HAL
open science

LA RÉVOLUTION HAÏTIENNE DE 1804 ENTRE LES ÉTUDES POSTCOLONIALES ET LES ÉTUDES DÉCOLONIALES LATINO-AMÉRICAINES

Adler Camilus

To cite this version:

Adler Camilus. LA RÉVOLUTION HAÏTIENNE DE 1804 ENTRE LES ÉTUDES POSTCOLONIALES ET LES ÉTUDES DÉCOLONIALES LATINO-AMÉRICAINES. Revue d'études décoloniales , 2017. hal-01712977

HAL Id: hal-01712977

https://hal.science/hal-01712977

Submitted on 20 Feb 2018

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

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

La Révolution haïtienne de 1804 entre les études postcoloniales et les études décoloniales latino-américaines

Adler Camilus. CLACSO. Université d'État d'Haïti.

Si la Révolution haïtienne de 1804 échappe de plus en plus au silence de l'historiographie occidentale analysé et diagnostiqué par Michel-Rolph Trouillot dans *Silences the past* (Trouillot, 1995), elle fait l'objet de plus en plus de recherches attentives à sa singularité polémique, ses impacts et parfois même la difficulté à la penser conformément à la modernité occidentale (Fischer, 2004). Mais il revient aujourd'hui de s'interroger philosophiquement sur sa place dans la configuration des études critiques de celle-ci. L'objectif de cet article est d'analyser les raisons pour lesquelles les études postcoloniales en font très peu de cas (Kaussen, 2008) et pourquoi les études décoloniales ne peuvent pas en faire un socle épistémique.

Je défendrai la thèse que l'expérience révolutionnaire haïtienne porte en son cœur la critique la plus radicale de la modernité comme récit de soi occidental objectivant son dehors selon un procès d'altérisation qui se déploie avec l'imaginaire colonial de la race et la colonialité. Sa radicalité n'est pas sans conséquence épistémique sur les théories critiques qui la nient ou n'assument pas sa vérité. Cette critique que ces études devraient prendre en charge n'est pas compréhensible si on la sépare de son exigence d'une reconfiguration décoloniale du monde. Celle-ci suppose une *praxis* décoloniale où se jouent l'auto-abolition du sujet colonial, l'émancipation de l'imaginaire colonial du monde moderne et de l'imaginaire social du pouvoir fondant les rapports de domination postcoloniale. La *praxis* décoloniale est le lieu d'un écart disjonctif et ouvert qui porte le « devenir décolonial » du monde.

Je propose une analyse en trois temps traversée par des questions qui méritent un approfondissement ultérieur. Dans un premier moment, j'esquisserai ce que j'appellerais les prolégomènes pour la décolonialité du monde et de soi à venir avant de retenir, dans un deuxième moment, quelques considérations spéculaires sur les études postcoloniales depuis Haïti. Je terminerai par le nom d'Haïti comme lieu d'une épistémè décoloniale à venir.

Prolégomènes pour la décolonialité du monde et de soi à venir

La fidélité stricte au titre de ma communication exige un travail global qu'il est impossible de faire ici. Même si j'ai tenté de le faire ailleurs, il m'a été toujours impossible de le traiter dans tous ses aspects. Vous vous êtes déjà rendu compte qu'il institue le nom d'Haïti entre trois champs théoriques : la pensée postcoloniale (« pensée éclatée – ce qui fait sa force, mais aussi sa faiblesse »[1]), disons les études postcoloniales, la pensée décoloniale et les études latino-américaines que nous pourrions ramener à deux par un forçage arbitraire. Le caractère polyphonique et décentré de chacun de ces champs mérite en réalité un travail spécifique. C'est la raison pour laquelle je ferai de préférence transiter la Révolution de 1804 à travers les

frontières de ces études en considérant uniquement quelques auteurs et en tentant de mettre en évidence les zones d'ombres qui les affectent éventuellement. La critique de la modernité située dans l'expérience coloniale peut être un de leur point commun. Indépendamment de l'effort de Jonathan Israel (Israel, 2005, 2006) pour présenter les Lumières autrement comme si elles portaient en elles-mêmes une autre voie paradigmatique qui peut fonder le discours critique du colonial, une voie dont Spinoza serait la figure héroïque, le problème demeure. C'est donc à partir du dehors, c'est-à-dire à partir de la colonie qu'émerge la déconstruction la plus aboutie de la dualité colonie/métropole, centre/périphérie, espace colonial/espace de la civilité républicaine.

Il y a chaque fois un sujet qui se révèle dans le discours anticolonial du moment de la décolonisation ou qui est constamment présent par des tentatives de résistance. Ce sujet peut se révéler d'un côté sous les traits d'une quête de soi d'avant la conquête de 1492. Cette date doit être considérée comme l'entrée d'un différend d'un genre nouveau dans l'histoire et porte par conséquent le témoignage d'un tort. Mais ce récit de soi avant la configuration de la colonialité du pouvoir ou l'invention de la race comme principe épistémique serait déjà altéré et amputé par les effets causés par l'expérience de servitude. Il devient alors le récit d'une expérience de dislocation de soi. Le soi affecté est l'effet de ce différend qu'incarne l'Autre[2]. Où est alors la scène d'une nouvelle rencontre, d'une « saine rencontre » dirais-je pour répéter F. Fanon ?

D'un autre côté, la configuration de soi prend la forme d'un face à face entre soi et l'autre, entre ancien maître et ancien colonisé, mais rate le devenir-maître de l'ex-colonisé. Celui-ci peut être vérifié dans les rapports de domination institués après les indépendances des anciennes colonies. Cette nouvelle expérience de domination apparaît parfois comme une nouvelle forme de servitude. *La tragédie du Roi Christophe* d'Aimé Césaire et *Le royaume de ce monde* de Carpentier, deux textes fictifs, non moins parlants, en sont l'illustration phénoménale et la plus brutale. *L'ivrogne dans la brousse* (1952) d'Amos Tutuola, même s'il avait été publié en 1952, est un autre exemple de ce devenir-maître. Dans ces trois ouvrages de fiction, la violence se déploie dans une phénoménalité qui n'est pas saisissable sans en faire la généalogie coloniale. Elle trouble la quête de soi et met en cause l'injonction de devenir-autre qui peut se manifester par un « *devenir-autrement-soi-même* ». Dans les deux cas, la colonie apparaît comme le dehors paradigmatique où disparaît la splendeur lumineuse du discours philosophique de la modernité, là où sa part de scandale gommée par J. Habermas devient visible. Une fois cela dit, nous pouvons, nous devons nous demander que faire de l'expérience haïtienne.

Considérations spéculaires sur les études postcoloniales depuis Haïti

Ce qui ferait défaut aux études (postcoloniales ou décoloniales) du fait colonial, c'est l'absence d'une expérience radicale de reconfiguration de soi et du monde que seule la Révolution de 1804 aurait la puissance d'incarner. Cette expérience porte pour moi une exigence de décolonialité à condition d'entendre par *décolonialité* une *praxis* émancipatrice qui engage la sortie de l'imaginaire qui a fondé et structuré les rapports entre les mondes et les peuples ainsi qu'une auto-abolition de soi comme sujet altérisé par l'imaginaire colonial de la race. Ce qui est enjeu dans cette radicalité, au cœur même de l'expérience haïtienne, ne se répète pas dans le moment tardif de libération qui constitue la toile de fond des études postcoloniales, le lieu de leur enracinement.

Il revient à se demander comment faut-il lire le chapitre 7 (« Le Nègre et la reconnaissance ») de *Peau noire, masques blancs* de Fanon, particulièrement la sous-section B intitulée « Le Nègre et Hegel ». Je suis animé par l'intuition que Fanon aurait quelque chose à voir dans l'inattention à Haïti au sein de ces études. Comment faut-il lire un tel condensé sous la plume de Fanon : « Il n'y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Noir. Un jour le Maître Blanc a reconnu *sans lutte* le nègre » (Fanon, 1952, p.176) ? Ou comment analyser aussi celui-ci, si vous voulez : « Historiquement, le nègre, plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté » (Fanon, 1952, p.178) ? S'agit-il d'un silence, d'un oubli ou tout simplement d'un mépris d'une expérience qui n'aurait pas institué et fondé ses promesses ? Ne voyez-vous pas que le « nègre » de Fanon est plus étrange que celui du maître ? C'est éventuellement un signe si Fanon est si important dans les études de la compréhension de la modernité à partir de son dehors et si Hannah Arendt de *L'impérialisme* (*Les origines du totalitarisme*) soit célébrée comme l'ancêtre fondateur des études postcoloniales. Car chez ces auteurs, le nom d'Haïti est oblitéré. Autrement dit, c'est contre l'*Essai sur la Révolution* d'H. Arendt que nous pouvons nous intéresser à Haïti de la même que nous ne pouvons pas lire la Révolution haïtienne sans révéler le caractère infondé du dernier chapitre de *Peau noire, masques blancs* de F. Fanon. Il ne me renvient pas de refaire ici cette double démonstration. Ce ne serait pas non plus un hasard si quelqu'un comme Spivak écrit aussi que « Latin America has *not* participed in decolonization[3] » (Spivak, 1993, p.57) dans *Outside in the teaching machine*.

Pouvons-nous chanter la chanson intitulée *America* de Skah shah de 1982 célébrant la participation « haïtienne » à la bataille de Savannah même si la lutte ne vise pas ici un auto-libération pour fonder sa propre liberté ? La chanson nous fait injonction de ne pas oublier cette lutte et exige une reconnaissance du sujet méprisé.

Je viens d'affirmer que les études postcoloniales font très peu de cas de la Révolution haïtienne. Mais on pourrait même dire qu'elles l'oublient alors que certains auteurs en parlent. Que l'on considère *Sortir de la grande nuit* (2010) de Mbembe (qui consacre quelques lignes à Haïti), *The postcolonial studies reader*[4] des auteurs de *L'empire vous répond* qui republient un extrait de l'article intitulé « le réalisme merveilleux » (1956) de Jacques Stephen Alexis ou de façon plus symptomatique l'ouvrage collectif, avec 33 contributions, intitulé *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures,* on ne voit pas d'exception même si la lecture de Mbembe révèle l'ineffectivité *post*-coloniale de la vérité de la lutte des esclaves.

Un contre-exemple pourrait être tiré de *Les lieux de la culture* de Bhabha. Il affirme qu'il se place « à Saint-Domingue avec les Jacobins noirs plutôt qu'à Paris », mais se placer en Haïti plus qu'à Paris au moment où la modernité triomphe ne devrait-il pas signifier aussi que ce qui se passe dans ce lieu reconfigure la théorie ? Il précise en effet que « Ce qui arrive au signe de la modernité dans ces lieux répressifs comme Saint-Domingue où l'on entend parler du progrès sans jamais ''le voir'', c'est qu'il révèle le moment disjonctif de son énonciation : l'espace qui permet à une contre-modernité postcoloniale d'émerger » (Bhabba, 2007, p.369). Nous voilà parvenir au lieu d'émergence d'une contre modernité postcoloniale sans que cela produise un effet paradigmatique qui élèverait le nom d'Haïti à la vérité qu'elle promet au monde. Si « le postcolonial […] s'intéresse aux conditions de la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre et à la capacité d'initiative et d'action des opprimés (*agency)* dans un contexte de domination hégémonique » (Smouts, 2007, p.33)[5], alors 1804 devrait

être une scène d'interrogation sans cesse renouvelée facilement intégrable dans ce champ d'étude.

J'aimerais prendre le risque d'affirmer hypothétiquement devant vous que le penchant des études postcoloniales pour les textes et les discours est probablement l'une des raisons pour lesquelles elles ratent le nom d'Haïti ou ne parviennent pas à le laisser se déployer au cœur de la théorie. Pour Homi Bhabha « *la construction du sujet colonial dans le discours, et l'exercice du pouvoir colonial à travers le discours* exigent une articulation de formes de différences –raciales et sexuelles »[6], est-ce exact ? Ce penchant aurait été inauguré avec l'*Orientalisme* de Saïd. Toute l'introduction de *Réflexions sur l'exil* d'Edward Saïd tente de réintroduire l'expérience historique contre certaines approches de la littérature (Said, 2008). Cela permet de ne pas couper les œuvres littéraires du vécu et des expériences auxquelles elles renvoient et selon lesquelles nous pouvons les lire et les interroger. « L'expérience historique, et en particulier, l'expérience de la dislocation, de l'exil, de l'émigration et de l'empire » a façonné notre monde. L'expérience de notre monde est celle de l'esclavage, de la colonisation, de l'impérialisme ainsi qu'une dislocation continue. Il me semble que l'analyse de Valerie Kaussen sur Haiti dans *Migrant Revolution*[7] pourrait conforter ce risque. Des auteurs plus catégoriques affirment que ces études « substituent les images ou la représentation à l'agir et aux pratiques »[8].

Le nom d'Haïti comme lieu d'une épistémè décoloniale à venir

J'aimerais retenir trois noms ici en précisant que le titre de cette partie ne signifie pas qu'il se vérifie dans les travaux de ces trois auteurs : Anibal Quijano, Walter Mignolo et Eduardo Grüner.

Anibal Quijano présente, dans son article « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » de 2000 et republié en 2014, « la Révolution haïtienne comme « un cas » exceptionnel « où se produit, dans un même mouvement historique, une révolution nationale, sociale et raciale ». Donc, « une décolonialisation réelle et globale du pouvoir » (Quijano, 2000, p.202). Il la présente ainsi comme une exception au détour d'une parenthèse inattendue dans la formation des États américains. N'est-ce là une expérience qui vient défaire la logique constitutive de la colonialité du pouvoir ? Si Haïti est aussi le nom de « l'existence d'un peuple qui n'est plus », emporté par la violence de la conquête. Au moment où Quijano ouvre la parenthèse, au moment où il révèle la singularité de l'expérience révolutionnaire haïtienne, il ferme la parenthèse de façon arbitraire et inattendue alors qu'elle aurait pu être retenue comme l'assise de la théorie, l'expression d'une *praxis*. Ce cas exceptionnel est en réalité le moment où le dehors de la modernité coloniale vient la déconstruire et ouvrir le site d'autres mondes possibles.

La même année, cette révolution est saisie par W. Mignolo comme une « reconfiguration significative du monde moderne/colonial du système monde » et de « la modernité/ colonialité » (Mignolo, 2000, p.128). Analysée au travers de l'interprétation de Michel-Rolph Trouillot, elle est citée plus d'une dizaine de fois de façon non négligeable. Néanmoins, Mignolo ne parvient pas à y voir la matrice de la décolonialité. Comment expliquer le fait que nos auteurs prennent acte de la reconfiguration de la modernité/la colonialité et de la déconstruction de la colonialité du pouvoir au travers d'une révolution singulière sans se donner la peine d'en dégager les implications théoriques ? Alors, il ne faut pas s'étonner si Haïti ne figure pas dans

la généalogie de la pensée décoloniale fixée par Mignolo dans l'introduction de *Globalization and the decolonial option* (Mignolo, 2010, p.16).

Ce serait éventuellement à Eduardo Grüner qu'il revient d'y avoir été plus attentif au point d'en faire « une méta-révolution méta-moderne », authentique et le site d'une singularité polémique contre l'universel. Elle « révolutionne la Révolution française » et révèle ses limites et contradictions[9] selon lui. C'est dans cette perspective que la Constitution haïtienne de 1805 est interprétée comme une révolution constitutionnelle et philosophique de façon plus radicale. La rencontre polémique entre Haïti et la modernité devient un conflit aporétique porté par « *las Luces negras* » contre l'universel clos (Grüner, 2010).

La réappropriation polémique en 2010 de l'article 14 (« Les Haïtiens seront désormais connus sous le nom générique de Noirs ») de cette Constitution en Amérique latine lors d'un ensemble de manifestations publiques s'inscrit dans cette perspective. Il devient « *Ahora todos somos Negros* »/« *A partir de hoy, todos somos Negros* ». *Las luces negras* sont celles du dehors imaginaire de la modernité. Elles disjoignent les lumières occidentales comme porteuse d'un récit normatif de soi où l'universalité inscrite dans la loi est celle d'un sujet singulier et s'arrête à l'intérieure de ses frontières. Elles mettent en évidence une révolution authentique qui embrasse à la fois la question de la race, la question sociale et celle de la classe. Le conflit entre l'universel et le singulier révèle la fausseté de l'universalisme, son incapacité à devenir concret dans ses prétentions émancipatrices par-delà les frontières impériales et sa tentative manquée d'oblitération de la différence. La Constitution de 1805 défait l'imaginaire colonial qui fabrique le Nègre et la race comme catégorie de configuration et de structuration du monde. E. Grüner l'élève désormais mieux que quiconque à cette dimension depuis l'Argentine[10]. Par les affiches publiques re-territorialisant le monde et qui défont les corps de l'emprise de l'imaginaire de la race, on avait tenté de retrouver le nom d'Haïti en Amérique latine après l'avoir oublié.

Nous appelons à reprendre la proclamation haïtienne et à l'installer dans la rue et dans les débats publics, non seulement pour attirer l'attention sur l'histoire rendue invisible de cette révolution noire de 1804 au milieu des hommages au Bicentenaire créole, mais aussi pour affirmer la puissance disruptive dont l'idée que nous pouvons tous et toutes nous définir comme noirs est chargée, au milieu de l'intolérance croissante dans laquelle nous vivons. Affiches, panneaux, autocollants, tracts, graffitis, avis de publications et tout autre moyen peut participer à étendre cette campagne anonyme et collective dans toute l'Amérique Latine et le reste du monde[11]

Si les études interrogées ici retrouveront un jour en profondeur le nom d'Haïti, ne devraient-elles produire leur propre reconfiguration ? Ne devraient-elles changer de lieu et dégager les potentialités infinies des actions des opprimées ? Changer de lieu signifie faire résonner 1492 et 1804, c'est être attentif à ce qui en enjeu en Haïti en 1791. C'est également faire déployer au cœur de la théorie les *praxis sociales* contre le devenir-maître du post-colonisé. Cela revient à penser la décolonialité comme *praxis* émancipatrice contre la phénoménalité postcoloniale de la domination et de la configuration du monde après l'empire.

Bibliographie

ASHCROFT, Bill, et *al* (2012), *L'Empire vous répond*, trad. de l'anglais par Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux « Sémaphores »,

– (dir) (2006), *The Post-colonial studies reader* [1995] 2e édition, London, Routledge.

BHABHA H. (2007), *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad.de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages.

CHAKRABARTY, D. (2009), *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, .

DUBOIS, L. (2005), *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne* [2004], trad.de l'anglais (USA) par Thomas Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, «Le monde atlantique».

FICK, E. C. (2014), *Haïti , naissance d'une nation : la Révolution de Saint Domingue vue **d**'en bas* [1990], trad. de l'anglais (USA) par Frantz Voltaire, Les Perséides.

FISCHER S. (2004), *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press Durham & London, 2004.

GASTRO-GOMEZ, S. y GROSFOGUEL R. (eds) (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

GRUNER E. (2010), *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos aires, Edhasa.

_____ (2008) « Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution », *Sociedad* (Buenos Aires), vol.4, Buenos Aires, traduit par Agostina Marchi, *Sociedad* (Buenos Aires), Buenos Aires, n°28, 2009. (http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext).

_____ «La "otra" modernidad, La revolución haitiana: una rebelión (también) "filosófica"»,http://fr.scribd.com/doc/116474373/Eduardo-Gruner-La-Otra-Modernidad-Revolucion-Haitiana.

ISRAEL , J. I. (2005)., *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750 (2001)*, trad. de l'anglais par Pauline Hugues et alii, Paris, Editions Amsterdam

_____ (2006) *Enlightenment contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752,* Oxford, Oxford University Press.

JAMES, Cyrille L.R. (1983), *Les Jacobins Noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue,* [1938] trad. de l'anglais par Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes.

KAUSSEN, V. (2008), *Migrant Revolutions. Haitian Literature, Globalization, and U.S Imperialism*, Lixington Books.

LANDER, E. (dir.) (2008), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco,

BOULBINA LUSTE, S. (2015), *L'Afrique et ses fantômes. Ecrire l'Après*, Paris, Présence africaine « La philosophie en toutes lettres ».

LAZARUS, N. (dir.) (2006), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, trad. de l'anglais par Marianne Goulez et *al*. Paris, Éditions Amsterdam.

MBEMBE, A. (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

_____ (2010*), Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

MIGNOLO, D. W, *(*2000), *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking* Princeton, Princeton University Press.

MIGNOLO, D. W. et ESCOBAR, A. (dir.) (2010), *Globalization and the decolonial option*, New York, Routlegde,

OBOE, A. et BASSI, S. (dir.) (2011), *Experiences of Freedom in Postcolonial Litteratures and Cultures*, New York, London Routledge.

QUIJANO, A., (2014) *De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires, CLACSO.

SMOUTS, M-C. (2007) (dir), *La situation postcoloniale*, Paris, Presses de Sciences Po «Références».

SPIVAK, G. C. (1993), *Outside in the teaching machine*, New York, Routledge.

TROUILLOT, R., (1995) *Silencing the past. Power and the production of History*, Beacon Press, Boston.

---

[1] « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembe », *Esprit*, n° 330, décembre 2006, p. 117.

[2] Sur cette question, voir (Achille Mbembe) Seloua Luste Boulbina et Achille Mbembe, « « Penser par éclairs et par la foudre » », *Rue Descartes*, 2014/4 n° 83, p. 97-116, p.103. Sur la différence située par Mbembe entre ses travaux et les études postcoloniales, voir Achille Mbembe, *De la postcolonie, op.cit*, p XI.

[3] Pour une critique, voir Fernando Coronil « Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde» *in* Neil Lazarus (dir), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, trad. de l'anglais par Marianne Goulez et *al.*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 , p 331-357.

[4] Bill Ashroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, (dir), *The Post-colonial studies reader* [1995] 2e edition, Routledge, 2006. Ce livre est constitué de divers extraits d'ouvrages ou d'articles.

[5] Peut-on y parvenir sans penser les conditions matérielles qui empêchent cet Autre de venir à l'être et font de ce Soi une figure de la domination?

[6] Homi Bhabha, *Les lieux de la culture, op.cit,* p. 123. Souligné par nous.

[7] Valerie Kaussen « Postcolonial theories tend to equate liberation with discourse and identity, an approach that reads any twentieth-century political engagement (and especially revolution) as totalizing of discursive indeterminacy. It assumes that the discursive sphere is only place for politics and in the same vein asserts that totalizing discourse is the same as totalitarian politics. It is this critical context, the continuing tradition for the Haitian Revolution can only be approached negatively or not approached at all », *op.cit.*

[8] Jackie Assayag, « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ?,» *in* Marie-Claude Smouts (dir), *La situation postcoloniale*, *op.cit*, p.243 (note de bas de page). On affirme même qu'« effectivement, les *postcolonial studies* s'occupent davantage de discours et de représentations, de systèmes de pensée, de colonisation des corps, certes, mais aussi des entendements, ou des disciplines, telles que certaines comme l'anthropologie ou la philologie se sont développées au XIXe siècle, en pleine expansion coloniale, que de données empiriques ». Laetitia Zecchini, « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? », laviedesidees.fr le 20 janvier 2011. Son article est une critique de Jean-François Bayart. Voir, Jean-François Bayart, « En finir avec les études postcoloniales », *Le Débat*, 2009/2 n° 154, p. 119-140.

[9] Eduardo Grüner « Haití (A forgotten) Philosophical Revolution », *Sociedad* (Buenos Aires) vol.4no.se Buenos Aires, 2008, traduit par Agostina Marchi *Sociedad* (Buenos Aires) , Buenos Aires, n°28, 2009. (http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext)

[10] Adler Camilus, «Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste au cœur de la modernité » Adler Camilus (dir*), Histoire et Pouvoir. L'expérience post-coloniale haïtienne. Hommage à Michel-Rolph Trouillot* à paraître.

[11] Conférence d'Eduardo Grüner (2009) citée par Stéphane Douailler, « Haïti et l'idée d'histoire universelle. Entre révolution et exil » https://www.academia.edu/9345695/Ha%C3%AFti_et_lid%C3%A9e_dhistoire_universelle, pp-9-10.