des théories raciales qui définissaient le noir comme un être incivilisable. Ainsi, cette différence entre l'Afro-haïtien et l'Africain est antérieure à la fondation de la nation haïtienne. De cette vision élitiste, l'État haïtien a pris la relève en pratiquant la politique coloniale d'antan et la sacralisation des valeurs françaises. Ainsi, la grande masse de la population vivait dans une sorte de liberté apparente.

La persistance des clichés coloniaux après 1804 explique les difficultés postérieures dans la définition de l'État-nation. De toute façon, c'est dans la première moitié du XX^{ème} siècle, plus exactement dans les années 1920, que la rupture allait se faire, quand les hommes de lettres haïtiens se sont éloignés de l'ancienne tendance de voir Haïti en proie

³⁷² CASIMIR, Jean. La suppression de la culture africaine dans l'histoire d'Haïti. *Socio-Anthropologie*, Paris, n. 8, 2000, p. 4. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/124>. Consulté le 30 mai 2019.

³⁷³ Ibid., p. 5.

à l'ignorance africaine et ont fait une introspection plus critique de leur société. Le peuple se confrontait, à l'époque, à une nouvelle forme de colonisation imposée par les États-Unis. Les jeunes intellectuels haïtiens se decevaient avec le mythe de la civilisation occidentale comme modèle absolue. Ils ne tardaient pas à prendre d'importantes initiatives qui tendaient vers une conscience raciale. Dès lors, la vision barbare qu'ils avaient de l'Afrique se rétrécissait graduellement.

Ce retour sur soi s'est surtout fait avec l'intervention des États-Uniens en Haïti (1915-1934), dans le cadre de la politique « de diplomatie par le dollar ». Cette intervention avait également des prétentions dites civilisatrices pour parachever avec la « barbarie », à savoir, le vodou, dans la paysannerie haïtienne. Il n'a fallu, dans une certaine mesure, que l'arrivée de cet événement pour que l'élite intellectuelle accepte cet amalgame culturel porteur de l'« âme nationale », surtout, face aux intervenants nord-américains. Cela suscita un mouvement nationaliste et même ethnographique qui faisait remonter les savants au folklore et aux traditions paysannes. D'une manière semblable, les Allemands ont été amenés à se doter d'une identité nationale à partir de leur folklore et leurs traditions au XIX^{ème} siècle, dans le contexte de l'invasion de Napoléon³⁷⁴.

Une rupture s'est produite dans le cadre de ce débat avec Jean Price-Mars dans *La vocation de l'élite*³⁷⁵ et plus particulièrement dans son oeuvre ethnologique, déjà commentée, *Ainsi parla l'oncle*, publiés pendant l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934). Price-Mars et Jacques Roumain faisaient partie des mouvements littéraires de la génération *La Ronde* (1898-1915) et de l'indigénisme haïtien (1915-1945) qui ont été des tendances littéraires à caractère nationale. Le terme « indigène » dans lesdits textes ne se réfère pas à l'indien natif du continent américain, mais est synonyme de « national », révélant le nativisme que s'est manifesté suite à l'occupation états-unienne.

Les deux ouvrages de Price-Mars sont complémentaires et proposent une construction authentique de l'identité haïtienne, par la défense des traditions paysannes et par l'idéalisation d'une culture populaire largement partagée. C'est à cela qu'il fallait définir Haïti en tant que nation. Price-Mars vient avec un renforcement du nationalisme haïtien et une nouvelle idée de la nation, misant sur la ré-institution et re-construction de

³⁷⁴ NICHOLLS, David. Idéologies et mouvements politiques en Haïti, *Annales – Economies, sociétés, civilisations*. Paris, année 30, n. 4, p. 654-679, 1975, p. 658. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293637. Consulté le 25 mai 2019.

³⁷⁵ PRICE-MARS, Jean. *La vocation de l'élite* [1919]. Précédée d'une notice bibliographique, politique, littéraire et sociale. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 2013.

celle-ci³⁷⁶. Pour Jhon Picard Byron, l'ethnologie de Price-Mars consisterait en "une réappropriation des pratiques culturelles des classes populaires, érigées en formes authentiques de la culture nationale, en vue de leur utilisation comme liants dans la formation de l'unité nationale"³⁷⁷. Ainsi, Price-Mars veut inclure toutes les couches sociales pour pouvoir arriver à ce moulage qu'une nation constructive saurait exigée.

Le texte *La vocation de l'élite* avait déjà montré comment l'élite traditionnelle aurait failli à sa mission première d'instituer une identité nationale. C'est à partir de l'étude des situations particulières qu'Haïti a dû affronter après l'indépendance que Jean Price-Mars trouve son argumentaire pour proposer une reconstitution de la nation haïtienne, en conciliant la culture de l'élite et les cultures populaires dans une authentique culture haïtienne. Les circonstances d'antagonismes sociaux et de défense dont lesquelles se trouvait le pays après l'indépendance 1804 n'ont pas pu achever la construction nationale. Byron, dit-il, "la construction de la nation chez Price-Mars n'est autre qu'une recomposition des forces sociales sous la direction des élites concomitantes à une refonte totale des relations politiques et la mise en place des formes de légitimation du pouvoir"³⁷⁸. *La vocation de l'élite* serait un guide pour débarrasser le pays de sa crise chronique provenant de la division des fractions distinctes de la société et *Ainsi parla l'oncle* impliquerait la reconnaissance du folklore créé par la masse populaire pour l'édification d'une culture nationale plus uniforme. Bref, ces deux oeuvres se complètent l'un à l'autre, étant le premier plutôt politique et le second de ton culturel.

Pour Price-Mars, le pouvoir étatique doit prendre en compte l'expérience historique tout en aspirant à une conscience nationale commune. C'est donc l'inscription de la masse populaire dans un "peuple-nation" et dans un récit national qui récupère l'imaginaire historique, même au risque de se produire un certain déséquilibre des faits historiques³⁷⁹. La création d'une « âme nationale » passerait par la jonction de l'élite et de la masse, faisant que les deux catégories de la société partagent le même univers culturel. Dans sa vision, toute idée de construction identitaire de la nation haïtienne impliquerait impérativement la reconnaissance de ces deux variantes qui constitueraient l'âme de cette

³⁷⁶ BYRON, Jhon Picard. La pensée de Jean Price-Mars : entre construction politique de la nation et affirmation de l'identité culturelle haïtienne. In : BYRON, Jhon Picard (dir). *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*. Québec/Port-au-Prince : Les Presses de l'Université Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014 p. 49-50.

³⁷⁷ Ibid., p. 61.

³⁷⁸ Ibid., p. 64.

³⁷⁹ Ibid., p. 70.

nation. C'est là que se retrouverait l'Haïtien authentique. Ignorer n'importe laquelle des deux, signifierait porter préjudice à une authentique démarche constructive vers la nation. La culture partagée devient donc une condition primordiale de cohésion sociale³⁸⁰.

3.3. Deux historiographies parallèles et convergentes

Tout compte fait, notre étude trouve son repère dans la définition théorique d'« histoires connectées » de Sanjay Subrahmanyam et, également dans la définition théorique de la « pensée métisse » de Serge Gruzinski. Alors, c'est un outil méthodologique qui insère chaque particularité historique dans un système global, où les différentes histoires s'entrelacent. Cela exige d'insérer et d'interrelier des éléments de part et d'autre. Telle est la compréhension globale de la *pensée métisse* qui ne peut rester inconsiderée par les historiens. Puisque, ces derniers sont appelés à tisser par le biais d'analyses leurs conceptions de l'histoire dans des dimensions locale, régionale et supra-régionale. Ainsi, cette démarche intellectuelle, par son essence, communique des mondes différents en offrant une plus grande marge de manœuvre et de compréhension des faits historiques.

Cette dimension méthodologique fait appel à deux éléments indispensables l'une de l'autre : l'altération et l'assimilation, imposées par le façonnement des peuples moyennant les rencontres/chocs des cultures. En fait, la référence théorique d'« histoires connectées », dont nous gratifie Sanjay Subrahmanyam, révèle les multiples interconnexions entre les peuples dans toute sa complexité. Pour établir des explications plausibles, il faut procéder avec beaucoup de subtilités et savoir nuancer les faits et les événements en les interreliant les uns aux autres. Ce qui nous intéresse, surtout, est le fait que, depuis les grandes explorations des Portugais et des Espagnols aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, les histoires sociales des peuples de par le monde furent marquées par des dynamiques qui mettaient en contact direct les différentes parties du globe³⁸¹.

Dans ce contexte, nous nous demandons par rapport au point commun des différentes réinterprétations et réappropriations de la pensée raciale de Gobineau et des principales thèses du racialisme entre 1830 et 1930. Bien que perçue différemment au Brésil et à Haïti, la réappropriation des théories raciales, dans un pays comme dans l'autre,

³⁸⁰ Ibid., p. 74.

³⁸¹ GRUZINSKI, Serge. Faire de l'histoire dans un monde globalisé, p. 1081-1091.

résulta dans un refus catégoriquement de la hiérarchisation raciale. Si différentes qu'ont été les perceptions au Brésil et en Haïti, leurs histoires sont deux particularités, qui s'inscrivent dans une « Amérique latine » à la fois semblable et profondément diversifiée. En général, ce sous-continent est vu comme un bloc unitaire qui exhibe une sorte d'unité dans la diversité. Encore une fois, le Brésil et l'Haïti ne sont que des exemples reflétant la profonde diversité entre les pays du latino-américains. Ce n'était pas par hasard que la présence de ces deux pays ait été considérée comme problématique – car ils n'étaient pas hispaniques – lors du Congrès amphictyonique réunissant des pays récemment indépendants d'Amérique centrale et du Sud au Panama en 1826. Ce premier congrès incarnait le « mythe unificateur » des pays de l'Amérique latine de Simón Bolívar³⁸².

La participation du Brésil fut problématique, car son régime monarchique était inconciliable avec celui des jeunes républiques hispano-américaines et était vu « comme une sorte d'agent de la Sainte Alliance européenne dont la politique était toujours opposée à l'établissement de toute république hispano-américaine »³⁸³. Sur ce point, cette méfiance du côté des jeunes pays hispaniques était aussi présente au côté de l'Empire brésilien qui voyait de travers le morcellement de l'ancien territoire colonial castillan en plusieurs républiques rivalisantes. De l'autre côté, Haïti fut tenu à l'écart en raison de l'origine africaine de sa population et dans le but d'éviter l'opposition avec la France, en tant que pays de référence culturelle et intellectuelle³⁸⁴. En plus, l'esclavage existait encore dans le sud des États-Unis, dans les Caraïbes espagnols et au Brésil. En d'autres termes, l'idéologie raciale dominait toujours la pensée sociale américaine. De fait, la présence d'Haïti au Congrès amphictyonique de Panama aurait eu une signification ambiguë pour ses voisins ainsi que pour le Brésil.

L'évolution du concept « hispano-américain » en « ibéro-latino-américain » n'était que l'intégration du Brésil de langue portugaise. Cependant, il faut attendre la rivalité américano-mexicaine (1846-1848) pour voir à son tour le qualificatif « ibéro-latino-américain » prendre l'appellation nominale d'« Amérique latine » en 1856, en tant qu'opposition idéologique à l'Amérique anglo-saxonne. Cette brève ouverture ne fait, cependant que souligner que le Brésil et Haïti ont été perçus comme deux mondes à la

³⁸² Par rapport au congrès, voir REZA, Germán A. de la. *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración en el siglo XIX: estudio y fuentes documentales anotadas*. Mexico, UAM-Eon, 2006.

³⁸³ BLASCO, Nathalie. Présence du mythe unitaire bolivarien dans les traités d'alliance inter-latino-américains au XIXe siècle. *Caravelle*, Toulouse, n. 85, p. 185-204, 2005, p. 188. Accessible en ligne https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2005_num_85_1_2909. Consulté le 26 juin 2019.

³⁸⁴ Ibid.

fois repliés sur eux-mêmes et tenus à distance de l'Amérique latine, voire hispanique. Leurs histoires sont très atypiques et s'inscrivent dans des contextes différents des autres pays de l'Amérique latine³⁸⁵.

Après maintes réflexions, hors de l'ambiance hispano-américain, Brésil et Haïti ont fini par comprendre que la tendance ethnocentrique européenne ne pouvait aider à construire l'État-nation sur leur continent. Pour autant, malgré cette réorientation idéologique, leur appartenance à ce monde de plus en plus mondialisé sous la houlette de l'Europe restait incontestée. Ainsi, il y avait qu'un enjeu principal commun à la conceptualisation identitaire ces élites intellectuelles et politiques. C'est celui de faire apparaître leurs nations à l'image des sociétés civilisées. Pour cela, ils devaient embrasser certains éléments de la culture occidentale. Ce sont des raisons pour lesquelles, jusqu'aux années 1930, leurs identités culturelles se limitaient aux élites créolisées, étant exclus – entièrement ou partiellement – les identités culturelles des autres groupes ethniques à la formation de l'État-nation. C'est dire, il y avait comme point commun dans ces deux sociétés l'exclusion de certaines catégories au respectif projet sociétal.

Les sociétés brésilienne et haïtienne ont été bâties sur des valeurs culturelles, économique et institutionnelle de la civilisation occidentale. Une similitude est notée dans les relations ethnoraciales dans leurs respectifs confins. Même indépendants, les deux pays ont gardé leur hiérarchisation sociale qui remontait à l'époque coloniale. La continuité de l'esclavage au Brésil, après 1822, en est un exemple. Le mouvement indianiste montre également comment cette institution pouvait être ennuyante pour le développement d'une identité nationale et l'intégration des noirs. Quant à Haïti, la persistance des stéréotypes à l'endroit des valeurs non occidentales continua. Il y avait le refus d'acceptation culturelle des classes populaires tout le long du XIX^{ème} siècle. Cela révélait également l'incapacité des élites à trouver un mythe d'origine qui dépasserait les fragmentations identitaires. La pensée sociale brésilienne et haïtienne, du moins à cette époque, n'a été que la représentation d'un monde divisé entre « civilisés » et « barbares ».

En général, la pensée raciale dominait les productions intellectuelles des élites créoles de l'Amérique Latine. Les nations modernes ne pouvaient faire fi des différences

³⁸⁵ Concernant les relations entre le Brésil et l'Amérique hispanique, voir BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de "América Latina" em perspectiva histórica. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 289-321, jul./dez. 2009. Accessible en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/eh/v22n44/v22n44a01.pdf>. Consulté le 30 mai 2019.

raciales au sein de leurs sociétés, même si la pensée raciale est plus une construction historique qu'un phénomène naturel. La hiérarchisation raciale et le listage des couleurs de la peau ont donc une origine historique. À l'époque, ces méthodes furent considérées comme la solution la plus viable pour comprendre l'altérité, c'est-à-dire, les différences entre les hommes. Même en adaptant ou refusant les idéologies raciales, les penseurs brésiliens et haïtiens ont procédé par le biais des courants issus du monde occidental.

L'identité nationale, en tant qu'un condensé d'identités particulières, renvoie à la question de l'altérité. Dans les propos de Gilles Boëtsch, « l'altérité n'est ni totale ni absolue », on ne peut étudier que « le continu tant dans le domaine culturel que dans celui biologique »³⁸⁶. Alors, les termes « culture » et « identité » ne sont pas des catégories absolues. De toute évidence, aucunement, ces théories n'étaient bénéfiques pour favoriser l'interculturalité ou le pluralisme culturel. Loin d'accepter le racialisme dans son essence – particulièrement parmi l'intelligentsia haïtien –, le métissage culturel leur a paru l'épilogue en adoptant une position critique par rapport à l'idéologie raciale. C'est pourquoi, dans le cas d'Haïti, on peut parler plutôt d'une position anti-raciste et même d'un racisme inversé ; et cela pour des raisons historiques : tout d'abord, la révolution haïtienne a donné naissance à une république composée de descendants africains et, ensuite, en tant que république noire, il était inconcevable pour les Haïtiens de corroborer avec le racisme, même si celui-ci se voulait scientifique. En faisant cela, ils risquaient d'être considérés comme un peuple incapable de progrès matériel et intellectuel.

Ces deux raisons sont contraires au « déterminisme racial », un facteur-clé du « racisme scientifique ». Puisque, le déterminisme est le principe d'après lequel tout phénomène est régi par des lois nécessaires, telles que les mêmes causes, entraînent les mêmes effets dans les mêmes conditions ou circonstances. Ainsi, l'incapacité cognitive et culturelle, imbriquée à la race noire, invaliderait tout ce pour lequel les Haïtiens ont lutté. À partir de 1804, à savoir, dès les premières années d'Haïti en tant que pays libre et indépendant, la constitution contestait la hiérarchie raciale et tous les Haïtiens se sont connus sous le nom générique de Noirs. Dès lors, il y avait au sein du pays, de fait, cette conscience d'appartenance à la race noire. Même des soldats polonais et allemands qui ont désertés l'armée française pour rejoindre l'indigène, c'est-à-dire, l'armée

³⁸⁶ BOËTSCH, Gilles. L'altérité n'est ni totale ni absolue. *Hommes & Migrations*, Paris, n. 1207, p. 40-41, mai/juin 1997. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1997_num_1207_1_2954. Consulté le 15 juin 2019.

révolutionnaire haïtienne, ont été considérés comme tels. La constitution de 1849 interdisait même la nationalité haïtienne aux blancs³⁸⁷.

Ainsi, prédomina cette tendance monolithique de la nation comme une unité raciale ou, peut-être, ethnique. Les premières lois du pays qualifiaient d'office comme aptes à la nationalité haïtienne l'afro-descendant et l'amérindien. Ainsi, la formation de la nation haïtienne ne s'est faite moyennant le biais d'une définition anthropologique. En effet, les notions de race, de nation, de peuple et même d'ethnicité avaient une signification presque synonyme, vu que le pays recherchait une homogénéité d'un point de vue ethnologique, voire ethnique. De ce fait, supposant une homogénéité raciale, il fut plus facile et logique pour les hommes politiques et intellectuels de promouvoir cette conscience de race, particulièrement en contrecarrant la pensée raciale dans sa globalité.

La situation d'Haïti à cette époque a contribué à catalyser cette conscience nationale. Cela pour deux raisons : la première renvoie à la situation particulière d'Haïti en Amérique et la seconde à la colonisation de l'Afrique après la Conférence de Berlin, en 1884-1885, et à la ségrégation raciale aux États-Unis. Pour être la seule nation noire indépendante dans le monde à cette époque, les Haïtiens se voyaient comme des noirs « civilisés », ayant la vocation d'apporter la civilisation à l'Afrique et à la diaspora africaine. Tout en défendant le principe de l'égalité des races, les penseurs haïtiens – comme Anténor Firmin, Hannibal Price et Louis Joseph Janvier – n'ont pas pu éviter d'être influencés par le courant évolutionniste qui établit des étapes de développement socio-culturel de l'individu sur une ligne progressive. C'est-à-dire, le développement des peuples se ferait de façon linéaire. S'il y a des peuples « barbares », c'est parce qu'ils n'auraient pas encore franchi certaines étapes dans le processus évolutif de l'humanité.

Rappelons que la « race » était un critère « scientifique » ou « biologique » à partir duquel on jugeait le comportement ou le niveau de civilisation d'une société. Il se trouvait que les penseurs haïtiens étaient dans cette impasse de faire accepter Haïti parmi les pays dits civilisés. Ayant ce but, ils faisaient abstraction de la réalité de la majorité de la population, vu que l'identité nationale est toujours un mythe et porte en son essence subjectivité et objectivité et oscille entre abstraction et réalisme. Dans ce contexte se produisit un phénomène dans l'imaginaire des élites haïtiens, celui de ne pas être rattaché

³⁸⁷ Voir JANVIER, Louis Joseph. *Les constitutions d'Haïti (1801-1885)*. Paris : C. Marpon et E. Flammarion, 1886, p. 236. Accessible en ligne <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61426252.texteImage>. Consulté le 15 juin 2019.

à l'« Africain ». L'intellectuel haïtien paraît plus équivoque encore, lorsqu'il ne veut pas adopter la civilisation africaine, même s'il appartient de fait et se réclame de cette race. Comme déjà signalé plus haut, Hannibal Price pensait même qu'il revenait à Haïti de restaurer la race noire.

Contrairement à Haïti, le type brésilien, par exemple, loin de la catégorisation classique de l'espèce humaine en trois races est perçu, avant tout, comme homme métissé. Le Brésilien est défini sous des appellations comme *mameluco*, *caboclo*, *cafuzo*, *mulato*, *mestiço* ou *pardo*. Mais, quand même, la principale préoccupation était de savoir à quelle race le peuple brésilien appartenait. L'adaption aux théories raciales passaient à être un processus ontologique qui définit la nationalité brésilienne. L'Américain Thomas E. Skidmore n'a pas eu tort de penser que la pensée raciale fut façonnée, transposée par l'élite brésilienne, comme une réponse à des théories raciales venues de l'extérieur³⁸⁸. La pensée raciale brésilienne était tributaire de l'extérieur et la miscigenation est née de la nécessité de contrecarrer les théories raciales à la recherche d'une race « viable » qui résiderait dans le triomphe de la race blanche. C'était un processus « évolutionniste » d'intégration ethnique par une sorte d'« arianisation »³⁸⁹. Il existait une tentative d'édifier une « race unique », une « civilisation tropicale » ou, encore, le luso-tropicalisme qui, selon Gilberto Freyre, serait l'expérience d'une colonisation réussie³⁹⁰.

Si les éléments constitutifs – européen, indigène et africain – ont été profondément réconfigurés, créolisés ou indigénisés, il n'en était pas moins pour les élites locales qui ont dû faire une certaine manipulation des théories venues du monde occidental. C'est-à-dire, on ne peut pas parler seulement de rejet ou d'adaptation de l'idéologie raciale. Plutôt, ces sociétés se sont lancées dans une sorte de redéfinition ontologique de leurs populations par le biais des fragments culturels laissés par la colonisation. Cela se révèle, surtout, dans les productions littéraires brésiliens et haïtiens.

Quelque chose de comparable se produisit chez ces élites sur le plan des idées où des modèles esthétiques et littéraires quand elles se mirent à répéter le schéma du

³⁸⁸ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1976.

³⁸⁹ Voir VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. 3^e éd. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. Accessible en ligne : <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/82/1/04%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Consulté le 15 juin 2019.

³⁹⁰ SANTOS, Marco Pais Neves dos. O luso-tropicalismo enquanto modelo ideológico da gestão colonial português. *Revista Militar*, Lisboa, n. 2549/2550, juin/juil. 2014. Accessible en ligne : <https://www.revistamilitar.pt/artigo/932>. Consulté le 14 mai 2019.

romantisme européen. Les cas brésilien et haïtien sont bien concrets. En littérature, l'on a vu, se superposer prodigieusement le style baroque et le néo-classiciste, dont l'idéal était de renouveler les formes poétiques modernes, en s'inspirant de l'antiquité classique européen. Puis, est venu le romantisme d'inspiration nationaliste avec les prétentions scientifiques du positivisme. Cela a été toujours sans perte de vue des réalités locales. À l'évidence, le positivisme d'Auguste Comte a guidé les Brésiliens et les Haïtiens dans leurs critiques. Car Auguste Comte voyait la science comme cet outil à aider les gens à percevoir les irrégularités de sorte qu'elle leur permette de façonner leur société et leur monde de manière plus efficace. N'est-ce pas ce que les penseurs brésiliens et haïtiens ont tenté de faire ? Il faudrait bien rappeler que pour Comte, le « positif » désigne le réel, l'utile, le certain, le précis et le relatif³⁹¹.

Dans des sociétés ethnoculturelles diverses, comme Haïti et Brésil, issues du colonialisme, l'identité culturelle ne pouvait être autre que la recherche de l'homogénéité culturelle et même ethnique comme catalyseur de l'harmonie sociale. Bref, les deux littératures, bien que différentes, permettent de comprendre les processus historiques anthropologiques qui sont également des processus d'« américanisation ». Ou plutôt, il s'agit de littératures qui se sont développées parallèlement en ayant l'objectif de fixer un idéal de société, c'est-à-dire, de transformer l'Européen et l'Africain et de les métamorphoser avec l'indien dans l'espace-temps. Par des expressions littéraires, le plus souvent à caractère anthropologique, des identités culturelles ont vu le jour. Les éléments occidentaux, comme aussi les indigènes et les africains, ont contribué à créer le développement d'une unité culturelle propre à l'Amérique. C'est l'« américanité », la « créolisation » ou encore le métissage culturel, ethnique et linguistique dans lequel l'Amérique latine s'est engagée. Se sentant surmenées face à la multitude culturelle, ses populations du continent ont créé un « isthme », en définissant, même de façon idéalisée, un lieu de rencontre entre les cultures africaine, européenne et amériquienne.

Les sociétés latino-américaines se sont inscrites dans un dynamisme commun de métamorphisme que l'écrivain cubain Alejo Carpentier nomme « le réalisme merveilleux », ce processus d'autonomisation identitaire et culturelle provoquée par le métissage. En plus d'être des réalités culturelles, les romans ont manifesté ces réalités

³⁹¹ Auguste Comte apud PICKERING, Mary. Le positivisme philosophique : Auguste Comte. *Revue interdisciplinaire d'Études juridiques*, Bruxelles, v. 67, n. 2, p. 49-67, 2011, p. 58-59. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2011-2.htm>. Consulté le 15 mai 2019.

allégoriquement. Car, selon Glissant, le roman latino-américain manifeste un certain langage qui dépasse les particularités et montre l'effort commun d'américanité³⁹². Il se trouve que les écrivains utilisent une métaphore allégorique qui dévoilent les spécificités de leur peuple. Ainsi, on retrouve, par exemple, dans *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier ou dans les textes brésiliens de *Macunaima* (1928) de Mario de Andrade et de *Os sertões* d'Euclides da Cunha et du texte *Gouverneurs de la rosée* (1944) de l'haïtien Jacques Roumain, l'auto-image de la réalité spécifique que les auteurs font de leurs peuples.

Les écrivains à travers ces textes traduisent le folklore, la couleur locale, le jour le jour ou encore le sentiment national de leur peuple. L'écriture et l'oralité sont le lieu de manifestation de l'originalité de l'auteur américain. Cette américanité se révèle dans des contextes différents, a des rythmes différents et dans des variations linguistiques par rapport aux accents des métropoles. Alors, on dirait que le Brésilien ne parle que brésilien, un portugais avec une variation régionale, due aux influences linguistiques africaines et amérindiennes. Déjà au XIX^{ème} siècle, il y avait des dictionnaires portugais-brésilien³⁹³. L'Haïtien parle l'haïtien – le créole –, cette langue faite à partir des structures syntaxiques du français. En fait, c'est l'américanisation du langage dans l'espace. Tout comme il y avait une réappropriation des théories raciales dans les contextes socio-historiques du Brésil et de Haïti, il y avait aussi des réconfigurations linguistiques. Il s'agit de cet effort commun des écrivains de s'approprier du langage et, par ça, de l'espace américain à travers la littérature. Cette appréhension de l'espace passe par une représentation symbolique du réel par l'oralité et l'écriture.

De certaine façon, on peut supposer une identité commune aux peuples américains. Selon Irlemar Chiami, le statut de colonisés fait que l'insertion des latino-américains dans l'histoire se caractérise par son aspect hybride, par le sysncretisme des valeurs et par le métissage des influences³⁹⁴. C'est ce que l'écrivain Jacques Stephen Alexis (1922-1961) appelle le « réalisme merveilleux des haïtiens » ou encore dans une sphère plus

³⁹² FAMIN, Victoria. Édouard Glissant et les auteurs de la Caraïbe hispanophone : réalisme magique, réel merveilleux et relation. *Francofonia*, Florence, n. 63, p 121-134, automne 2012. Accessible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/43017032>. Consulté le 23 juin 2019.

³⁹³ D'après ce qui rapporte Alencastro, durant ses voyages en Europe, particulièrement au Portugal, Pedro II portait dans ses bagages un dictionnaire lui permettant de différencier le portugais brésilien et celui du Portugal. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no Império*, p. 30.

³⁹⁴ LAROCHE, Maximilien. La littérature québécoise face à la littérature latino-américaine suivi d'un débat avec Irlemar Chiami, Italo Caroni, Diva Barbaro Damato, Leyla Perroné-Moises, Flavio Aguiar, Maria Aparecida Santili et Fernão Mourão. *Études littéraires*, Québec, v., 16 n. 2, p. 185-201, 1983, p. 195. Accessible en ligne : <https://doi.org/10.7202/500605ar>. Consulté le 20 juin 2019.

élargie que l'auteur cubain Alejo Carpentier (1904-1980) nomme, comme on vient de le signaler ci-dessus, du « réel merveilleux américain ». Cette métaphore traduit fort bien la réalité de l'Amérique latine. Paraphrasant Irlemar Chiampi, le « réel merveilleux américain » de Carpentier revêt cette hétérogénéité, cette alliance complexe du continent, parce qu'il exprime sa contradiction historique et en même temps son dialogisme³⁹⁵. Il transcrit cette relation complexe d'entrelacs dont communique l'Europe, l'Amérique et l'Afrique. Le réalisme américain nous paraît être une opposition, une contrefaçon des traditions occidentales, et se veut une déconstruction des standards culturels imposés par le colonisateur. L'auteur le qualifie comme un contre-discours qui déconstruit, désacralise, parodie le discours officiel ou officieux et affirme sa différence à la tradition occidentale. Il s'agit de cette interprétation à peindre la réalité d'un aspect surréaliste, surtout par la réincorporation de l'histoire dans les mythes, c'est donné au paysage local une dimension allégorique, comme on l'a vu dans les romantismes brésilien et haïtien, qui s'inscrivent dans ce type de contre-discours³⁹⁶.

*

En résumé, les termes d'appropriation et de rejet nous sont adéquats pour se référer à la perception de la pensée raciale au Brésil et Haïti, puisqu'ils favorisent une redéfinition identitaire dans ces sociétés. Ils ont permis le mélange de pratiques et de croyances en cherchant à définir cette « âme » supposément égarée dans un univers complexe. Dans le Nouveau Monde, les institutions des croyances et des pratiques européennes aidèrent, avec les africaines et indigènes, à la reconstitution de nouvelles identités. Pour penser ces sociétés en quête d'originalité, l'identité ne pouvait être construite en dehors des subjectivités culturelles des ceux qui ont été colonisés et de ceux ont colonisé. Les identités sont flexibles, car continuellement exposées à des influences internes et externes, et même reliées au système-monde. Loin de leurs perceptions différentes de la pensée raciale de la fin du XIX^{ème} siècle au début du XX^{ème} siècle au Brésil e en Haïti, la culture occidentale représentait un miroir pour les deux peuples, un miroir avec l'aide duquel, du moins, les élites voulaient créer des images représentatives de leurs sociétés.

Si, dans les premières réflexions des historiographies portées sur les identités nationales, des catégories sociales se sont maintenues distancées à l'expression de la nation, c'est que ces élites ont préféré les ensembles monolithiques sous l'influence de la

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid., p. 194-195.

définition des notions de race, de peuple et de nation plutôt que les espaces intermédiaires. La colonisation transforma tant l'héritage occidental que les héritages amérindien et africain, supposément authentiques, pour donner une nouvelle réalité, également authentique. Par exemple, le christianisme a donné naissance au vodou et au candomblé par le syncrétisme avec les religions africaines en resignifiant des éléments du catholicisme. Les idéologies raciales du XIX^{ème} siècle étaient des idées venues du monde occidental avec la mission de promouvoir une culture dominante supérieure aux autres, mais ce projet s'est vu confronté aux valeurs culturelles autres que celles de l'Occident et exposé aux réalités sociales d'autres peuples.

Considérations finales

À la fin, une interrogation nous paraît inéluctable. Pouvons-nous affirmer que le Brésil e Haïti ont réçu et adapté, de façon bien différente, les idées raciales du comte de Gobineau et de ses adeptes ? En guise d'une simple réponse, il faut signaler une chose qui est certaine : les deux sociétés ont voulu se présenter comme civilisées ou capables d'accéder à la civilisation de quelconque forme. En fait, on a vu au premier et au second chapitres que certains penseurs ont été partiellement en accord avec le racialisme de Gobineau et d'autres adeptes du courant, tandis que d'autres ont catégoriquement rejeté le racialisme de leur époque. Mais, tous aspiraient à la capacité de leurs peuples d'acquérir un certain niveau intellectuel, moral et matériel.

En effet, en ce qui concerne le Brésil, on ne peut pas parler d'une simple application irrefléchie des pensées des « raciologues » européens, mais plutôt, d'un long processus de réflexion menant à une adaptation *sui generis*. Peut-être le facteur ethnique n'ait pas permis autrement aux penseurs de se dire, d'un ton positif, que le métissage pouvait être modèle explicatif adéquat, au moins par une absorption subliminale des indigènes et des noirs. En Haïti la réaction était bien plus incisive, dans le sens d'un rejet et même d'une contre-argumentation qui a constitué une pensée contraire au racialisme. Mais, en même temps, il faut signaler que cette ancienne colonie française était très peu touchée par des flux migratoires, ayant l'uniformité raciale un impact considérable. Cependant, les intellectuels avaient soin, tout en misant sur la possibilité de toute la race se civiliser, de ne pas articuler un rapprochement trop accentué aux cultures africaines, considérées comme peu raffinées et civilisées. Comment faut-il interpréter cette double réaction ?

En fait, d'un côté, il y a des différences claires entre la manière de réagir aux idées raciales venant de l'Europe, tant au Brésil quant en Haïti et, de l'autre, il existe un parallèle net, car dans les deux pays, on faisait un effort d'établir des identités natives propres d'aspect « métissé ». Cela se produisait par le rehaussement de la contribution supposée des anciens colonisateurs : plutôt biologique et culturelle au Brésil et plutôt linguistique et culturelle en Haïti. Par ailleurs, on peut approcher le débat à un cadre d'analyse, celui du système-monde, dans lequel rien ne reste circonscrit à l'intérieur et qui exige de trouver des explications également au-delà des frontières. Cela revient à dire, qu'on ne peut penser les sociétés séparément dans un monde qui est fait d'interconnexions. Il est de cette démarche que Serge Gruzinski a élaboré le paradigme de « la

pensée métisse » qui permet d'aboutir à cette conclusion : les deux sociétés, par le biais de leurs intellectuels, ont défini, respectivement, une identité sociétale à partir d'une culture métisse, d'une manière ou d'une autre, reconnaissant les multiples connexions avec d'autre mode de vivre et penser. Au Brésil, cette définition identitaire fut d'un double volet, car à la fois biologique, voire physique, et culturel. Là-dessus, nous sommes d'accord avec Serge Gruzinski qui pense que le métissage n'est pas que racial, mais également culturel ; étant cette dernière dimension le point commun entre les deux pays.

Par ailleurs, en ce qui concerne les processus identitaires des deux pays, présentés antérieurement, il s'agit de comprendre les histoires nationales dans un cadre transnational et même global. Serge Gruzinski relate que, dans des différents endroits du monde, apparaissaient des élites métissées, physiquement et culturellement, sous l'impulsion de la monarchie ibérique³⁹⁷. En effet, chez Serge Gruzinski, le métissage n'est pas propre de l'Amérique latine, de l'Afrique ou de l'Asie, mais résultat des relations, certes asymétriques, entre dominés et dominants qui marquaient la première mondialisation. Selon l'auteur, ladite mondialisation a commencé au XVI^{ème} siècle avec l'arrivée des Ibériques en l'Amérique, étant donné que, dès lors, le métissage devenait une appropriation au niveau mondial. Le métissage est avant tout une forme de mélange culturel qui présente des aspects très complexes. La globalisation dynamisa aussi, et surtout, le métissage culturel des pratiques, qui abouti à une réinterprétation mutuelle des comportements, des croyances, des imaginaires ou des idées. L'auteur parle d'un jeu dominé/dominant car, en général, la culture fut imposée. Toutefois, il n'y résulte pas une appropriation totale de la culture du colonisateur par le colonisé. De la cette façon, le métissage est fait aussi de rejet et d'appropriation.

Ainsi, il faut considérer les définitions identitaires brésiliennes et haïtiennes à partir de ce cadre analytique plus large. La voie, pour les penseurs brésiliens, d'accepter en partie le racialisme était celle de projeter un modèle de société dans laquelle le luso-brésilien ne peut être un étranger transplanté dans les tropiques ni un pur natif, mais en brassage génétique-culturel des deux. Puisqu'il s'agit de métissage, la même considération est de mise pour Haïti. La symbiose franco-haïtienne n'est que la

³⁹⁷ GRUZINSKI, Serge. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories ». *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 56, n. 1, p. 85-117, 2001. L'auteur montre comment, par la « decouverte » de l'Amérique au XVI^{ème} siècle, la Monarchie catholique est devenue un outil de domination à l'échelle planétaire des Amériques jusqu'à l'Asie. Cette domination ibérique a favorisé le développement du métissage, raison pour laquelle le métissage est tout aussi un phénomène politique.

conciliation des cultures française et africaines faite, aussi, de rejet et d'appropriation. À cet effet, dans un cadre global, il suffit de considérer ces sociétés par rapport à la culture occidentale. Dans ce cas, le métissage est le « rencontre-choc » des cultures et oblige toujours à penser plusieurs mondes à la fois. Pour cela, il est opposé à l'ethnocentrisme, suivant lequel les normes et les valeurs d'une société ne sont pas privilégiées dans l'analyse d'autres sociétés et cultures. Les deux pays ont montré, à l'aide de la pensée métisse, que ce phénomène est d'une constante réinterprétation, sujet à d'imprévus et n'est pas un fait mécanique.

Les sociétés brésilienne et haïtienne sont preuves d'une réalité multiculturelle et métisse, même présentant des réalités particulières, allant au-delà des connotations négatives que l'on attribuait auparavant au terme « métissage ». Selon celles-ci, tout ce qui est métis serait impur. Le métissage des hommes et des cultures, en un premier temps, n'aurait été profitable qu'à la création des « engeances », un terme employé pour identifier les peuples latino-américains. Dans ce climat, tant Haïti que le Brésil se sont tout d'abord consacrés à une imitation occidentale avant de se réinventer à partir de leurs propres réalités. En réalité, des multiples héritages leur imposait cela. Le romantisme du XIX^{ème} siècle dans ces sociétés nous offre un exemple : la phase première, celle d'imitation européenne par les intellectuels américains, est vite dépassé par celle d'une adaptation aux couleurs locales, renforçant le sentiment d'appartenance à une culture variée, souvent sans l'avouer ouvertement.

En définitive, bien que le Brésil et Haïti aient réagi différemment au racialisme, l'identité métisse fut leur arme quant à une possible harmonisation sociétale. Les penseurs natifs savaient qu'il était impossible édifier une société ou d'appliquer un projet politique sans une âme nationale qui serait cet idéal à la portée de toute la population ou, au moins, d'une large majorité. Il leur était indéniable de considérer les origines diverses de leurs peuples pour aboutir à cet idéal possédant toutes les caractéristiques et toutes les qualités propres à leurs types et adaptables à leurs réalités. C'est la recherche de l'authenticité qui est au fond de la dimension de la *pensée métisse*, proposée par Serge Gruzinski, pour tenter de comprendre ces peuples qui sont concernés par des multiples univers culturels.

Sources et références bibliographiques

ALBERRO, Solange. Les voies du métissage. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 57, n. 1, p. 147-157, 2002.

ALENCAR, José de. *O Guarani*. 1857 Accessible en ligne : http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/o_guarani.pdf. Consulté le 3 mars 2018.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, année 61, n. 2, p. 339-382, 2006. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2006-2-page-339.htm>. Consulté le 3 mai 2019.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: NOVAIS, Fernando ; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 2 (Império: a corte e a modernidade nacional). São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 11-93.

ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da Geração 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 35-55, oct. 2000. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092000000300002&lng=en&nrm=iso. Consulté le 23 septembre 2018.

ALONSO, Ângela. *Ideais em movimento: a Geração 1870 na crise do Brasil-Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ALVES, José Francisco. D'Os sertões como obra historiográfica. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (Org.). *Estudos sobre a escrita da história*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 185-191.

Aperçu biographique de Jean Price-Mars sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/price_mars_jean_photo/price_mars_jean_photo.html. Consulté le 24 janvier 2019.

Aperçu biographique de Louis Joseph Janvier sur : <http://ile-en-ile.org/janvier/>. Consulté le 18 déc. 2018

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. Educação republicana sob a ótica de José Veríssimo. *Educar em revista*, Curitiba, n. 2 (spécial), p. 303-318, 2010. Accessible en ligne: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602010000500019&lng=en&nrm=iso. Consulté le 19 mai 2018.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Traduction de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARTHUR, Gobineau de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. L'adhésion populaire aux projets révolutionnaires dans les sociétés esclavagistes : le cas du Venezuela et du Brésil (1780-1840). In: *Caravelle*, n°54, 1990. L'Amérique latine face à la Révolution française. pp. 291-313. Accessible en ligne : www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1990_num_54_1_2430. Consulte le 1^{er} mai 2019. P. 298

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário*

das elites – século XIX. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.

BALIBAR, Etienne. Identité culturelle, identité nationale. *Quaderni*, Paris, n. 22, p. 53-65, hiver 1994. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_1994_num_22_1_1062. Consulté le 21 janvier 2019.

BASTIDE, Roger. Fernando Ortiz, Jean Price-Mars. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 57. p. 73-75, 1968. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2931. Consulté le 24 janvier 2019.

BELLEGARDE, Dantés. *Écrivains haïtiens : notices biographiques et pages choisies*. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps, 1950.

BÉNOT, Yves Bénot. Compte-rendu de l'ouvrage de DORIGNY Marcel (éd.). Haïti, première république noire. Paris : Société française d'Histoire d'Outre-mer, 2003. In : *Dix-huitième Siècle*, Paris, n. 36, p. 619, 2004. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_2004_num_36_1_2641_t1_0619_0000_1. Consulté le 7 novembre 2016.

BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de “América Latina” em perspectiva histórica. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 289-321, jul./dez. 2009. Accessible en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/eh/v22n44/v22n44a01.pdf>. Consulté le 30 mai 2019.

BEZERRA NETO, José Maia. José Veríssimo: pensamento social e etnografia da Amazônia (1877/1915). *Dados*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 3, p. 539-564, 1999. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152581999000300006&lng=en&nrm=iso. Consulté le 17 février 2019.

BLOCH, Marc. Pour une Histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse historique*, Paris, v. XLVI, p. 16-40, déc. 1928. Accessible en ligne : <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3651094>. Consulté le 3 juin 2018.

BOËTSCH, Gilles. L'altérité n'est ni totale ni absolue. *Hommes & Migrations*, Paris, n. 1207, p. 40-41, mai/juin 1997. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1997_num_1207_1_2954. Consulté le 15 juin 2019.

BONNIOL, Jean-Luc. Entretien avec René Depestre. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 31-45, 2005. Accessible en ligne : <https://journals.openedition.org/gradhiva/261>. Consulté le 28 mai 2018.

BOXER, Charles Ralph. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

BOXER, Charles Ralph. *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1967.

BLASCO, Nathalie. Présence du mythe unitaire bolivarien dans les traités d'alliance inter-latino-américains au XIXe siècle. *Caravelle*, Toulouse, n. 85, p. 185-204, 2005. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2005_num_85_1_2909. Consulté le 26 juin 2019.

BYRON, Jhon Picard. La pensée de Jean Price-Mars : entre construction politique de la nation et affirmation de l'identité culturelle haïtienne. In : BYRON, Jhon Picard (dir). *Production du savoir et construction sociale : l'ethnologie en Haïti*. Québec/Port-au-Prince : Les Presses de l'Université Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haiti, 2014

p. 47-80.

CÂNDIDO, Antônio. *O romantismo no Brasil*. 2^e éd. São Paulo: Editoria Humanitas, 2004.

CARULA, Karoline. *Darwinismo, raça e gênero: projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos (Rio de Janeiro, 1870-1889)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

CASIMIR, Jean. La suppression de la culture africaine dans l'histoire d'haïti. *Socio-Anthropologie*, Paris, n. 8, 2000. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/124>. Consulté le 30 mai 2019.

CÉLIUS, Carlo A. Creolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy. *L'Homme*, Paris, n. 207-208, p. 313-331, 2013. Accessible en ligne : https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=LHOM_207_0313#. Consulté le 2 juin 2019.

CIARCIA, Gaetano. Jacques Roumain, Œuvres complètes [compte-rendu]. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 261-263, 2005. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/gradhiva/403>. Consulté le 17 janvier 2019.

COUTINHO, Afrânio. *Euclides, Capistrano e Araripe*. Rio de Janeiro: MEC, 1959.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões* [1902]. São Paulo: Três, 1984. Accessible en ligne : <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>. Consulté le 4 mars 2018.

CLOUGH, Joshua. *Exile and Ethnography; Jacques Roumain and the Problem of Place in Haitian National Thought*. Dissertation de maîtrise – City University of New York (CUNY), New York, 2014. Accessible en ligne : https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1265&context=cc_etds_theses. Consulté le 18 janvier 2019.

CRENN, Julie. Créer pour résister : Faith Ringgold. *Africultures*, Paris, v. 85, n. 3, p. 60-69, 2011. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-africultures-2011-3-page-60.htm>. Consulté le 27 janvier 2019.

DEPESTRE, René. Dans les décombres du canarval. *Cultures & Conflits*, Paris, n. 84, p. 133-142, hiver 2011. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/conflits/18265>. Consulté le 4 mai 2019.

DIWAN Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. 2^e éd. São Paulo : Contexto, 2015.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5^e éd. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

FAMIN, Victoria. Édouard Glissant et les auteurs de la Caraïbe hispanophone : réalisme magique, réel merveilleux et relation. *Francofonia*, Florence, n. 63, p. 121-134, automne 2012. Accessible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/43017032>. Consulté le 23 juin 2019.

FONTELLA, Leandro Coya ; MEDEIROS, Elisabeth Weber. Revolução haitiana: o medo negro assombra a América. *Disciplinarum Scientia – Ciências humanas*, Santa Maria, v. 8, n. 1, p. 59-70, 2007.

FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*. Paris : Librairie Cotillon, 1885. Accessible en ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/de_egalite_races_humaines/de_egalite_races_humaines.pdf. Consulté le 30 avril 2018.

FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines* : anthropologie positive. Paris : Librairie Cotillon, F. Pichon & Librarie du Conseil d'État et de la Société de Legislation comparée, 1885. Accessible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84229v.r=ant%C3%A9nor%20firmin?rk=21459;2>. Consulté le 20 août 2018

FIRMIN, Joseph Anténor. *Diplomate et diplomatie* : lettre ouverte à M. Solon Ménos. Cap-Haïtien, Imprimerie du Progrès, 1899.

FIRMIN, Joseph Anténor. *Haïti au point de vue politique, administratif et économique* : conférence faite au Grand Cercle de Paris, le 8 décembre 1891. Paris : F. Pichon, 1891.

FIRMIN, Joseph Anténor. *Lettres de Saint-Thomas* : études sociologiques, historiques et littéraires. Paris : V. Giard & E. Brière, 1910 ; *L'effort dans le mal*. Port-au-Prince : Imprimerie H. Chauvet, 1911.

FIRMIN, Joseph Anténor. *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*, Paris : F. Pichon et Durand-Auzias, 1905.

FIUZA, Denis Henrique. A propaganda da eugenia no Brasil: Renato Kehl e a implantação do racismo científico no Brasil a partir da obra “Lições de Eugenia”. *Revista Aedos*, Porto Alegre, v. 8, n. 19, p. 85-107, dez. 2016.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology. *Gradhiva*, Paris, n. 1, p. 95-108, 2005. Accessible en ligne : <http://gradhiva.revues.org/302>. Consulté le 23 août 2018.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Introducción. In: *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas: Anténor Firmin*. Havana : Editorial de Ciências Sociales, 2011, p. 18.

FREDRICKSON, George. Mulâtres et autres métis : les attitudes à l'égard du métissage aux États-Unis et en France depuis le XVII^e siècle. *Revue internationale des Sciences sociales*, Toulouse, v. 183, n. 1, p. 111-120, 2005. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2005-1-page-111.htm>. Consulté le 21 mai 2018.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 29^e éd. Rio de Janeiro: Record, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 8^e éd, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1954.

GAHYVA, Helga da Cunha. “A epopeia da decadência”: um estudo sobre o Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), de Arthur de Gobineau. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 501-518, déc. 2011 Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300001&lng=en&nrm=iso. Consulté le 12 février 2019.

GAULMIER, Jean. Dossier Gobineau. *Romantisme – Revue du Dix-Neuvième Siècle*, Paris, n. 87, p. 81-100. 1982. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/roman_00488593_1982_num_12_37_4557. Consulté le 20 juin 2018.

GOBINEAU, Arthur de. L'émigration au Brésil : l'Empire du Brésil à l'exposition universelle de Vienne en 1873. In : RAEDERS, Georges. *Le comte de Gobineau au*

Brésil – avec nombreux documents inédits. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1934, p. p. 111-119.

GRAHYVA, Helga. Brasil, o país do futuro: uma aposta de Arthur de Gobineau? *Revista Alceu*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 152-159, jan./jun. 2007.

GRUZINSKI, Serge. Faire de l'histoire dans un monde globalisé. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 66, n. 4, p. 1081-1091, 2011.

GRUZINSKI, Serge. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres « connected histories » ». *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, année 56, n. 1, p. 85-117, 2001. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2001-1-page-85.htm>. Consulté le 5 juin 2018.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988. Accessible en ligne : <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074>. Consulté le 17 janvier 2019.

GUIMARÃES, Bernado. *A escrava Isaura*. Accessible en ligne : <http://www.culturatura.com.br/obras/A%20Escrava%20Isaura.pdf>. Consulté le 22 mai 2019.

GUMPLOWICZ, Louis. *La lutte entre les races* : recherches sociologiques. Paris : Librairie Guillaumin et C.^{ie}, 1893. Accessible en ligne : https://archive.org/stream/bub_gb_JEQMAAAAYAAJ#page/n5. Consulté le 5 mai 2018.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2^e éd. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora: UFMG/IUPERJ, 2005.

HOBBSAWM, Eric John. *Nações e Nacionalismo desde 1780*: programa, mito e realidade. 5^e éd. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HOFFMANN, Léon-François. *Haïti* : couleurs, croyances, créole. Montréal : Les Éditions du CIDIHCA, 1989.

HOFFMANN, Léon-François. Les Etats-Unis et les Américains dans les lettres haïtiennes. *Études littéraires*, Québec, v. 13, n. 2, p. 289-312, 1980. Accessible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1980-v13-n2-etudlitt2213/500517ar.pdf>. Consulté le 17 janvier 2019.

JANCSÓ, I. (org). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2005., KRAAY, Hendrik. Muralhas da independência e liberdade do Brasil: a participação popular nas lutas políticas (Bahia, 1820-1825). In: Jurandir Malerba. (org). *a independência brasileira: novas dimensões*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006, v, p. 303-341.

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

JANVIER, Joseph Louis. *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti* : réponse à M. Léo Quesnel (de la Revue politique et littéraire), précédé des lettres de M. Schoelcher et de M. le Dr. Betances, Paris : Marpon et Fammarion, 1882.

JANVIER, Louis-Joseph. *De l'égalité des races*. Paris : Imprimerie G. Rougier et C.^{ie}, 1884.

JANVIER, Louis Joseph. *Les constitutions d'Haïti (1801-1885)*. Paris : C. Marpon et E. Flammarion, 1886. Accessible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61426252.texteImage>. Consulté le 15 juin 2019.

JOSEPH, Celucien L. Anténor Firmin, the « Egyptian question », and afrocentric imagination. *Journal of Pan-African Studies*, Long Beach, v. 7, n. 2, p. 127-176, août 2014. Accessible en ligne : <http://www.jpanafrican.org/docs/vol7no2/Firmin-9-Joseph-ready.pdf>. Consulté le 30 août 2018.

JUIN, Hubert. Un grand poète romantique. In : GOBINEAU, Joseph Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967, p. 11-27. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_1.pdf. Consulté le 25 juin 2018.

JURT, Joseph. Le Brésil : un État-nation à construire – le rôle des symboles nationaux : de l'empire à la république. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, v. 201-202, n. 1-2, p. 44-57, 2014. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2014-1-page-44.htm>. Consulté le 7 mai 2019.

LAURIÈRE, Christine. Jacques Roumain, ethnologue haïtien, *L'Homme*, Paris, n. 173, 2005. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/lhomme/25048>. Consulté le 16 juin 2019.

LABELLE, Micheline. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1987. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/ideologie_de_couleur_en_haiti/labelle_ideologie_couleur.pdf. Consulté le 20 janvier 2019.

LACERDA, João Baptista. *Sur les métis du Brésil*. Premier Congrès universel des Races, 26-29 juillet 1911, Londres. Accessible en ligne : <http://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/35/1/Surlesmetis%20cdr.pdf>. Consulté le 23 mai 2018.

LAPOUGE, Georges Vacher de. *Les sélections sociales*. Paris : Albert Fontemoing, 1896.

LAROCHE, Maximilien. La littérature québécoise face à la littérature latino-américaine suivi d'un débat avec Irlemar Chiampi, Italo Caroni, Diva Barbaro Damato, Leyla Perroné-Moises, Flavio Aguiar, Maria Aparecida Santili et Fernão Mourão. *Études littéraires*, Québec, v., 16 n. 2, p. 185-201, 1983. Accessible en ligne : <https://doi.org/10.7202/500605ar>. Consulté le 20 juin 2019.

LE BON, Gustave. Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris : Félix Alcan, 1895. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/lois_psych_evolucion_peuples/lois_psy_evolucion_peuples.html. Consulté le 2 mars 2018.

LE BON, Gustave. *Psychologie des foules* [1895]. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1971. Accessible en ligne : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Consulté le 3 mars 2018.

LÉONARD, Rose-Mie. L'indépendance d'Haïti perceptions aux États-Unis, 1804-1964. *Outre-mers – Revue d'Histoire*, Paris, t. 90, n. 340-341, p. 207-225, 2003. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/outre_1631-0438_2003_num_90_340_4052. Consulté le 3 mai 2019.

LÉGITIME, François-Denys. *La République d'Haïti et les races africaines en général*. Premier congrès universel des races, tenu à Londres du 26 au 29 juillet 1911. Port-au-Prince : Imprimerie de l'Abeille, 1911.

LIMA, Oliviera. O movimento da independência (1821-1822). Brasília : edição fac-similar, 2019. Accessible en ligne : <http://funag.gov.br/biblioteca/download/o-movimento-da-independencia.pdf>

LOMBROSO, Cesare. *L'homme criminel*. Paris : Felix Alcan Édition, 1887.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-Algozes*. Accessible en ligne <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf>. Consulté le 22/05/2018.

MALERBA, Jurandir. As independências do Brasil: ponderações teóricas em perspectiva historiográfica. *História*, São Paulo, v.24, N.1, pp. 99-126, 2005. Accessible en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a05v24n1.pdf>. Consulté le 1^{er} mai 2019.

MALERBA, Jurandir. As independências do Brasil: ponderações teóricas em perspectiva historiográfica. **História**, São Paulo, v.24, N.1, pp. 99-126, 2005. Accessible en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a05v24n1.pdf>. Consulté le 1^{er} mai 2019.

MANOUVRIER, Léonce. Compte-rendu de FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines*. Paris : F. Pichon, 1885. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 11^e année, n. XXI, p. 180-182, jan./juin 1886. Accessible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k171600/f184.image>. Consulte le 24 août 2018.

MARIN, Richard. Criminologie, racisme et ethnologie dans le Brésil de la Belle Époque. Un itinéraire de médecin : le cas Nina Rodrigues. *Bulletin du Centre d'Étude d'Histoire de la Médecine*, Toulouse, [s./n.] p. 35-40, 1997. Accessible en ligne : [https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00309962/ document](https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00309962/document). Consulté le 25 février 2018.

MARTIUS, Karl Friedrich von ; RODRIGUES, José Honório. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista de Historia de América*, Mexico, n. 42, p. 433-458, déc. 1956. Accessible en ligne : http://pobs610.weebly.com/uploads/5/2/6/0/5260918/von_martius.pdf. Consulté le 13 janvier 2019.

MAUAD, Ana Maria. Imagem e autoimagem do Segundo Reinado. In: NOVAIS, Fernando; ALENCASTRO, Luiz Felipe de (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 2 (Império: a corte e a modernidade nacional). São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 181-231.

MENOS, Solon et al. (orgs.). *Auteurs haitiens : morceaux choisis*. Port-au-Prince : Imprimerie de M F. Smith, 1904.

MENUT, Nicolas. Compte-rendu de l'ouvrage Serge Gruzinski, *La Pensée métisse. L'Homme*, Paris, v. 160, octobre-décembre 2001. Accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/lhomme/7730>. Consulté le 5 juin 2018.

MISLER, Jean. Gobineau et la Grèce. In : Académie française (éd.). *Séance publique annuelle tenue le jeudi 18 décembre 1980*. Paris : Institut de France, 1980, 22 p. Accessible en ligne : http://www.academie-francaise.fr/sites/academie-francaise.fr/files/mistler_spa_1980.pdf [p. 4]. Consulté le 12 janvier 2019.

MONTEIRO, Filipe Pinto. "*O racalista vacilante*": *Nina Rodrigues sob a luz de seus estudos sobre multidões, religiosidade e antropologia (1880-1906)*. Thèse (Doctorat em

Histoire des Sciences et de la Santé) – Fundação Oswaldo Cruz/Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. 2016.

MONTEIRO, John Manuel. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro : Editora FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 14-22. Accessible en ligne : <http://books.scielo.org/id/djnty/epub/maio-9788575415177.epub>. Consulté le 25 avril 2018.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. *História do Brasil: uma interpretação*. 4^e éd. São Paulo: Editora 43, 2105.

MOUSSA, Sarga. Le langage des Noirs dans l'« Essai sur l'inégalité des races humaines » de Gobineau : sensation et création. In : MESSLING, Markus ; ETTE, Ottmar (éds.). *Wort Macht Stamm: Rassismus und Determinismus in der Philologie* (18./19. Jh.). Munich : Wilhelm Fink, 2013, p. 227-238. Accessible en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00910050/document> [p. 1-14]. Consulté le 3 février 2019.

NEVES, Marcia das. A concepção da Raça humana em Nina Rodrigues. *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 3, p. 242-261, 2008.

NICHOLLS, David. From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti. *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, année 38, n. 3, p. 658-663, 1983. Accessible en ligne : http://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahess_03952649_1983_num_38_3_410948_t1_0658_0000_002.pdf. Consulté le 28 juillet 2017.

NICHOLLS, David. Idéologies et mouvements politiques en Haïti, *Annales – Economies, sociétés, civilisations*. Paris, année 30, n. 4, p. 654-679, 1975. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293637. Consulté le 25 mai 2019.

NICHOLLS, David. Race, couleur et indépendance en Haïti (1804-1825). *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, Paris, v. 25, n. 2, p. 177-212, avril-juin 1978. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-8003_1978_num_25_2_1015. Consulté le 25 janvier 2019.

NOLASCO, Patrício. L'état de l'État-nation : une approche de la question brésilienne. *Lusotopie*, Aix-en-Provence, n 4, p. 107-123, 1997. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1997_num_4_1_1086. Consulté le 3 mai 2019.

NDIAYE, Christiane. Stella d'Émeric Bergeaud : une écriture épique de l'histoire. *Itinéraires – Littérature, Textes, Cultures*, Paris, n. 2, p. 19-31, 2009. Accessible en ligne : <https://journals.openedition.org/itineraires/234>. Consulté le 5 juin 2019.

OBENGA, Théophile. Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien. *ANKH – Revue d'Égyptologie et des Civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n. 17, p. 133-145, 2008. Accessible en ligne : http://www.ankhonline.com/ankh_n17_t_obenga_antenor_firmin.pdf. Consulte le 30 août 2018.

ORGEAS, Josphe. *La pathologie des races humaines et le probleme de la colonisation : étude anthropologique et économique faite à la Guyane française*. Paris : Octave Doin,

- Éditeur, 1886. Accessible en ligne : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54241307/f8.image>. Consulté le 3 mars 2018.
- PETRUCCELLI, José Luis. Doutrinas francesas e o pensamento racial brasileiro, 1870-1930. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 134-149, déc. 1996.
- PICKERING, Mary. Le positivisme philosophique : Auguste Comte. *Revue interdisciplinaire d'Études juridiques*, Bruxelles, v. 67, n. 2, p. 49-67, 2011. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2011-2.htm>. Consulté le 15 mai 2019.
- PIRENNE, Henri. De la méthode comparative en histoire, discours d'ouverture du cinquième congrès international des sciences historiques. In : DES MAREZ, Guillaume ; GANSHOF, François-Louis. *Compte-rendu du cinquième congrès international des sciences sociales*. Bruxelles : M. Weinsentbruch, 1923. Accessible en ligne : http://digistore.bib.ulb.ac.be/2006/a12929_000_f.pdf. Consulté le 3 juin 2018.
- POLIAKOV, Léon. Des mythes des origines au mythe aryen. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Paris, année 25, n. 2, p. 408-433, 1970. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1970_num_25_2_422225. Consulté le 27 juin 2018.
- POLIAKOV, Léon. La réévaluation d'Arthur de Gobineau. *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, année 30, n. 4, p. 850-854, 1975. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293647_t1_0850_0000_002. Consulté le 25 juin 2018.
- PRICE, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* [1898]. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 2012.
- PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle : essais d'ethnographie* [1928]. 2^e éd. New York: Parapsychology Foundation Inc., 1954.
- PRICE-MARS, Jean. *La vocation de l'élite* [1919]. Précédée d'une notice bibliographique, politique, littéraire et sociale. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 2013.
- RAEDERS, Georges. *D. Pedro II e o conde de Gobineau: correspondências inéditas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938. Accessible en ligne : <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/369/d-pedro-ii-e-o-conde-de-gobineau-correspondencias-ineditas>. Consulté le 20 janvier 2019.
- RAEDERS, Georges. *Le comte de Gobineau au Brésil – avec nombreux documents inédits*. Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1934, p. 76.
- RENAN, Ernest. *Qu'est ce qu'une nation ?* Conférence présentée le 11 mars 1882 à la Sorbonne. Paris : Calman Lévy, 1882, p. 7-11. Accessible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/renan_quest_ce_une_nation.pdf. Consulté le 18 mai 2018.
- RÉTAT, Claude. Jules Michelet, l'idéologie du vivant. *Romantisme – Revue du dix-neuvième siècle* Paris, n. 130, p. 9-22, 2005. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2005_num_35_130_6631. Consulté le 23 avril 2018.
- REZA, Germán A. de la. *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración en el siglo XIX: estudio y fuentes documentales anotadas*. Mexico, UAM-Eon, 2006.

ROUMAIN, Jacques. *Analyse schématique (1932-1934) et autres textes scientifiques*. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 1934. Accessible en ligne http://classiques.uqac.ca/classiques/roumain_jacques/analyse_schematique/analyse_schematique.pdf . Consulté le 30 juin 2019.

ROUMAIN, Jacques. Griefs de l'homme noir. In : ROUMAIN, Jacques. *La montagne ensorcelée*. Port-au-Prince : Les Éditions Fardin, 1931.

RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011. Accessible en ligne : <http://books.scielo.org/id/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>. Consulté le 3 mars 2018.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime [1899]. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, p. 1151-1180, 2008. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000400014. Consulté le 25 février 2018.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil* [1905]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Sociais, 2010.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil* [1905]. São Paulo: Madras, 2008.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1960.

ROMERO, Sílvio. *O alemanismo no sul do Brasil*. Accessible en ligne: <https://docslide.com.br/documents/o-alemanismo-no-sul-do-brasil-Silvio-romero.html>. Consulté le 23 février 2018.

ROMERO, Sílvio. *Passé recibo: réplica a Teófilo Braga*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1904.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Note sur la situation des indiens du Brésil, présenté au congrès universel des races, réuni à l'Université de Londres, 1991*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção ao Índio, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2^e éd. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAINT-MÉRY, Moreau de. *Description topographique, physique civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* : : avec des observations générales sur la population, sur le caractère & les mœurs de ses divers habitants, sur son climat, sa culture, ses productions, son administration, & &., accompagnés des détails les plus propres à faire connaître l'état de cette colonie à l'époque du 18 octobre 1789, et d'une nouvelle carte de la totalité de l'isle. Paris : À Philadelphie, 1797. Accessible en ligne : <https://archive.org/details/descriptiontopog00more/page/n5>. Consulté le 30 mai 2019.

SALLES, Vicente. José Veríssimo e a modernidade. *Revista Tucunduba*, No 2, p. 62, 2011. Accessible en ligne: <http://revistaelectronica.ufpa.br/index.php/tucunduba/article/view/206/108>. Consulté le 23 avril 2019.

SANTOS, Marco Pais Neves dos. O luso-tropicalismo enquanto modelo ideológico da gestão colonial português. *Revista Militar*, Lisboa, n. 2549/2550, juin/juil. 2014. Accessible en ligne : <https://www.revistamilitar.pt/artigo/932>. Consulté le 14 mai 2019.

- SCHNEIDER, Aberto Luiz. O Brasil de Sílvio Romero: uma leitura da população brasileira no final do século XIX. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 42, déc. 2011. Accessible en ligne: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/7982>. Consulté le 23 avril 2018.
- SCHNEIDER, Alberto Luiz. Charles Boxer contra Gilberto Freyre: raça e racismo no Império português ou a erudição histórica contra o regime salazarista. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 253-273, juillet-décembre 2013.
- SCHNEIDER, Alberto Luiz. Pensamento social e linguagem n'Os sertões de Euclides da Cunha: entre a ciência europeia e a experiência sertaneja. *Caderno de História da Ciência*, São Paulo, v. 1, p. 1-100, 2014.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira. 1^e éd. So Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo da miscigenação. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, mars 2011. Accessible en ligne : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013&lng=en&nrm=iso. Consulté le 31 mai 2018.
- SILVA, Luiz Geraldo. O avesso da Independência: Pernambuco (1817-1824). In: MALERBA, Jurandir (Org.). A independência brasileira. Novas dimensões. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- SIQUEIRA, Paulo. Le « banzo » du comte de Gobineau. *La Cause freudienne*, Paris, v. 58, n. 3, p. 206-208, 2004, p. 207.
- SKIDMORE, Thomas Elliot. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan./juin. 2013.
- SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. *Agassiz e Gobineau: as ciencias contra o Brasil mestiço*. Dissertation (Maîtrise en Histoire des Sciences et de la Santé) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Rio de Janeiro, 2008.
- SPILLER, Gustav (org.). *Papers on inter-racial problems communicated to the first Universal Races Congress held at the University of London, July 26-29, 1911*. Londres/Boston: P.S. King & Son/The World's Peace Foundation, 1911. Accessible en ligne : <https://archive.org/details/papersoninterrac00univiala>. Consulté de 25 novembre 2018.
- ST. JOHN, Sir Spenser. *Hayti: or The Black Republic*. Londres: Smith, Elder, & Co, 1884.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3 [édition spéciale: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800], p. 735-762, juil. 1997.
- THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales : Europe, XIII^e-XX^e siècles*. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

THOMAS, Erika. L'indépendance du Brésil. Représentations cinématographiques et télévisuelles contemporaines. *América – Cahiers du CRICCAL*, v. 42, n. 2, p. 95-102, 2013. Accessible en ligne : https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_2013_num_42_1_1954. Consulté le 1^{er} mai 2019.

TILLEY, Helen. Racial Science, Geopolitics, and Empires Paradoxes of Power. *Isis – Journal of the History of Science Society*, Chicago, v. 105, n. 4, p. 773–781, dec. 2014. Accessible en ligne : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/679424>. Consulté le 1^{er} juin 2018.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Campanhas das Letras, 1991.

VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo L, parte 1, p. 295-390, 1887. Accessible en ligne : http://biblio.etnolinguistica.org/Verissimo_1887_populacoes. Consulté le 23 avril 2018.

VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. São Paulo: 3 Ed. Companhia Editora Nacional, 1938. Accessible en ligne : <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/82/1/04%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Consulté le 15 juin 2019.

VICENTE, António Pedro. Raison de la défaite de Napoléon au Portugal. *Rives méditerranéennes*, Aix-en-Provence, n. 36, p. 13-26, 2010. Accessible en ligne <https://journals.openedition.org/rives/3881>. Consulté le 4 mai 2019.

VIREY, Julien-Joseph. *L'Histoire naturelle du genre humain*. Paris : Dufart, an IX (1800 ou 1801).

WEHLING, Arno. *Estado, História, memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.