

État et colonialité en Ayiti. Traduction de la colonialité dans les actions politiques de Jean- Pierre Boyer (1818-1843)

Walner Osna après un premier cycle d'études en sociologie à l'Université d'État d'Haïti, et actuellement étudiant en deuxième année de maîtrise en sociologie à l'Université d'Ottawa. Il est membre de : Collectif de recherche sur les migrations et le racisme (COMIR), Groupe de Recherche et d'Appui au Développement des Collectivités Territoriales (GRAD) et Cercle d'Étude en Littérature Gramscienne (CELG).

Introduction

« Quiconque étudie l'histoire d'Haïti choisit ou la perspective du colonialisme ou celle de la résistance des Indiens et des Africains » (Casimir, 2004 : p. 14).

La révolution ayitienne de 1791-1804 a introduit d'autres cosmologies (Mignolo, 2015) et constitue la mise en question la plus radicale de la Modernité (Camilus, 2017). Il s'agissait d'une révolution antiraciste, anticoloniale, antiesclavagiste et antiplantationnaire qui a mis en déroute en 1803 la plus grande armée de l'époque, l'Armée française. Elle charriait le projet d'une société autre dans laquelle « Tout moun se moun^[1] ». En effet, cette révolution devait accoucher une société avec une forme d'organisation sociale, culturelle, politique et économique dépourvue de traces coloniales. Toutefois, moins de deux décennies après, le régime de Jean-Pierre Boyer (1818-1843) représente un modèle de pouvoir

contraire aux idéaux de la révolution. Ainsi, nous partons de l'idée que les actions politiques du régime de Jean-Pierre Boyer traduisent la colonialité en Ayiti. Nous avons donc considéré trois aspects pour argumenter notre proposition hypothétique : la violence épistémique du régime ainsi que la coercition, et la dépendance historico-structurelle introduite par l'acceptation de l'ordonnance de Charles X.

La violence épistémique sera analysée à partir des « dispositifs légaux ». Par exemple, le Code rural de Boyer nous semble représenter une codification de la reproduction de la racialisation des rapports sociaux. De ce fait, il s'agirait d'un instrument qui exprime la logique coloniale. En ce sens, nous suivons Barthélemy (1989) qui pense que c'est un nouveau code noir adapté et remis à jour et est par essence discriminatoire (Moïse, 1997). Toutefois, le régime allait se confronter à des mouvements de résistance paysans. D'où les mouvements dans la Grand'Ans sous la direction de Goman (1807-1820). D'autres résistances se développaient au niveau du parlement également. La coercition a été l'option gouvernementale pour traquer les résistances attachées aux idéaux de la révolution tout comme cela se faisait dans la colonie contre les captifs qui se révoltaient.

Une autre action du régime allait renforcer la logique coloniale : l'acceptation de l'ordonnance de Charles X le 7 juillet 1825. Boyer a accepté de payer à la France pour qu'elle ait pu reconnaître l'indépendance d'Ayiti. Cet acte a marqué l'introduction de la France après 1804 avec la dette comme nouvel outil de domination coloniale. Le choix de l'acceptation de l'indemnité coloniale, et ses conséquences constituent un affront à la Révolution de 1791-1804, mais c'est l'instauration d'une dépendance historico-structurelle.

Violence épistémique : le régime politique de Boyer

D'abord, nous tenons à présenter brièvement la personnalité Jean Pierre-Boyer pour ensuite analyser la question de la violence épistémique en relation avec son régime. Il est né le 15 février 1776 sur « l'habitation Boyer » à Port-au-Prince. Il était militaire et devenait commandant de la garde présidentielle de Alexandre Pétion. Celui-ci qui avait gouverné Ayiti de 1807 à 1818 a désigné Boyer comme son successeur avant sa mort. Effectivement, le Sénat a élu sous contrainte à l'unanimité Jean-Pierre Boyer président à vie au lendemain de la mort de Pétion, le 29 mars 1818. Sa présidence a duré jusqu'au 13 mars 1843 (Fouchard, 2017). Jean-Pierre Boyer fut le président qui a passé le plus de temps au pouvoir dans

l'histoire politique d'Ayiti. Son régime avait mis en place toute une armature légale du nouvel État pour la plupart encore en vigueur aujourd'hui : code civil, code de procédure civile, code pénal, code rural, code de commerce, etc. Boyer a consolidé les bases du système politique ayitien et a marqué tout le système politique ayitien (Moïse, 1997). Il s'agira d'aborder dans ces lignes la violence épistémique du régime.

La violence épistémique (Castro-Gomez, 2000) traduit ici une situation dans laquelle une culture (savoir) prétend être la seule valable, légitime, crédible, « civilisatrice »... Elle s'impose et réprime, ignore et invisibilise toute autre forme de cultures, de valeurs qui en sont différentes. En fait, « [...] la colonialité du pouvoir inclut la colonialité du savoir comme l'un de ses versants : toutes les connaissances produites par les Noirs et les indigènes furent considérées comme non ou pré-rationnelle, à savoir comme des mythes, de la magie si ce n'est comme de la sorcellerie » (Soto, 2009 : p. 51). Cette violence épistémique peut être également repérée par exemple dans des règles juridiques. Car, l'État^[2] est également producteur de cette violence. En ce sens, dans quelle mesure pourrait-on dire que les actions politiques du régime politique de Boyer traduisent cette forme de violence, un versant de la colonialité ?

Ayiti connaissait encore avec le gouvernement de Boyer des « situations coloniales » (Grosfoguel, 2006). À cet égard, une nouvelle oligarchie s'approprie le contrôle du pouvoir politique et des ressources/richesses du pays et poursuit la logique coloniale sans les anciennes administrations coloniales. Cette oligarchie a été constituée principalement d'anciens « affranchis » (« noirs » et « mulâtres »), anciens propriétaires de terre et « d'esclaves » à Saint-Domingue et de hauts gradés de l'armée. « Les affranchis et leurs descendants perdent leur nationalité française en 1804, mais la France demeure leur mère-patrie. Le type d'Haïtien qu'ils construisent n'inclut pas sur un pied d'égalité les anciens Ibos, Yorubas, Kongos, Mandingues, leurs descendants respectifs » (Casimir, 2009 : p. 126). Donc, l'oligarchie n'avait que l'Occident colonial comme référence principalement l'ancienne métropole, La France. Et « les valeurs coloniales sont représentées par l'attachement à l'origine dite de race et à la grande propriété terrienne comme base pour reconstituer le système des plantations » (Saint-Louis, 2003 : p. 162). Par conséquent, les anciens captifs se sont trouvés dans une situation de discrimination/domination/exploitation dans une logique de racialisation des rapports sociaux imposée par l'oligarchie et l'État voulant rétablir la grande

plantation. C'est dans cette optique que Casimir pense que le code rural de Boyer exprime le projet colonial des anciens affranchis. Et la volonté de l'oligarchie de maintenir la grande plantation traduit une logique de colonialité en voulant ressusciter le Code noir (Casimir, 2009).

Le Code Noir, émis en 1685 par Louis XIV était le cadre légal du système colonial esclavagiste qui régissait les rapports dans les colonies. Il a donné droit de vie et de mort aux maîtres sur les « esclaves^[3] » qui ont été considérés comme des choses, un simple instrument de travail. Il est probablement le premier instrument juridique de racialisation des rapports sociaux dans la Modernité coloniale qui entérine la supériorité du Blanc sur les non-blancs (toutes autres catégories créées par cette modernité comme affranchis, noir, métis ou mulâtre, entre autres). Ce code allait inspirer différents régimes politiques en Ayiti pour l'élaboration des cadres juridiques dont le Code rural de 1826 de Boyer.

Le Code rural, publié par le gouvernement de Boyer en 1826 était un instrument de régulation de rapport social de production dans le monde rural ayitien. Il s'agit d'un dispositif juridique avec 202 articles subdivisé en six lois régissant les rapports de travail agricole dans le milieu rural. En fait, il visait « [...] caporaliser légalement la production agricole par le contrôle militaire des moyens de production et de la main d'œuvre agricole et d'instaurer définitivement à la campagne la domination des propriétaires fonciers, de l'oligarchie terrienne » (Petit-Frère, 1992 : p. 61). Ce Code définit les habitants non-propriétaires du monde rural comme *citoyens^[4] attachés à la terre*. Casimir (2018 : p. 230) a souligné que « le citoyen de profession agricole n'est pas seulement fixé à la terre, il est plutôt condamné à un emprisonnement perpétuel et à domicile ».

Ce Code a créé ce que Fanon (1952) appelle « zone de l'être » et « zone de non-être »^[5], le monde rural et le monde urbain, en Ayiti en établissant une classification sociale raciale (Quijano, 2000). Ce code a imposé un corps armé dans les campagnes, sous le nom de police rurale. Une des fonctions de cette police rurale est la répression du « vagabondage ». Toutes les personnes qui refusaient de se condamner aux plantations des grands propriétaires ou fermiers sont donc considérées comme « vagabondes ». En d'autres termes, les non-propriétaires du monde rural, anciens captifs qui luttèrent contre tout travail plantationnaire, étaient considérés comme tels. Si au temps de la colonie les

captifs qui fuyaient les plantations étaient des marrons, sous le régime de Boyer ils devenaient « vagabonds ». En ce sens, Moïse (1997 : p.71) a écrit, « le code rural, qui résonne comme le code noir, monument juridique de l'esclavage, est discriminatoire dans son principe en ce qu'il crée une catégorie distincte de citoyens et qu'il légifère pour un monde à part, le monde rural [...] ».

Dans la même optique, Blancpain (2003 : p. 147) estime que « le code rural semble également créer une sorte de système de castes dans la société haïtienne en précisant que les enfants des agriculteurs suivront les conditions de leurs parents ». Ce code exprime la continuité historique des relations coloniales de pouvoir. Il reflète le Code noir qui disait que : « les enfants qui naîtront des mariages entre esclaves seront esclaves [...] ». En ce sens, les différents codes ruraux sont des nouveaux codes noirs adaptés et sans cesse remis à jour. Ce code a privé les habitants du « pays en dehors » de liberté. Interdiction de réunion, d'association, de coopérative de production, autant de restrictions mises en place par le Code rural. Ce dernier a non seulement aliéné la liberté des paysans, il leur exigeait soumission et respect envers les propriétaires. Ainsi, Louis Joseph Janvier cité par Casimir (2009 : p. 9) eut à écrire à propos, « Hormis le fouet, c'était l'esclavage ».

De plus, la constitution de 1816 sous laquelle Boyer gouvernait a imposé la religion catholique à la société. Mais, aucun article n'est réservé au vaudou qui constituait l'âme culturelle ayitienne pendant que la religion qui « bénissait » l'esclavage à Saint-Domingue était celle de l'État. La religion catholique est celle de l'État et ce dernier est construit à l'image du régime colonial. Le Code pénal de 1835 considérait la pratique du vaudou comme un crime. Ainsi, les pratiquants du vaudou sont passibles d'emprisonnement et d'amende (Hurbon, 1987). Ces « dispositifs légaux » semblent s'inspirer du Code noir qui impose la religion catholique et interdit toutes autres pratiques religieuses dans la colonie.

Bien que le créole et le vaudou aient été deux acquis gagnés dans la lutte contre les colons blancs (Trouillot, 1977), ceux-ci ainsi que l'esprit collectif du *lakou*^[6] ont été systématiquement atrophiés (Louis-Juste, 2008). Au contraire, « le créole, le vaudou, le plaçage, l'économie de subsistance sont réglementés dans les codes de lois de la république dans la mesure où il s'agit d'établir des méthodes visant à les éliminer » (Casimir, 2001 : p. 226). Ces lois sont imprégnées de discrimination raciale de même que cela se faisait dans l'ancienne colonie.

Dans cette logique de colonialité, l'oligarchie en Ayiti a tout fait pour détruire toutes les traces de culture africaine (Casimir, 2000). Dans toute l'histoire politique du pays seules deux constitutions n'ont pas discriminé le vodou : celle de Dessalines de 1805 et celle de 1987 (Louis-Juste, 2008). On se rappelle les campagnes dites antisuperstitieuses menées contre le vodou,^[7] et le créole n'a été reconnu comme langue officielle en Ayiti qu'avec la constitution de 1987^[8]. Parce que « la colonialité du pouvoir réprime toute production de connaissances, de savoirs, d'imaginaires, de mondes symboliques et d'images du colonisé pour lui en imposer de nouveaux » (Soto, 2009 : p. 50). En effet, le pays semble sortir du colonialisme direct pour passer à la colonialité. Cette forme de violence que nous appelons violence épistémique ou colonialité du savoir n'est pas sans conséquence ; elle implique l'autre versant de la colonialité, la violence physique.

Expression coercitive de la colonialité

La violence épistémique exercée par le régime de Boyer contre la paysannerie ayitienne impliquait également une expression coercitive et ces actions politiques ne se déployaient pas sans résistance. Ainsi, le régime de Boyer, dès le début, devait être confronté à une résistance. Cette dernière avait commencé depuis son prédécesseur Alexandre Pétion, soit en 1807. En effet, la résistance paysanne de la Grand'Anse à laquelle Boyer devait faire face, ne s'opposa pas seulement à la colonialité mais voulut poursuivre le projet de la révolution. Ce mouvement portait le nom de son principal chef de file, Jean Baptiste Perrier, dit Goman (Hector, 2006). Madiou (1988 : p. 8) nous fait savoir que, « après avoir célébré comme d'usage, la fête de l'indépendance, le président ne s'occupa que de l'expédition contre la Grand'Anse ». Le 18 février 1820, Boyer annonça aux propriétaires de la Grand'Anse la remise de leurs terres récupérées par le mouvement paysan (Hector, 2004). Cette annonce montre le souci du régime de mater l'insurrection de la Grand'Anse. Presque toute l'armée avait été mobilisée contre le mouvement (Madiou, 1988). Boyer avait ordonné au général Bazalais, le 2 avril 1818, de prendre le contrôle de la Grand'Anse en déclarant : « ma résolution est que les opérations commencent sur tous les points, le 1^{er} février prochain, et qu'elles continuent sans interruption, sans relâche, sous quelque prétexte que ce puisse être, (soit jusqu'à ce que l'insurrection soit éteinte et qu'il n'en reste aucune trace » (Madiou, 1988 : p. 7).

Le mouvement insurrectionnel a été traqué jusqu'au dernier souffle des rebelles.

Les actions contre ces derniers étaient fermes et dures. L'unique objectif du régime consistait à extirper l'insurrection par tous les moyens (Hector, 2006). Boyer déclara à Jérémie qu'il rétablissait l'ordre dans la Grand' Anse. Ce qui voulait dire que l'armée était sur le point de mater définitivement le mouvement insurrectionnel. Voici un bilan partiel de la répression contre l'insurrection paysanne de la Grand'Anse : 174 prisonniers, 339 capitulés et sept personnes tuées (Madiou, 1988).

La coercition ne se limitait pas au mouvement insurrectionnel. Ainsi, le citoyen Felix Darfour qui exprimait ses opinions sur le régime de Boyer dans une pétition adressée au parlement n'en était pas épargné. En ce sens Péan (2009 : p. 19) a écrit que, « les pratiques coercitives se répandent contre tous les individus qui osent questionner cet État-marron. Un cas notoire est celui de l'Africain Félix Darfour qui fut emprisonné, jugé par un tribunal militaire et fusillé en 1822 [...] pour avoir critiqué la discrimination coloriste de ce gouvernement ». Ces actions politiques s'inscrivent dans l'autoritarisme présidentiel (Moïse, 1997). En outre, le parlement a été lui aussi cible du gouvernement de Boyer.

Certains parlementaires qui osaient se positionner en face du régime étaient victimes de la machine répressive. Dans cette logique autoritaire, « les députés Béranger, St-Laurent et St-Martin sont emprisonnés et exclus du parlement » (Moïse, 1997 : p. 69). Casimir (2018 : p. 429) a expliqué que « [...] cet État borgne se résume à l'Administration publique à laquelle elles [les autorités] octroient le monopole de la force tout en lui conférant la mission d'éliminer ou tout au moins de neutraliser les résistances au projet colonial ». Avec Boyer, il paraît évident que L'État en Ayiti a horreur de la contestation qu'elle considère comme menace (Moïse, 1997). Ces actions traduisent de l'autoritarisme, forme de manifestation de la colonialité du pouvoir (Quijano, 1993).

En somme, nous avons remarqué la volonté politique de l'État de maintenir à tout prix les relations coloniales. Ainsi, nous avons vu que les actions politiques du régime de Boyer traduisent cette volonté de mise en application du projet colonial et d'élimination de toute résistance. Donc, cette logique justifie que « l'État en Haïti (est) soit l'articulation des gouvernements et des oligarchies issus de l'État moderne/colonial, avec le peuple haïtien, un peuple souverain qui se construit lui-même » (Casimir, 2018 : p. 432). Mais, en plus de la violence, le régime de Boyer a posé une action qui a marqué toute l'histoire du pays et a introduit le règne de la dépendance du pays : l'acceptation de l'ordonnance de Charles X.

L'indemnité coloniale : une dépendance historico-structurelle

1803 symbolise une rupture avec le système colonial esclavagiste dans l'histoire d'Ayiti. La révolution ayitienne est « [...] la critique la plus radicale de la modernité [...] » (Camilus, 2017). La relation de servitude et de dépendance envers la métropole a été renversée par les captifs mis en esclavage. Donc, Ayiti devenait un pays autonome, souverain et indépendant. Toutefois, cette indépendance a été très précaire dans le contexte du colonialisme mondial de l'époque. C'est dans cette conjoncture que le régime de Boyer allait compromettre la révolution en acceptant l'ordonnance de Charles X le 7 juillet 1825. Cette dernière a été ratifiée par le Sénat le 11 juillet comme exigé par la France, et le lendemain Boyer annonça au peuple ayitien la « reconnaissance » de l'indépendance tout en maintenant secret le contenu de l'ordonnance (Brière, 2008).

Cette ordonnance est constituée de trois articles. Il faut avant tout souligner que le texte n'a nulle part mentionné le nom d'Ayiti mais parle plutôt de « *la partie française de Saint-Domingue* ». Le premier article exige l'ouverture des ports du pays à toutes les nations avec les mêmes droits de douanes, sauf pour la France ces droits doivent être réduits de moitié. Le deuxième impose une rançon (Perchellet, 2010) de 150 millions de francs. Et le dernier, en conséquence, consacre la « reconnaissance » de l'indépendance. Le régime de Boyer a accepté un tel affront à la révolution. Cet acte constitue un dispositif fondé sur les échanges pour assurer la domination économique de la France sur Ayiti (Gaillard-Pourchette, 2013). En fait, l'objectif était la réinstauration de la domination coloniale française sur Ayiti avec la dette comme nouvel instrument. Car, la dette est l'une des puissantes armes de domination des puissances capitalistes impérialistes (Ziegler, 2005). Donc, « dès le départ, Haïti paye le prix fort, la dette est l'instrument néocolonial pour entretenir l'accès aux multiples ressources naturelles de ce pays » (Perchellet, 2010 : p. 32). Comment payer cette indemnité coloniale (Ernatus, 2009) aux anciens colons de l'ancienne métropole ?

Boyer a pris un ensemble de mesures pour appliquer l'ordonnance. D'abord, il a fait voter une loi, 20 février 1825, déclarant l'indemnité coloniale « dette nationale ». Selon Blancpain (2001), il a pris des mesures internes et externes. La loi du 1 mai 1826, qui est une loi d'application fiscale de celle du 20 février 1825, exige un impôt de 30 millions de gourdes sur 10 ans et détermine ce que chaque contribuable (des communes et des arrondissements) doit donner. Ensuite, le

code rural du 20 mai 1826 faisait des paysans des personnes attachées à la terre et travaillant pour l'État. Toutes les personnes du monde rural non-propriétaires et qui ne sont pas des soldats sont obligées de travailler sinon elles risquent d'être sanctionnées pour « vagabondage ». Toutefois, « cette tentative de régression vers un système de travail fondé sur la coercition se heurta à une forte résistance des paysans qui contribua au développement d'une opposition populaire au régime de Boyer » (Brière, 2008 : p. 187).

Sur le plan externe, le 20 juillet une délégation composée du colonel Frémont, des sénateurs Daumec et Rouanez se rendit en France. Elle avait pour mission de négocier un traité de commerce, conclure un emprunt de 30 millions de francs pour le paiement du premier terme de la rançon et soumettre une lettre à Charles X réclamant une réduction de la rançon. Cette mission aboutissait au traité confirmant le demi-droit en faveur de la France et l'emprunt de 30 millions de francs. Cet emprunt se fait chez les banquiers parisiens Ternaux-Gandolphe et Cie à un taux annuel de 6 % et le montant donné est de 24 millions de francs alors que le remboursement est de 30 millions. Pour compléter les 24 millions, l'État a tiré 5,3 millions du trésor public en 1826 et a payé 0,7 million restant entre 1838 et 1840 (Blancpain, 2001, 2003a). C'est ce qui constitue la double dette (Blancpain, 2003a) dans l'histoire d'Ayiti, le paiement à la fois de l'indemnité coloniale ainsi qu'une dette contractée auprès des banquiers français pour ce paiement. Quels sont les impacts d'une telle mesure sur Ayiti prise moins d'un quart de siècle après son indépendance ?

Si Michel Hector (2004 : p. 12) estime que « le caractère semi-colonial du pays va être renforcé par la politique d'indemnisation des anciens colons pratiquée par Boyer » ; pour Gustia Klara Gaillard-Pourchet (2003 : p. 231), « 1825 marque ainsi le prélude du néo-colonialisme français ». Donc, la dette allait constituer une arme de domination entre les mains des puissances capitalistes impérialistes. La France parvenait à asseoir sa domination coloniale sur le pays nouvellement indépendant à travers la « dette ». C'est une autre forme de manifestation de la colonialité puisque le colonialisme classique ne tenait presque plus. En ce sens, Ziegler (2005 : p. 94) a montré que « l'époque de la domination par la dette fait suite, sans transition, à l'époque coloniale. La violence subtile de la dette s'est substituée à la brutalité visible du pouvoir métropolitain ». Ce choix du régime de Boyer a impliqué la dépendance d'Ayiti envers l'ancienne métropole, la France.

Blancpain (2001 : p. 69) fait un questionnement, à notre avis pertinent, en disant :

« comment payer 4 millions de francs par an, alors que les recettes de l'État ne dépassent pas 12 à 14 millions ? » Mais, Gaillard-Pourchet (2003 : p. 236) apporte, en ce sens, un élément de réponse tout aussi pertinent : « [...] c'est le paysan haïtien, producteur de café, qui, par le biais des taxes douanières, paie la « double dette », c'est-à-dire la dette extérieure et ses annexes ». Les recettes pour le remboursement proviennent de l'exploitation de la force travail de la paysannerie et les taxes imposées par l'État à celle-ci. Donc, cette indemnité coloniale a introduit la dépendance du pays envers les puissances capitalistes coloniales impérialistes et a constitué un frein à tout processus d'amélioration des conditions sociales et économiques dans le pays. Blancpain (2003a) a souligné trois conséquences de cette affaire : trouble dans les relations entre les deux pays, dépréciation de la monnaie locale (la gourde) et entrave au développement d'Ayiti. En effet, « c'est là que resurgit la politique impérialiste de la France qui place le gouvernement haïtien sous dépendance financière, une dépendance qui perdura jusqu'à ce qu'elle fût remplacée par celle des États-Unis en 1915 » (Blancpain, 2003b : p. 224). C'est tout ce processus qui constitue la dépendance historico-structurelle (Quijano, 1999, 2014) du pays. Car, il y a l'oligarchie locale qui associe ses intérêts à ceux de puissances capitalistes coloniales impérialistes pour assurer leur domination/exploitation/discrimination contre toute une classe, les anciens captifs.

Conclusion

Nous avons montré que les actions politiques du régime de Jean-Pierre Boyer traduisent la colonialité en Ayiti. Nous avons considéré trois aspects pour argumenter notre proposition hypothétique. D'une part, la violence épistémique qu'exerce le régime à travers ses Codes/lois. D'autre part, la violence coercitive qu'implique la première a été analysée au sujet de la résistance paysanne de la Grand'Anse et toute autre forme de contestation citoyenne. Enfin, nous avons montré le choix d'accepter l'ordonnance de Charles X, un affront à la Révolution, qui a permis à l'ancienne métropole d'imposer sa suprématie sur le pays.

Avec le Code rural qui semble être un Code noir revu et mis à jour selon le contexte, le régime avait voulu imposer la grande plantation et forcer les paysans à travailler la terre presque dans les mêmes conditions esclavagistes. Ce qui a suscité la résistance de la paysannerie puisque toute logique plantationnaire rappelle à la paysannerie contre-plantationnaire le système colonial esclavagiste contre lequel elle a lutté. Donc, le régime est obligé de mobiliser la machine

répressive contre toute résistance en essayant d'imposer le modèle colonial. Ainsi, l'insurrection paysanne de la Grand'Ans a été traquée avec la dernière rigueur de même qu'une figure citoyenne et des parlementaires qui avaient osé contester le régime ont été victimes de la machine répressive. Ces deux formes de violence, manifestation de la colonialité du pouvoir, allaient être renforcées par la décision d'accepter l'ordonnance de Charles X.

L'acceptation de cette ordonnance donne à l'ancienne métropole l'opportunité de réinstaurer sa domination coloniale sur Ayiti. Cette décision a non seulement permis à la France d'exercer sa suprématie sur Ayiti, mais elle a aussi de graves conséquences sur le développement de la société. Elle a inscrit le pays dans la spirale de la dette qui pérennise sa dépendance envers les puissances, dans un premier temps la France avec cette indemnité coloniale et les États-Unis ensuite avec l'occupation de 1915. Cet acte a occasionné la dépendance historico-structurelle d'Ayiti dans le système-monde moderne capitaliste colonial. En somme, au début du XIXe siècle, avec le régime de Boyer, on a vu un pays qui se libère du système capitaliste colonial esclavagiste par les armes passer à une autre instance de rapport de force, celle d'une colonialité du pouvoir et du savoir.

Bibliographie

Barthelemy, G. (1989). *Le pays en dehors : Essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps.

Blancpain, F. (2001). *Un siècle de relations financières entre Haïti et la France (1825-1922)*. Préface de Jacques de Cauna. Paris : L'Harmattan.

Blancpain, F. (2003a). *La condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*. Paris, KARTHALA.

Blancpain, F. (2003b). L'ordonnance de 1825 et la question de l'indemnité. In Bénot, Y. et Dorigny, M. (dir.) (2003). *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. Aux origines de Haïti*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Brière, J.-F. (2008). *Haïti et la France, 1804-1848 : Le rêve brisé*. Paris : KARTHALA.

Camilus, A. (2017). La révolution haïtienne de 1804 entre les études postcoloniales et les études décoloniales latino-américaines. *Revue d'Études*

Décoloniales,

2, <http://reseaudecolonial.org/2017/10/01/la-revolution-haitienne-de-1804-entre-le-s-etudes-postcoloniales-et-les-etudes-decoloniales-latino-americaines/>.

Casimir, J. (2001). La culture opprimée. Port-au-Prince : Communication Plus.

Casimir, J. (2003). La suppression de la culture africaine dans l'histoire d'Haïti ». *Socio-anthropologie* [En ligne], 8 | 2000, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 13 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/124>

Casimir, J. (2004). Pa Bliye 1804 : Souviens-toi de 1804. Port-au-Prince : Imprimerie Lakay.

Casimir, J. (2009). Haïti et ses élites : l'interminable dialogue de sourds. Port-au-Prince : Éditions de l'Université d'Haïti.

Casimir, J. (2018). Préface de Walter D. Mignolo. Une lecture décoloniale de l'histoire des Haïtiens : Du traité de Ryswick à l'occupation américaine (1697-1915). Port-au-Prince : Communication Plus.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". In Lander, E. (Éd.) (2000). La colonialidad del saber: Eucentrismo y ciencias sociales. Perspectivas lationamericnas. Buenos Aires : CLACSO.

Code rural de Boyer (1826) commenté (1992). Collection « les Grands Documents », Port-au-Prince : Archives Nationales d'Haïti/Deschamps.

Ernatus, C. (2009). L'indemnité coloniale de 1849, logique de solidarité ou logique coloniale ? *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 152, 61-77.

Fanon, F. (1952). Peau noire masque blanc. Paris : Seuil.

Fouchard, J. (2017). Histoire d'Haïti 1804-1990. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps.

Gaillard-Pourchet, G. K. (2003). Aspects politiques et commerciaux de l'indemnisation haïtienne. In Bénot, Y. et Dorigny, M. (dir.) (2003).

Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. Aux origines de Haïti. Paris : Maisonneuve et Larose.

Grosfoguel, R. (2006). Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale. *Multitudes*, n° 26 (3), 51-74.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona: CIDOB Edicions.

Hector, M. (2004). État et Société en Haïti de 1806 à 1843. *Itinéraires CREHSO*, No 1, 06-32.

Hector, M. (2006). Crises et mouvements populaires en Haïti. Port-au-Prince : Presses Nationales d'Haïti.

Hurbon, L. (1987). Comprendre Haïti, Essai sur l'État, la nation, la culture. Port-au-Prince/Paris : Éditions Henry Deschamps et KARTHALA.

Hurbon, L. (2007). La révolution haïtienne : une avancée postcoloniale. *Rue Descartes*, 58 (4), 56-66. doi:10.3917/rdes.058.0056.

Hurbon, L. (2008). Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/336> ; DOI : 10,4000/gradhiva.336

Louis XIV, Roi de France (1680). Le code noir. Édit du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique. In Peytraud. L. (1897). L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 : d'après des documents inédits des archives coloniales. Paris : Hachette, 158-166.

Louis-Juste, J. A. ([2008] 2010). Akawo, Goman, Desalin : Twa lidè disparèt, yon pwojè parèt. DESALINYEN Pòtvwa Desalinyen ak Desalinyèn yo, Ochan pou yon desalinyen liberatè : Jn Anil Louis-Juste. Port-au-Prince : ASID, 28-32.

Louis-Juste, J. A. (2008). Culture, Croyances et Réalités Sociologiques en Haïti.

Port-au-Prince.

Madiou, T. (1988). Histoire d'Haïti (1819-1826). Port-au-Prince : Éditions Henri Descamps.

Madiou, T. (1988). Histoire d'Haïti (1827-1843). Port-au-Prince : Éditions Henri Descamps.

Mignolo, W. D. (2015). Préface de Maeschalk, M. La désobéissance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité, traduit par Jouhari, Y. et Maeschalck, M. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, Coll. Critique sociale et Pensée juridique, No 2.

Moïse, C. (1997). Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti : la faillite des classes dirigeantes. Port-au-Prince : Éditions de l'Université d'État d'Haïti.

Péan, L. (2009). Aux origines de l'État marron en Haïti (1804-1860). Port-au-Prince : Éditions de l'Université d'État d'Haïti.

Perchellet, S. (2010). Entre colonisation, dette et domination : Deux siècles de luttes pour la liberté. Liège/Port-au-Prince : CADTM/PAPDA.

Petit-Frère, R. (1992). Le code rural de Boyer par un professeur d'histoire. In Code rural de Boyer (1826) commenté (1992). Collection « les Grands Documents », Port-au-Prince : Archives Nationales d'Haïti/Descamps, 61-69.

Quijano, A. (1993). Trad. Cohen. J. Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine. Rome : Il Manifesto. <http://www.multitudes.net/Colonialite-du-pouvoir-et/>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of world-systems research, VI, 2, 342-386.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eucentrisme y América Latina. In Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Prólogo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires : CLACSO, 777-832.

Quijano, J. (1999). El fantasma del desarrollo en América Latina. Lima.

Saint-Louis, V. (2003). L'assassinat de Dessalines et les limites de la société

haïtienne face au marché international. In Bénot, Y. et Dorigny, M. (dir.) (2003). Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. Aux origines de Haïti. Paris : Maisonneuve et Larose.

Sala-Molins, L. (1987). Le Code Noir ou le calvaire de Canaan. Paris : Presses Universitaires de France.

Soto, D. M. (2009). Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir, et de l'être. Cahiers des Amériques Latines, vol. 3, No 62, 47-58.

Trouillot, M.-R. (1977). Ti dife boule sou Istwa Ayiti. Delmas : Edisyon KIK.

Ziegler, J. (2005). L'empire de la honte. Paris : Fayard.

^[1] Chaque personne est une personne. Cette expression traduit toute une autre sensibilité au monde, une cosmologie. Pas de domination/exploitation/discrimination d'un groupe social contre un autre.

^[2] « L'administration étatique qui émerge après 1804 rêve d'une société coloniale sous la férule d'une minorité de propriétaires, servie par des *démunis libres*, c'est-à-dire sans aucune option. Hormis celle de vendre leur force de travail dans les conditions déterminées par leurs anciens maîtres. L'État occidental-moderne, colonial, capitaliste et raciste-ne peut subsister sans s'inventer des misérables, sans se créer *des animaux qui rampent sur la terre* (*Genèse 1, 28*) qu'il s'approprie » (Casimir, 2018 : p. 111).

^[3] « L'esclave noir existe juridiquement s'il désobéit, et le corps social veille à cruellement sanctionner cette existence-là. En revanche, il ne mérite pas juridiquement, s'il obéit au bon plaisir du maître ou du corps social en son métier. Le maître est seul juge de l'opportunité de traduire l'obéissance en mérite, de transformer l'esclavage en affranchissement » (Sala-Molins, 1987 : p. 72).

^[4] « Le terme citoyen s'utilise probablement pour rappeler à l'institution étatique sa filiation à la révolution française, car dans la réalité quotidienne, ce citoyen de nouvelle facture n'entretient aucune relation avec la cité encore moins avec la politique. Au contraire, il est défendu à cette engeance de pénétrer en ville, dans

la cité, comme au temps de la colonie » (Casimir, 2018 : p. 228).

^[5] « En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. [...] En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio. [...] Por lo tanto, la opresión que vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a como estas opresiones se viven en la zona del ser » (Grosfoguel, 2011 : p. 99).

^[6] « [...] Le lakou est l'organisation sociale héritée des luttes contre l'esclavagisme à Saint-Domingue. Quand des esclaves marronnaient, ils fondèrent des communautés suivant leurs traditions tribales et les expériences sociales acquises sur les plantations » (Louis-Juste, 2007 : p. 6).

^[7] « Le président Élie Lescot a effectivement donné son feu vert pour la campagne antisuperstitieuse pendant toute l'année 1941 ; il a dû cependant y mettre fin à cause de la tournure qu'elle prenait dans les milieux urbains et surtout les milieux de la bourgeoisie de la capitale qui commençaient à s'affoler devant la généralisation de la campagne. Lescot a tant et si bien donné son accord que des gendarmes ont eu l'autorisation expresse d'accompagner les curés dans la tâche d'éradication immédiate du vodou lors des autodafés et des entrées *manu militari* dans les temples du vodou » (Hurbon, 2008 : p. 15).

^[8] « Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture » (Fanon, 1952 : p. 30).