

FAIA. VOL 5. N°24. 2016

DU CORPS QUI N'EST PAS LE MIEN

CORPS EN SITUATION (POST)COLONIALE DE DOMINATION, PATHOLOGIES COLONIALES ET
ÉMANCIPATION

ADLER CAMILUS

L'objectif de cet article est d'analyser le corps du sujet altéré par l'imaginaire colonial de la race (appelé ici corps-nègre) fondant l'esclavage moderne comme le tombeau où se réfugie le fantôme du maître/colon. Cette idée doit être comprise au sens où ce corps porte le spectre de la *réification du maître-fantôme*. Celle-ci est le signe d'une présence spéculaire non abolie ou non-effacée dans l'imaginaire en tant qu'elle supporte toujours le geste colonial dans sa phénoménalité post-coloniale, c'est-à-dire dans sa reprise ou répétition. Que ce sujet soit visible uniquement comme Nègre (F. Fanon) ou invisible du fait de son être nègre construit et objectivé (R. Ellison) ou assigné à l'invisibilisation selon une logique d'exclusion/inclusion¹, cette phénoménalité demeure le lieu de son enchaînement.

Le colonisé se fait révolutionnaire en dansant sur le cadavre du maître/colon en croyant pouvoir s'en libérer par la force de ses armes. Mais son *devenir-autre*² serait obstrué par le procès de la *réification du maître-fantôme* qui apparaît sous de nouveaux visages inattendus. Cette réification est présente chez le post-colonisé sous la forme d'un mépris de soi : le retournement pathologique de la violence coloniale contre soi³. Elle se manifeste dans le procès de l'identification du maître à la norme et à la Loi de l'universel. Pourtant, « contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre »⁴ écrit Jacques Derrida. Nous la voyons aussi à l'œuvre dans le *devenir-maître* du post-colonisé symbolisé par des rapports de domination et de violence entre frères et sœurs, entre père et fils, en somme entre autochtones engendrant l'autodestruction et l'auto-enchaînement. Cela permet de ne pas « [...] occult[er] l'intensité de "la violence du frère à l'égard du frère" et le statut problématique de la "sœur" et de la "mère" au sein de la fratrie »⁵. Enfin, elle est surdéterminée et omniprésente chez l'ex-colonisateur par son

enfermement dans l'enclos de l'imaginaire colonial de la race. Ce dernier produit une *altérophobie* médiatique au quotidien exhibant les supposées pathologies coloniales du corps altérisé. Cela donne lieu dans le premier cas de figure à tout un ensemble de rituel prenant la forme d'une exorcisation de sa part démoniaque, de la part maudite de soi constituée en dette et culpabilité à *la fois* (*Schuld*) pour le sujet (post)colonial. Dans la seconde configuration, elle nourrit l'idée d'une histoire ponctuée de répétitions contre tout devenir et en dernier lieu, elle renvoie à l'impossibilité d'instituer une scène de rencontre égalitaire par-delà la race entre anciens maîtres et anciens colonisés. En somme, elle phagocyte l'idée d'émancipation.

Que signifie alors une telle idée en situation post-coloniale de domination une fois que *nous*⁶ sommes pris dans l'enveloppe de cette réification renvoyant l'espace de civilité républicaine à sa mémoire coloniale, l'universalité à son envers, la « modernité » à sa « face cachée » selon la configuration coloniale du monde moderne⁷ ainsi que le post-colonisé à la tonalité du passé colonial-esclavagiste qui ne cesse de revenir par son autopoïèse⁸ ? La notion d'autopoïèse doit être comprise ici comme l'effet de la non-symbolisation (supposée) de l'expérience de la domination colonial-esclavagiste, d'où la répétition pathologique de sa violence et de la colonialité. Par conséquent, toute expérience postcoloniale de fondation et de commencement serait phagocytée par celle-ci. Comment alors « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf »⁹ ? En somme, comment faire advenir un sujet neuf après son auto-abolition comme figure de la servitude, qui « en se délivrant de la part servile constitutive de soi et en travaillant pour l'accomplissement de soi en tant que figure singulière de l'universel »¹⁰, porte l'exigence anarchique d'une configuration décoloniale du monde ?

Je propose une analyse en trois temps contre le caractère autopoïétique de la réification du maître-fantôme au nom de l'exigence de l'émancipation nécessitant l'auto-abolition de soi et la déprise de son corps afin d'ouvrir la possibilité d'une scène de rencontre polémique.

La réification du maître-fantôme

L'idée de penser le *corps-nègre* comme le tombeau où se réfugie le fantôme du maître pose la question de l'émancipation (et de son effectivité). Celle-ci est définie comme la sortie

(détachement) de l'imaginaire colonial dont l'entrecroisement avec l'imaginaire social du pouvoir produit les dictatures et des potentats obscènes (une insoutenable détresse humaine) minant ainsi l'expérience postcoloniale de fondation et de commencement tout en engendrant la réification du maître-fantôme. Contre cette dernière qui met en évidence la vitalité de la colonialité, il faut opposer la *décolonialité* comme *praxis* émancipatrice. S'émanciper de cet imaginaire social du pouvoir consiste à laisser ouverte une brèche- anarchique par-delà tout geste institutionnalisant au nom d'un horizon décolonial comme horizon d'agir et de penser.

Plus fondamentalement, Michel-René Hilliard d'Auberteuil¹¹ est l'un de ceux qui donnent l'énoncé de ce corps-nègre en affirmant que « l'intérêt et la sûreté de la colonie veulent que nous accablions la race noire d'un si grand mépris que quiconque en descend jusqu'à la sixième génération soit couvert d'une tâche ineffable »¹². L'exhibition de cette dernière qui est contemporaine de l'invention de la race est un rappel aussi bien qu'un appel adressé à l'ex-colonisé susceptible d'être transformé en auto-flagellation. Elle devient les signes du passé énonçant l'impossibilité à ce que ce passé soit différent du présent contre tout devenir.

Une « tâche ineffable » est ce qui résiste au changement du temps qui vient et à l'agir humain disruptif. Elle résiste parce qu'elle doit dire ce qui est une fois pour toute. C'est la raison pour laquelle, jusqu'à la sixième génération et bien au-delà, le post-colonisé en porterait les signes comme justification de son exclusion de la cité ou son enfermement dans le dehors de la « communauté ». Elle réactive la souffrance mémorielle comme le dépôt d'une plaie non pansée/pensée dans le but de dépouiller le dominé de toute capacité à s'approprier l'histoire, à en avoir le souci pour pouvoir se présenter autrement au monde. Il n'existe pas avant l'invention de la race de « tâche ineffable » qui me révèle aux autres en me déterminant comme un « être-pour-les-autres » et un sujet-pour-la-mort.

La modernité, par sa configuration dans le dehors imaginaire de l'Europe, invente cette tâche et les fantasmagories qui doivent la justifier selon la raison conquérante.

Moreau de Saint-Méry disait dans la même perspective que [contrairement aux Juifs qui peuvent être confondus avec les autres citoyens français,] « nous ne pouvons empêcher que la couleur des affranchis ne rappelle leur origine et ne réveille toujours dans ceux avec lesquels cette origine est commune, l'idée de servitude »¹³. Mon corps doit porter le témoignage d'un

rapport de causalité naturelle entre ma couleur et l'idée de servitude. Cette relation évacue la question du jugement, de la responsabilité et de la condamnation. Elle transforme l'histoire de l'esclavage et celle de la traite négrière en un procès ontologique de l'histoire, c'est-à-dire son propre déploiement interne dont la malédiction biblique aurait été la vérité matricielle une fois que les fatras de l'imaginaire doivent justifier cette histoire conformément au savoir colonial. Au nom de cette « origine commune » qui devient le propre d'une humanité excrémentielle, nous retrouvons chez Moreau de Saint-Méry¹⁴ une saisie ontologique du Nègre où découlent 126 espèces de nègres dans la colonie selon le discours colonial. Le Nègre comme genre produit les nègres comme espèce dans son croisement biologique avec l'autre.

Mon corps porterait la mémoire de sa servitude et la justification de son asservissement. Il devient aux yeux du maître ou de son héritier une nécessité pour le post-colonisé de faire constamment la démonstration de son égale humanité et de son droit à être-là au nom de l'égalité : l'espace de la civilité républicaine. En ce sens, il nourrit la hantise à s'effacer du monde. Le corps-nègre est une présence au monde sans enracinement symbolique vouée à son effacement ou à son enfermement dans l'univers bestial par le geste colonial. Il doit être donc maîtrisé, neutralisé et repoussé vers le dehors.

À partir de ce qui précède, il est facile d'admettre la conclusion tirée de l'analyse croisée de la scène d'interpellation althusserienne et celle de Fanon portée par l'idée de « tiens, un sale Nègre ! » comme « deux figures de l'interpellation » qui s'inscrivent dans deux mécanismes d'assujettissement différents, et engendrent par conséquent deux réactions distinctes de la part des interpellés. Ce croisement effectué par Pierre Macherey que j'ai déjà analysé ailleurs (dans ma thèse), nous met face à l'impossibilité de penser l'émancipation et révèle l'illusion de toute scène de rencontre intersubjective (par-delà le spectre de l'imaginaire colonial de la race) entre les deux corps marqués par l'expérience de la domination coloniale. Le corps du maître est aussi marqué par celle-ci, *mais* il porte les signes d'une élévation en humanité contrairement au corps-nègre *selon* l'imaginaire colonial de la race. Dans quelle mesure serait-il possible de ne pas nous enfermer dans l'enclos colonial de la race si effectivement « il en résulte que, de quelque côté qu'il se tourne, le nègre reste pris dans la nasse que tend sur lui la situation coloniale, qui le condamne à être un sujet surdéterminé, un sujet avec quelque chose en plus (ou en moins), c'est-à-dire un sujet qualifié

: *sa maladie est, peut-on dire, incurable* »¹⁵ ? Que signifie s'émanciper pour nous si notre prétendue maladie est incurable et si les pathologies coloniales nous surdéterminent et nous consomment ?

Impossible entre-deux entre soi et l'autre : le corps-nègre en lambeau

Il semble que la maladie serait incurable si elle annihilait la capacité du sujet post-colonial à s'auto-instituer et à s'auto-fonder comme figure de l'*universel polémique*. La conclusion de Macherey ne nous laisse pas le choix. Elle énonce notre incapacité à avoir un discours non altéré par la voix énonciatrice et interpellatrice qui fabrique le « sale Nègre », à être sujet de langage par-delà les nasses coloniales. Nous serions contraints de nous soumettre à cette injonction comme sujet surdéterminé. Cette maladie n'est rien d'autre que les pathologies coloniales et serait le propre d'un sujet singulier. Mais cette voix interpellatrice n'est-elle pas tout aussi malade en tant qu'elle est celle d'un corps qui prétend être dans la transparence pure de la vérité phénoménale de son être alors que ce corps a été déjà re-travaillé par la mémoire colonial-esclavagiste ? Si elle était auto-interpellatrice, il nous serait plus facile de montrer à quel point elle est aussi structurée par *la colonialité*.

Le corps-du-maître comme corps dit sain qui aurait la puissance du dévoilement de la lumière de l'être n'existe pas dans sa prétention sans son double antithétique et fantomatique : le corps-nègre. Cela nous enferme dans une dualité ontologique qui neutralise toute possibilité d'une scène de rencontre par-delà l'imaginaire colonial de la race en instituant par conséquent un impossible entre-deux entre soi et l'autre. Contre cet impossible entre-deux entre soi et l'autre comme enclos subjectif nourri par la colonialité, l'auto-abolition de soi suppose dans un même mouvement dialectique la déconstruction du corps-nègre et du corps-du-maître.

Il est possible de rencontrer le nom des pathologies coloniales de diverses manières. Après l'incapacité du sujet post-colonial à retrouver l'autre au nom de la ressemblance tout en gardant la race comme grille de distinction sans trahir l'égalité¹⁶ (le XIX^e siècle haïtien porte la mémoire d'un combat pour la reconnaissance dont Anténor Firmin¹⁷ aura été la figure la plus représentative en faisant d'Haïti une démonstration de l'égalité entre les races prouvée par l'élite intellectuelle contre le racisme académique), il ne parvient pas à supporter le poids de la différence. Il ne peut pas porter celle-ci comme *miracle de l'être* et l'affirmation d'une ipséité

positivée. Il cherche ainsi à fonder une subjectivité qui aurait retrouvé son sol de natalité par le détour vers l'Afrique pour dire l'identité du/de Soi) contre l'exubérance mégalomaniacale du maître. L'Afrique devient le lieu mythique du surgissement généalogique de Soi, la scène d'une auto-interpellation et de l'impossible auto-fondation du sujet.

Au XX^e siècle, Jean Price-Mars avait tenté d'élever en *vérité ethno-anthropologique* l'idée selon laquelle par « ses huit dixième », l'identité/ la culture haïtienne/ « l'héritage ancestral » est un « don de l'Afrique »¹⁸. Il avait lancé le mot d'ordre « soyons nous-mêmes le plus complètement possible » (reconnaissance de soi par soi) contre les élites déconnectées et déracinées de la vie sociale haïtienne. La « multitude » devient le sujet de l'effectivité de cet héritage ancestral au prix de son exclusion et de son confinement par une « élite » méprisante, non soucieuse de sa « mission de leadership » et de sa « vocation ». Mais Price-Mars ne peut pas la penser comme sujet politique contre l'ordre social dominant et s'est donné *in fine* comme tâche de penser une sorte d'élite qui vient. Tel fut le moment de la Négritude.

Le sujet post-colonial serait de nouveau le jouet de la réification comme s'il ne pouvait que rater le sol de toute intersubjectivité décoloniale. Il serait alors face à une double perte : perte de soi et perte de l'autre, le propre d'un sujet-flottant-errant qui ne parvient pas à s'auto-fonder comme figure polémique de l'universel. Cette double perte est l'impossible entre-deux entre soi et l'autre et la difficulté à se dessaisir de son corps. Il s'agit aussi d'une impossibilité à re-constituer l'unité symbolique et imaginaire de celui-ci pour qu'il ne soit pas mis en lambeau par l'imaginaire de la race. Par conséquent, un tel sujet risque à tout moment de devenir « esclave de son infériorité »¹⁹ fabriquée par le savoir colonial sans une émancipation effective.

Mon corps n'est pas le mien, il est celui de l'Autre

Comment se désapproprier de son corps qui n'est pas le sien lorsqu'il a été le siège de l'imaginaire colonial portant la signature perverse de ce dernier ? Quelles sont les conditions de possibilités de l'émancipation ? Comment éviter les formes d'auto-asservissement en se libérant de ce qui a été construit pendant des siècles de violence et de prédation comme la part maudite de soi enracinée dans l'histoire biblique *imaginaire* exhibant la malédiction paternelle

de génération en génération de celui qui deviendra le Nègre²⁰ selon les fantasmagories coloniales ?

Mon corps est toujours le site de l'écriture masquée et affichée du savoir colonial. Il n'y a pas d'émancipation possible si le sujet (post)colonial ne se détache ou sort de l'emprise de l'imaginaire de la race, de l'imaginaire social du pouvoir et « s'auto-abolit comme Nègre ». L'« auto-abolition de soi » suppose alors la capacité de se défaire de son corps comme étant celui qui n'est pas le sien, mais celui par lequel son entrée dans une certaine histoire aura été la tentative de son expulsion de l'humanité (la prétention mégalomane du maître). Se défaire de son corps ne consiste pas à le dépigmenter faute de pouvoir s'en donner un autre ni à en avoir honte ou à s'en détourner. Cela revient à l'arracher de l'histoire dans laquelle on veut toujours l'enfermer et à dynamiter tout rapport entre sa configuration épidermique et la phénoménalisation d'une quelconque vérité de l'être. L'auto-abolition est une déprise qui ouvre sans cesse la possibilité du devenir-décolonial.

Mon corps n'est pas le mien ! Il est celui de l'Autre ou du maître comme corps qui m'est impropre, mais qui me détermine, m'objective et m'abolit au près des autres. Il est par conséquent celui que je ne peux pas habiter. Pourtant, il m'habite par l'intermédiaire d'un certain regard, m'approprie, se substitue à ma présence au monde en obstruant mon ouverture au monde. Le sujet colonial est possédé par ce corps pour pouvoir être possédé par le corps de l'Autre. Que signifie être possédé par son corps qui n'est pas le sien pour un tel sujet ? Cela doit être entendu au sens où il porte une vérité contemporaine de l'invention de la race qui ne le révèle pas au monde si ce n'est que comme une bête parlante, mais l'enferme dans un trou existentiel hors du monde. Cela veut dire aussi qu'il le *néantise* et l'*anéantit* aux yeux du maître ou de son héritier. Alors, la différence radicale est visible lorsque l'on affirme ailleurs que « mon corps, au sens fort, n'est pas mien, il n'est pas de moi, il est plutôt nôtre, ce corps collectif et collection de morceaux socialement choisis »²¹. Ce singulier sujet n'a pas de corps qui lui soit propre. Celui qu'il revendique comme Nègre n'est pas le sien de la même manière que celui fabriqué par la race. Il doit abolir les deux pour s'auto-émanciper.

Dans une réinterprétation de la « conscience malheureuse » et de « l'auto-servitude chez Hegel », Judith Butler dans *La Vie psychique du pouvoir*, au moment où elle interprète la « maîtrise et la servitude » par la relation au travail, tente de saisir un rapport d'échange entre le

« maître » et le « valet », « un marché ou un accord » où la ruse et la dissimulation engendrent la complicité du dominé. Ce rapport s'exprime de manière étrange : « en réalité, l'impératif auquel est soumis le valet consiste en la formulation suivante : sois mon corps à ma place, mais ne me dis pas que ce corps que tu es est mon corps »²². Cet impératif exprime une double obligation qui paraît à première vue antithétique : celle de « se substituer » au corps de l'autre²³ dans l'espace colonial et celle de n'être pas son corps aussi bien dans ce même espace qu'ailleurs. Comment lier les deux en même temps et les rendre effectives ? En réalité, ce double impératif témoigne d'un seul et même geste comme modalité de l'accumulation du capital passant par l'appropriation du travail de celui qui est assigné à devenir esclave du maître. Une fois que le travail est accompli, la présence du maître exclut le captif de toute relation à l'objet du travail. Il se substitue alors à l'esclave et celui-ci se confond avec l'objet comme simple instrument et marchandise. Pourtant, l'esclave reconnaît sa signature sur l'objet, mais en perd le bénéfice volé par le maître : « le valet signe, en quelque sorte, pour le maître, en tant que signataire délégué, substitut du maître. Ainsi la signature ne scelle pas la propriété de l'objet par le valet, mais devient le site du redoublement de la propriété et, par conséquent, plante le décor d'une scène de contestation »²⁴. Le prétendu marché ou accord devient la violence singulière instituée par le droit colonial. Il s'inscrit dans l'économie globale de l'entreprise esclavagiste et l'institutionnalisation de la race comme grille d'intelligibilité du monde et fondement de la nouvelle division international du travail²⁵.

Je suis présent dans l'espace colonial et exclus de toute humanité. Entre les deux corps, le maître institue une différence ontologique. La phrase « sois mon corps à ma place, mais ne me dis pas que ce corps que tu es est mon corps » s'inscrit dans cette ontologie. Montesquieu²⁶ en donne la configuration portée par un « corps tout noir » privé d'une « âme, surtout d'une âme bonne ». Si Dieu, « être très sage », est l'auteur de ce corps-monstre, le maître ne peut pas être « chrétien » (un « homme »). Mais l'auteur l'énonce sous une forme (« si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves ») qui ouvre l'espace d'un conflit d'interprétations. Cela énonce une prétention de m'enfermer dans une prétendue ipséité portant la révélation phénoménale de mon identité servile. Il est le signe de la présence fantomale de l'Autre qui rôde autour de moi, m'éclipse et m'objective sans cesse comme la figure archétypale de l'Autre tant que je ne parviens pas à devenir-autre contre la « bête »²⁷ ou

cette figure duelle mi-bête mi-humaine dont j'aurais été incarnation selon l'imaginaire instituant l'esclavage moderne. Le devenir-autre n'énonce pas une contre-ipséité de soi qui doit révéler une contre-vérité de mon être. Il est celui de l'émancipation du sujet à sortir de l'enclos de la race selon une exigence de « l'égalité » comme étant le « seul universel » (Rancière) possible et nécessite par conséquent une contre-écriture de soi que j'appellerais une contre-écriture décoloniale de soi contre toute hantise à habiter l'être ou à l'exhiber et à voir dans l'autre la cause de mon malheur. L'Africain (qui devient une marchandise aux yeux du négrier et du maître) se découvre comme un corps étrange/étranger sur les rives coloniales. Son corps est le site de son entrée dans le monde colonial et de son impossible rapport au monde de l'humain. Il a été altérisé et enfermé dans le dehors imaginaire de l'histoire, du monde et de l'Europe/Occident par sa surdétermination. Il ne peut pas par conséquent séjourner à nouveau au monde tout en habitant ce corps. Mon effort consistait à montrer qu'une déprise de ce corps où les pathologies coloniales viennent se greffer met en jeu la question de l'effectivité de l'émancipation. Celle-ci est à ce prix ! Que ce soit en situation coloniale ou post-coloniale de domination, son inscription au monde a été déterminée par son corps comme proie et cible du pouvoir.

Le sujet post-colonial doit s'auto-abolir pour pouvoir devenir-autre, « devenir autrement soi-même » (Seloua Luste Boulbina) selon les exigences décoloniales d'une reconfiguration du monde sans prétendre retrouver le trésor d'un âge perdu en s'enfermant la dualité ontologique (Soi/Autre). Il doit sortir de la race ainsi que de l'imaginaire social du pouvoir qui engendre son devenir-maître, lequel transforme *le soleil des indépendances* en un jour sans soleil et une insoutenable détresse humaine. Devenir-autre est le contre-point libérateur qui transcende les pièges de la réification du maître-fantôme. Il est le perpétuel site du surgissement d'un « mauvais sujet » (Louis Althusser) contre l'institution d'une « vie sociale méprisante » et les rapports de domination/d'exploitation donnant lieu à l'appropriation du commun. Mais il doit être aussi le geste disruptif qui déconstruit la frontière qui institue les dehors comme espace pour les Autres.

Cités

¹ Cf. Adler Camilus, « La communauté et son dehors » in John Picard Byron (dir) *Production de savoir et construction sociale. L'Ethnologie en Haïti*, Presses de l'Université Laval/Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p.271-286.

² La notion du devenir-autre est employée dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, mais je l'ai développée en mon nom dans ma thèse de doctorat. Je tire ici les conséquences de mon analyse du corps en situation coloniale de domination développée dans cette thèse.

³ La dépigmentation comme tentative de débarrasser un corps de ce qui est présenté comme étant sa corporalité malade justifiant sa laideur, sa difformité et sa monstruosité en est la manifestation la plus banale et la plus spectaculaire /spéculaire.

⁴ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée « Incises », 1996, p.45.

⁵ Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2005.p XI.

⁶ Le « nous » renvoie ici à une expérience commune de domination servile (et coloniale), le fait d'être marqué et affecté par un tort racial spécifique. C'est aussi le sujet massifié inventé par le maître sous le nom d'une appartenance à une race dite inférieure dont la déconstruction doit laisser advenir l'espace d'une intersubjectivité décoloniale. Il n'est pas celui d'une communauté victimaire à laquelle revient le droit de penser les problèmes posés ici.

⁷ Walter Mignolo, *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000. p.249.

⁸ « Du grec auto, soi-même, et poiësis, production, création, l'autopoiëse est la propriété d'un système de se produire lui-même, en permanence et en interaction avec son environnement, et ainsi de maintenir sa structure malgré le changement de composants. » Angèle Kremer-Marietti, «Réflexions sur l'autopoiëse » in *Revue Dogma*, Revue philosophique et des Sciences humaines, Octobre 2012, www.dogma.lu, p 1-6.

⁹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002, p.305.

¹⁰ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p.62

¹¹ Il est l'auteur de *Considération sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris, Grangé, 1776.

¹² Cité par Dantès Bellegarde, *Haïti et ses problèmes*, Montréal, Éditions Valiquette, [1941 ?] L'auteur ne cite pas la référence de l'affirmation d'Auberteuil. Souligné par moi.

¹³ Moreau de Saint-Méry, *Considérations présentées aux vrais amis du repos et du bonheur de la France*, 1791,p. 37Archives Nationales, AD XVIIIc 12, cité par Florence Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1780/1791*, Paris, CNRS éditions « Histoires pour aujourd'hui», 2007, p. 268. Souligné par moi.

¹⁴ Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue...*, tome I, 2^e éd, Paris, Théodore Morgand, 1875, pp. 88-95. Ce point fait l'objet d'une autre réflexion (« Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste

au cœur de la modernité ») qui sera publiée dans les actes d'un colloque international (Mémoire, Histoire et Pouvoir en terres postcoloniales. L'expérience haïtienne) tenu à Paris 8 en hommage à Michel- Rolph Trouillot.

¹⁵ Pierre Machery, « [Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » \(Althusser\) – « Tiens, un nègre! » \(Fanon\) »](http://philolarge.hypotheses.org/1201) <http://philolarge.hypotheses.org/1201>, 15 février 2012. Souligné par moi. *Peau noire, masques blancs* de Fanon justifie-t-il en réalité une telle impasse en tant qu'il inscrirait la parole du « sujet de couleur » (dénomination coloniale) soit dans une acception de l'humanisme en fuyant sa noirceur soit dans la Négritude ?

¹⁶ Pour un approfondissement de la question de la reconnaissance chez Anténor Firmin et Jean Price-Mars, cf. Adler Camilus, « L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti », *Chantiers*, revue des Sciences sociales et humaines de l'Université d'État d'Haïti, vol. I, # 1, octobre 2014, pp. 61-82.

¹⁷ Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, [1885], Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005. Voir sur ce point particulièrement le chapitre XII intitulé « l'évolution intellectuelle de la race noire en Haïti » p.267 sq.

¹⁸ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie* [1928] Montréal, Mémoire d'Encrier « Essai », 2009, p.234.

¹⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p.48.

²⁰ « L'imaginaire chrétien contenait déjà l'image du Noir comme être humain inférieur et descendant de Canaan mais la traite atlantique et l'assimilation entre esclaves et Africains le resémantisa au XVI^e siècle ». Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, pp. 181-190, p. 186.

²¹ Chantal Jacquet, *Le corps*, Paris, PUF, « Philosophe », Paris, 2001, p.193.

²² Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), tr.fr, Paris, Léon Scheer « Non & Non », 2002, p.69

²³ « Le valet semble réduit à un corps instrumental, dont le travail pourvoit aux conditions matérielles de l'existence du maître et dont le produit matériel reflète à la fois la subordination du valet et la domination du maître. » *ibid.*, p. 68.

²⁴ *Ibid.*, p.71.

²⁵ Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina» in Elgardo Lander (dir), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, pp.201-245.

²⁶ Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome I, édition de Robert Déathé, Paris, Classique Garnier, 2011, p.265.

²⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* in *Œuvres complètes*, tome III, Paris, édition Désormeaux, 1976, p. 367.

Bibliographie (documents cités)

— CÉSAIRE, Aimé, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Désormeaux, 1976.

- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- BUTLER, Judith, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad. de l'américain par Brice Mathieussent, Paris, Léon Scheer «Non & Non», 2002.
- DERRIDA, Jacques, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée
- « Incises », 1996.
- FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002.
 - *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- FIRMIN, Anténor, *De L'Égalité des races humaines. Anthropologie positive* (1885), édition présentée par Jean Métellus, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005.
- GAUTHIER, Florence, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1780/1791*, Paris, CNRS éditions « Histoires pour aujourd'hui », 2007.
- JACQUET, Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, «Philosopher », Paris, 2001.
- MBEMBE, Achille, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, 2^e édition, Paris, Karthala, 2005.
 - *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
 - MIGNOLO, Walter, *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- MOREAU (de Saint-Méry), Louis-Élie, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue...*, 1 tome, 2^e éd, Paris, Théodore Morgand, 1875.
- MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, Tome I, édition de Robert Déraillé, Paris, Classique Garnier, 2011.

- PRICE-MARS, Jean, *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2009.
- CAMILUS, Adler, « La communauté et son dehors » in John Picard Byron (dir) *Production de savoir et construction sociale. L'Ethnologie en Haïti*, Presses de l'Université Laval/ Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p.269-283.
- « L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti », *Chantiers*, revue des Sciences sociales et humaines de l'Université d'État d'Haïti, vol. I, # 1, octobre 2014, pp. 61-82.
- MIGNOLO, Walter, «Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, pp. 181-190.
- MACHEREY, Pierre « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – « Tiens, un nègre!» (Fanon) » <http://philolarge.hypotheses.org/1201>, 15 février 2012.
- QUIJANO, Aníbal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina» in Elgardo Lander (dir), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, pp.201-245.