

INTRODUCTION

« *Mon Sujet est Haïti, la République Noire*¹. »
Frederick Douglass

Frederick Douglass, le célèbre militant noir américain du XIX^e siècle et l'un des principaux héros de cet ouvrage, éprouvait pour la patrie de Toussaint Louverture une fascination sans pareille. Tout au long du XIX^e siècle, Haïti, nation noire qui avait acquis son indépendance à la suite d'une révolution sanglante, suscita aux États-Unis toute une palette de sentiments, de l'obsession phobique à l'admiration enthousiaste, et demeura longtemps du reste l'un des sujets de débats et controverses de prédilection des Américains, quelle que soit leur « race² ».

À l'échelle de la nation américaine, la Révolution haïtienne fut indéniablement un événement marquant aux conséquences majeures pour l'histoire des États-Unis, conséquences se répercutant sur toutes les populations – blanche, noire, amérindienne – alors présentes sur le continent américain, car c'est elle qui contraignit Napoléon à se séparer de la Louisiane au profit de la jeune république américaine en 1803, apportant ainsi la première pierre à l'édifice expansionniste de Thomas Jefferson : la construction d'un « Empire de la Liberté³ ». Évidemment, l'existence d'une nation noire libre, formée d'anciens esclaves rebelles, ne fut pas sans conséquence sur le développement de

1. DOUGLASS F., *Lecture on Haiti*, Washington, D.C., The Violet Agents Supply Co., 1893, p. 7. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont celles de l'auteur.

2. L'usage de ce terme dans le présent ouvrage sera discuté plus loin dans cette introduction.

3. « À Paris, l'échec de l'expédition de Saint-Domingue, la mort du général Leclerc [...] et l'approche de la reprise des hostilités avec la Grande-Bretagne obligèrent peu à peu Bonaparte et Talleyrand à réviser leurs plans d'expansion coloniale. [...] [L]e Premier consul se décide à vendre la Louisiane plutôt qu'à la voir tomber aux mains des Anglais », ROSSIGNOL M.-J., *Le ferment nationaliste*, Paris, Belin, 1994, p. 252. Barbé-Marbois avait d'ailleurs clairement lié la cession de la Louisiane aux États-Unis à la Révolution haïtienne et l'échec de la reconquête de Saint-Domingue par Napoléon Bonaparte : « Les événements dont Saint-Domingue fut alors le sanglant théâtre, sont étroitement liés à l'histoire du traité de cession », BARBÉ DE MARBOIS F., *Histoire de la Louisiane et de la cession de cette colonie par la France aux États-Unis de l'Amérique septentrionale ; précédée d'un Discours sur la constitution et le gouvernement des États-Unis*, Paris, Imprimerie de Firmin Didot, 1829, p. 201. Sur les conséquences de la Révolution haïtienne, notamment dans l'aire anglophone, voir l'ouvrage d'Alejandro E. GÓMEZ, *Le spectre de la révolution noire. L'impact de la révolution haïtienne dans le monde atlantique, 1790-1886*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013. Voir aussi WHITE A., *Encountering Revolution : Haiti and the Making of the Early Republic*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 2010.

l'esclavagisme aux États-Unis après 1800 : sans les dissuader d'étendre ce système à de nouveaux États, le succès de la Révolution haïtienne inquiéta les maîtres, et conduisit insensiblement à l'élaboration d'une doctrine pro-esclavagiste comme au durcissement de la législation.

À l'échelle plus restreinte de la communauté noire, cet ouvrage s'appliquera à démontrer que les interactions entre Noirs d'Haïti et Noirs américains – notamment ceux qui, nés libres ou récemment émancipés, vivaient dans les États du Nord – furent nombreuses et complexes. Dès son indépendance en 1804, et encore davantage à partir des années 1820, la première république noire du monde ne laissa en effet pas indifférents les penseurs et militants noirs américains dans le cadre de leur combat pour la libération et l'égalité des droits de leur « race ». Si les échanges entre membres de la « diaspora noire » furent tour à tour culturels, artistiques, humains, religieux, diplomatiques, politiques, ou plus concrètement mercantiles, ils furent aussi inévitablement identitaires. Qu'ils aient perçu Haïti comme un exemple d'émancipation à suivre ou une nouvelle terre promise, qu'ils aient émigré (in)volontairement vers elle ou l'aient quittée plus ou moins à contrecœur pour retourner aux États-Unis, les Noirs américains écrivirent de nombreuses pages d'une histoire commune avec les Haïtiens.

Ce fut notamment le cas de Frederick Douglass. Né esclave en 1817, Douglass devint, après être parvenu à s'échapper puis à racheter sa liberté auprès de son ancien maître, l'un des penseurs et orateurs abolitionnistes noirs les plus influents et respectés de l'Amérique esclavagiste de la première partie du XIX^e siècle, puis un Républicain militant pour l'égalité des droits à la carrière politique exceptionnelle dans l'Amérique ségrégationniste de la seconde partie du XIX^e siècle⁴. La relation Douglass/Haïti commença très tôt dans la vie de l'abolitionniste : dans les années 1840 il défendait déjà le droit qu'avait selon lui la première république noire de rester une nation souveraine et indépendante ; puis après un rendez-vous manqué avec celle-ci en 1861 (Douglass préféra annuler sa visite programmée d'Haïti parce que la guerre de Sécession avait commencé), une visite officielle de l'île pour le compte d'un gouvernement américain aux desseins annexionnistes dix ans plus tard, et deux années passées en tant qu'ambassadeur des États-Unis en Haïti entre 1889 et 1891, il consacra une conférence en 1893 à la nation qui lui confia sa dernière « mission » politique, en le nommant premier commissaire du pavillon haïtien à l'exposition universelle de Chicago. Ce dernier engagement de Douglass auprès de la République Noire, méconnu et pour ainsi dire quasi-absent de l'historiographie sur Frederick Douglass, marqua la fin d'un itinéraire de relations ambiguës et complexes entre l'homme et la petite nation noire, mais témoigna surtout de l'engagement de Douglass dans un mouvement de défense des droits des Noirs américains renouvelé à la fin du XIX^e siècle. Le destin hors du commun de Frederick Douglass fut ainsi intimement lié à la république noire établie sur l'île caribéenne d'Hispaniola⁵. Au-delà du seul Frederick Douglass,

4. Dans notre ouvrage, « la première partie du XIX^e siècle » désigne les années 1800 à 1865 (1865 étant la date de l'abolition de l'esclavage aux États-Unis par le biais de la ratification du 13^e amendement à la Constitution), « la seconde partie du XIX^e siècle » désignant quant à elle la période post-esclavagiste, de 1865 à la fin du siècle.

5. L'île caribéenne sur laquelle coexistent actuellement deux pays, à savoir, sur son tiers ouest, Haïti, et sur les deux autres tiers, à l'est, la République dominicaine, fut désignée par différents noms en français comme en

il apparaît, à la lecture des journaux abolitionnistes, des archives personnelles de Frederick Douglass et d'autres militants Noirs, de la presse écrite du XIX^e siècle, de nombreux discours, pamphlets et ouvrages écrits par des Noirs américains, qu'Haïti, en tant que république noire, tint un rôle prépondérant dans la vie, les activités militantes, l'imaginaire collectif, la pensée de nombreux militants noirs américains, depuis son indépendance en 1804 jusqu'au tournant du XX^e siècle. Mais surtout, il apparaît que la relation entre Haïti et ces Noirs américains n'en est pas restée au stade du fantasme ou de l'idéalisation naïve et abstraite d'un lieu inconnu et lointain. Au contraire, les militants noirs auxquels cet ouvrage est consacré ont très concrètement foulé cette terre, fait l'expérience physique et réelle de ce lieu que beaucoup d'entre eux considéraient comme une « terre promise » ou tout du moins comme un exemple à suivre ou un modèle dont on pouvait fièrement s'inspirer.

C'est pourquoi le présent ouvrage examine la vision particulière d'Haïti comme lieu d'expression et de développement de l'identité noire américaine. Plus précisément, il analyse la genèse du militantisme noir américain, de la pensée diasporique noire, et du nationalisme noir, dont les prémices sont identifiées dans les années 1820, au prisme d'Haïti. Cet ouvrage n'a pas pour objet la simple influence « à distance » d'Haïti sur la communauté noire américaine – ce sujet ayant récemment fait l'objet d'études et ouvrages de qualité, comme nous l'indiquions plus haut –, mais au contraire l'*expérience* haïtienne dans son sens le plus prosaïque; à savoir le fait, pour les abolitionnistes, militants et individus noirs américains libres, de se rendre *physiquement* en Haïti (c'est-à-dire d'y résider quelque temps, d'y émigrer définitivement ou tout simplement de visiter l'île, et non pas simplement de s'y référer de façon théorique ou rhétorique).

En fait, les rapports qu'entretinrent ces Noirs américains avec Haïti tout au long du XIX^e siècle les préparèrent à une quête identitaire d'un nouveau genre. Alors qu'au XVIII^e siècle l'esclavage avait commencé à être sérieusement remis en question et que de plus en plus de Noirs libres étaient apparus au sein de la société américaine, le XIX^e siècle fut pour ces hommes et ces femmes un moment où ils réfléchirent à leur identité. Alors que se posait pour eux la question de savoir ce qu'être un Noir libre aux États-Unis signifiait, Haïti leur renvoyait l'image d'un endroit où être noir, libre, et citoyen était possible. En quelque sorte, Haïti, par sa seule existence, les soutenait, les rassurait même, dans leur quête identitaire, en leur prouvant que des Noirs pouvaient être à la fois libres et citoyens au sein d'une république indépendante. Après 1865, les Noirs américains, désormais libres et citoyens des États-Unis, se détachèrent peu à peu d'Haïti pour embrasser une réflexion plus internationale : il s'agissait alors pour eux d'ouvrir le débat identitaire à l'internationalisme, le panafricanisme, l'anticolonialisme; Haïti n'était plus tout à fait pertinente en tant que figure de proue des peuples noirs opprimés. Nous examinerons ainsi dans quelle mesure cette expérience haïtienne a pu reposer, pour ses acteurs noirs américains, sur une certaine appréhension diasporique de leur communauté.

anglais, depuis sa découverte en 1492 par Christophe Colomb (qui la nomma Hispaniola). Pour simplifier les choses, nous désignerons la totalité de l'île sous le nom d'« Hispaniola », la colonie française sous le nom de « Saint-Domingue », la république noire sous le nom d'« Haïti », et la partie espagnole de l'île indifféremment sous les appellations « République dominicaine » (son nom officiel à partir de 1844) ou « Santo-Domingo ».

Naturellement, les notions de « diaspora noire » et d'« Atlantique noir » sont au cœur de notre problématique. Ces notions ont récemment fait l'objet de nombreuses études, de la part d'historiens, mais aussi de sociologues, d'anthropologues, de philosophes, de théoriciens littéraires ou encore de politistes. Adoptant une approche historique, nous ne nous engagerons pas dans les débats autour de ces notions qui divisent régulièrement nos collègues d'autres disciplines, mais utiliser les concepts de « diaspora noire » et d'« Atlantique noir » au sein d'un ouvrage d'histoire nécessite une définition précise de ceux-ci, alors même qu'ils ont parfois été utilisés d'une manière lâche, et ont fait l'objet de confrontations de perspectives différentes, mais pas nécessairement divergentes.

Il nous faut tout d'abord revenir ici sur le concept d'« Atlantique Noir » – un concept qui a véritablement renouvelé le champ des études américanistes et des études diasporiques au début des années 1990. L'« Atlantique noir », tel que décrit par Paul Gilroy en 1993, s'inscrit dans un contexte scientifique, politique et culturel strictement anglo-saxon. Pour Gilroy, l'histoire de la diaspora noire est liée à une topographie de mouvements, de déplacements et à un réseau de plusieurs sites géographiques, qu'il identifie en Europe, en Amérique du Nord et en Afrique⁶. Les deux apports théoriques principaux de l'œuvre de Gilroy sont d'une part, le fait de penser le souvenir de la violence esclavagiste comme le fondement culturel de la diaspora noire des Amériques, et d'autre part, d'interpréter les expressions culturelles noires (particulièrement la musique) non comme des vestiges de traditions antérieures, mais comme ce qu'il appelle des « contre-cultures de la modernité ». Ainsi le concept de Gilroy s'adosse sur la tension entre un passé recomposé par l'expérience de l'esclavage et un futur axé sur le projet de libération.

L'ouvrage fondateur de Gilroy a donné naissance à une diversité de lectures de « l'Atlantique noir », et il est intéressant de souligner que le concept fait encore débat plus de 20 ans après sa formulation. L'ouvrage collectif *Autour de « L'Atlantique noir » : une polyphonie de perspectives*, paru en 2009, rend justement compte de la diversité et de l'actualité de ces lectures du concept de Gilroy⁷. Il en ressort que depuis quelques années, les chercheurs dans le domaine pluridisciplinaire et transnational des *Black Studies*, que l'on pourrait traduire certes assez maladroitement par « Études noires⁸ », cherchent à faire évoluer la chronologie de l'Atlantique noir, en l'étendant notamment aux diasporas africaines contemporaines (c'est-à-dire aux diasporas dont l'origine n'est plus la traite atlantique), mais aussi son cadre géographique, en déplaçant leur regard vers le Sud de l'Amérique, voire le Pacifique. Cette tendance à replacer la diaspora africaine dans un cadre géographique plus mondial ou plus global est plutôt récente,

6. Voir GILROY P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

7. Voir AGUDELO C., BOIDIN C. et SANSONE L. (dir.), *Autour de « L'Atlantique noir » : une polyphonie de perspectives*, Paris, Éditions de l'IHEAL, 2009.

8. C'est dans les années 1970 après la lutte pour les droits civiques, que le champ d'étude africain-américain se développa dans les universités américaines, où l'on ouvrit des départements d'« Études Noires ». Le premier département de *Black Studies* a été créé en 1968 à l'Université d'État *San Francisco State University*, sous l'égide du sociologue Nathan Hare, qui avait été recruté par l'Université le 1^{er} février 1968, en tant que premier coordonnateur d'un programme d'« Études Noires ». Pour une histoire des *Black Studies*, voir par exemple ROJAS F., *From Black Power to Black Studies: How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2007.

et son illustration la plus aboutie est sans doute l'ouvrage de Patrick Manning paru en 2010, *The African Diaspora: A History through Culture*, qui tend à replacer l'histoire de la diaspora africaine dans un contexte mondial, en insistant sur le caractère dynamique des interactions entre toutes les communautés noires dispersées sur tous les continents, et sur le temps long (du xv^e siècle à nos jours). Manning prolonge en fait l'Atlantique noir jusqu'au continent asiatique, par-delà les océans Pacifique et Indien, étendant ainsi le concept de Gilroy à l'échelle mondiale⁹.

Mais cette tendance à l'extension spatiale et temporelle de l'Atlantique noir de Gilroy ne remet-elle pas en cause ses fondements théoriques? Sans doute faut-il adapter la grille d'analyse proposée par Gilroy en fonction des espaces et des temporalités considérées. Ainsi, le présent ouvrage s'appuie sur la base théorique énoncée par Gilroy en 1993, tout en s'efforçant de démontrer qu'Haïti mérite d'être incluse dans l'Atlantique noir de Gilroy, alors même que ce dernier ne fait que l'évoquer marginalement, non pas comme faisant partie de ce réseau géo-politico-culturel, mais en prenant uniquement en compte son hypothétique influence « à distance » sur la pensée émancipatrice et égalitariste noire américaine. Au contraire, nous pensons que les échanges physiques, dans le cadre de l'émigration noire américaine vers Haïti, ainsi que les échanges commerciaux, et plus tard diplomatiques, en firent un lieu privilégié de contact au cœur de l'Atlantique noir au xix^e siècle. Étant entendu que pour Gilroy, l'étude de la population noire (et pour notre étude, plus spécifiquement noire américaine), ne peut se concevoir que dans le contexte d'une mobilité atlantique, où l'espace atlantique est vu comme un système politique et culturel à part entière, une zone de contact entre les histoires et les cultures, un lieu de collision entre race, culture, nationalité, et ethnicité, nous nous attacherons donc tout particulièrement à inclure Haïti dans cet espace atlantique¹⁰. Il ne s'agit pas ici de dresser une liste exhaustive des contacts entre les Noirs américains et Haïti, mais d'étudier ceux qui semblent être les plus importants, les plus significatifs, donnant lieu à une vraie réflexion au sein de la communauté noire américaine, voire au sein de la nation américaine toute entière.

Ces dernières décennies, notamment depuis Gilroy, l'on peut assister, dans les sciences humaines et sociales, à un recours amplifié à la notion de « diaspora noire ». Comme le signale la sociologue Christine Chivallon, « le recours au terme [diaspora appliqué au monde noir des Amériques] est quasi exponentiel côté anglophone alors qu'il est rare et passé pour être abusif et inapproprié côté francophone¹¹ ». En effet, l'emploi du qualificatif « noir » pour désigner une population par sa couleur de peau n'est pas anodin, surtout dans la sphère francophone, moins encline que la sphère anglophone à « racialiser » la réalité sociale¹². Le terme « diaspora », quant à lui, dans son acception

9. Manning est un spécialiste américain de l'histoire mondiale et de l'histoire globale, fondateur du réseau international d'histoire mondiale *World History Network*. Voir MANNING P., *The African Diaspora: A History through Culture*, New York, Columbia University Press, 2010.

10. Nous utilisons le mot « culture(s) » au sens anthropologique du terme, à savoir, comme l'environnement « secondaire » fabriqué par l'homme.

11. CHIVALLON C., *La Diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éd., 2004, p. 12.

12. Chivallon précise d'ailleurs que la recherche anthropologique en France doit au titre du célèbre ouvrage de Roger BASTIDE, *Les Amériques Noires : Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde* (Paris, Payot,

classique (la notion de diaspora est traditionnellement employée pour désigner la diaspora juive), suggère une unité; or, la diaspora noire désigne une multitude de peuples (africains ou d'origine africaine), de cultures, de langues. Ce qui fait leur unité, c'est, comme le suggèrent Gilroy ou Manning, un héritage commun, celui de l'esclavage, et la quête commune de l'émancipation. La sociologue et politologue Dominique Schnapper affirmait en 2001 que désormais le terme diaspora désignait « toutes les formes de dispersion des populations, jusque-là évoquées par les termes d'expulsés, d'expatriés, d'exilés, de réfugiés, d'immigrés ou de minorités », confortant la légitimité de son emploi pour qualifier les peuples noirs issus de l'esclavage, et qu'« [i]l import[ait], d'autre part, de l'appliquer à toutes les populations dispersées qui maintiennent des liens, quel que soit leur prestige, et pas seulement aux Juifs, Arméniens, Grecs ou Chinois¹³ ». Le sociologue Stéphane Dufoix, constatant d'ailleurs que le mot « diaspora » est devenu dans les années 1990 un « mot à la mode¹⁴ », faisant partie du langage contemporain courant dans les discours universitaire, politique, juridique et journalistique, donne une définition de son usage pour le moins conforme à celle de Schnapper : « "Diaspora" est devenu un terme servant à évoquer à la fois tout phénomène de dispersion à partir d'un lieu; l'organisation d'une communauté ethnique, nationale ou religieuse dans un ou plusieurs pays; une population répartie sur plus d'un territoire; les lieux de la dispersion; tout espace d'échanges non territorial, etc.¹⁵. »

D'après Brent Hayes Edwards, un autre théoricien de la diaspora, l'usage du terme diaspora découle directement de l'intérêt grandissant pour les études sur le panafricanisme et l'internationalisme noir en général, qui ont commencé à se développer selon lui dans les années 1950¹⁶. C'est une communication de l'historien George Shepperson en octobre 1965, « *The African Abroad or the African Diaspora*¹⁷ », qui aurait introduit la notion de diaspora dans le domaine de l'histoire des Noirs¹⁸. Shepperson justifiait son emploi du terme diaspora en signalant que parce que la communauté noire transnationale partageait des éléments communs à la diaspora juive, notamment la dispersion et le déracinement d'une communauté (l'histoire d'un départ forcé et traumatisant), alors elle

1967), cette dénomination qui associe une aire géographique à une caractéristique phénotypique de la population. Voir *ibid.*, p. 13.

13. SCHNAPPER D., « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 17, n° 2 « Débats contemporains », 2001, p. 9-36, p. 9, 31.
14. DUFOIX S., *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éd. Amsterdam, 2011, p. 15.
15. DUFOIX S., *Les diasporas*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 3-4.
16. EDWARDS B. H., « The Uses of Diaspora », *Social Text*, vol. 19, n° 1, printemps 2001, p. 45-73, p. 46.
17. Voir SHEPPERSON G., « The African Abroad or the African Diaspora », in *Emerging themes of African history : proceedings of the International congress of African historians held at University college, Dar es Salaam, [from 26th September to 2nd] October 1965*, T. O. Ranger, Éd. Nairobi : East African publishing House, 1974, p. 152-176.
18. Edwards établit un rapport de cause à effet entre l'apparition du terme diaspora dans les Études Noires et l'institutionnalisation de ces mêmes études au sein des universités américaines dans les années 1970, où l'on créait des Départements de *Black Studies* dans le but déclaré de vouloir étudier l'histoire des Africains-Américains (aux États-Unis et dans le reste du Nouveau Monde) en relation avec l'histoire de tous les autres Africains dispersés dans le monde entier; les *Black Studies* avaient explicitement, dès leur création, un biais diasporique – l'origine commune de cette diaspora étant la traite atlantique. Voir EDWARDS, *op. cit.*, p. 56-57.

pouvait être qualifiée de diaspora¹⁹. Accessoirement, Shepperson prédisait que l'étude de la diaspora africaine deviendrait rapidement un champ d'étude majeur renouvelant le champ des études africaines²⁰. En tout cas, pour Chivallon, « en dépit du phénomène de dispersion, la diaspora [“communautaire” noire] s'affirme bien comme une formation maintenue autour du triptyque “territoire-communauté-mémoire”²¹ ». Gilroy, dans son ouvrage de 1993, avait pensé la diaspora de l'Atlantique noir comme espace de mobilité, de fluidité et d'hybridité, et non pas seulement comme une conscience communautaire. La diaspora noire de Gilroy est donc une diaspora « hybride » ; transnationale.

Nous retiendrons néanmoins le terme « noir » (et non pas « africain ») dans cet ouvrage pour qualifier la diaspora et la communauté dont il va être question. Nous préférons éviter le référent géographique parce qu'il fut souvent rejeté par les Noirs des États-Unis eux-mêmes au XIX^e siècle, mais aussi parce que ce serait faire correspondre cette diaspora au modèle classique envisagé uniquement en termes d'héritages depuis l'Afrique ancestrale, elle-même conçue comme mère-patrie. Le terme « noir », en revanche, suppose un ancrage dans une réalité plus moderne, postérieure à l'Afrique. Parler de diaspora noire au sein de l'Atlantique noir, c'est certes prendre comme base la traite atlantique et l'esclavage, mais aussi et surtout chercher à comprendre et à démontrer l'existence d'une expérience diasporique et d'une pensée diasporique noires, c'est-à-dire examiner sa dimension nationaliste. C'est justement parce que nous souhaitons mettre en avant dans notre étude la dimension nationaliste de la diaspora noire des États-Unis que nous rechignons à l'appeler diaspora « africaine » ou encore « africaine-américaine ». Il nous semble en fait que le qualificatif « afro-américain » ou « africain-américain » se référerait davantage aux populations d'ascendance africaine de l'ensemble des Amériques Nord et Sud, conformément au sens que les anthropologues Sidney Mintz et Richard Price lui confèrent²². En revanche, la dénomination « Noirs américains », nous paraît mieux correspondre à ces mêmes populations nées et vivant aux États-Unis. Notre utilisation de Noirs et Noirs américains est en outre davantage conforme au rejet de l'Afrique exprimé par la majorité des Noirs états-uniens tout au long du XIX^e siècle, comme nous le verrons au cours de notre étude.

Là où notre cadre théorique diffère de celui de Gilroy, c'est justement au sujet du nationalisme noir. L'ouvrage de Gilroy est en effet animé par la volonté de réfuter le discours nationaliste noir. Or nous pensons pour notre part que cette expérience diasporique – multiple, mobile, fluide, interculturelle, hybride – intègre une composante nationaliste, car le nationalisme noir fut pour ses acteurs, au cours du XIX^e siècle, le projet d'une unité durable. En effet, à l'instar de Wilson Jeremiah Moses, nous considérons le nationalisme noir comme un nationalisme racial ; c'est la « race », celle du peuple noir, et non la simple couleur, qui est saisie ici comme principe de lien

19. SHEPPERSON, *op. cit.*, p. 152.

20. *Ibid.*, p. 172-174.

21. CHIVALLON, *La Diaspora noire, op. cit.*, p. 25.

22. MINTZ S. W. et PRICE R., *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992, p. xi.

entre les membres de la nation et qui configure celle-ci²³. De la même façon que Chivallon, nous comprenons que « le nationalisme noir est [...] tout à la fois un outil de résistance à l'oppression, un moyen de restauration d'une dignité reniée, comme il est l'expression d'une volonté plus politique d'autodétermination²⁴ ». Dans la mesure où nous travaillons sur la conscience diasporique de la communauté noire américaine au XIX^e siècle, nous utiliserons les concepts de nationalisme noir, mais aussi et surtout de « nationalité noire », qui anticipèrent le panafricanisme, et dont ils sont complémentaires. Nous devons ici préciser que nombre de Noirs américains libres de la première moitié du XIX^e siècle, observant la république noire d'Haïti, et constatant qu'ils n'étaient pas considérés comme des citoyens sur le sol états-unien, envisageaient de se regrouper en tant que communauté raciale sur quelque territoire, où ils pourraient former une « nationalité noire ». Ce qu'ils nommaient « nationalité noire », et qui n'était pas strictement équivalent à ce que nous connaissons sous le terme « nationalisme noir », était l'idée de regrouper tous les membres de la communauté noire à un endroit bien défini, où ils pourraient vivre en jouissant de tous les droits qui sont naturellement dus aux citoyens d'une nation – et pourquoi pas Haïti.

Alors que nous abordons le sujet du nationalisme noir et de la « nationalité noire », considérant la « race » comme caractéristique commune aux membres de la nation dont il est question, il nous faut nous attarder quelque peu sur le terme de « race » justement, car s'il est une notion qui est controversée dans la sphère francophone, et qui ne l'est pas vraiment de nos jours dans la sphère anglophone, c'est bien la « race ». Pourtant, la façon dont le concept de « race » est apparu aux États-Unis à l'époque moderne, en tant que mécanisme de stratification sociale et comme vecteur d'auto-identification, ne joue pas en la faveur de l'emploi de ce terme de façon neutre (sans connotation péjorative ou raciste) de nos jours.

L'anthropologue et sociologue Audrey Smedley affirme que ni l'idée de race, ni les idéologies qui lui sont communément rattachées n'existaient avant le XVII^e siècle²⁵. Aux États-Unis, il semble que le concept de « race blanche²⁶ » ait fait son apparition à l'ère coloniale, au milieu du XVII^e siècle, alors que les classes dirigeantes (notamment les propriétaires esclavagistes) des colonies pensaient qu'il serait utile de trouver une façon de désolidariser les couches populaires (les populations laborieuses noires et blanches) afin qu'elles n'aient pas l'idée de s'associer pour se révolter contre les plus puissants. Il s'agissait de diviser pour mieux régner en quelque sorte²⁷. Comme l'économie des

23. Voir MOSES W. J., *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*, New York, London, New York Press, 1996.

24. CHIVALLON, *La diaspora noire*, op. cit., p. 168.

25. Voir SMEDLEY A., « "Race" and the Construction of Human Identity », *American Anthropologist*, New Series, vol. 100, n° 3, septembre 1998, p. 690-702, p. 694-695. Voir aussi, du même auteur, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 690.

26. ALLEN T. W., *The Invention of the White Race*, 2 vol., London, New York, Verso, 1994-1997.

27. C'est la thèse d'Edmund SEARS MORGAN dans *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, New York, W. W. Norton & Co., 1975, p. 328 ; l'alliance des grands et petits propriétaires autour de leur origine blanche anglo-saxonne se fit au moment de *Bacon's Rebellion* en Virginie. Voir aussi BERLIN I., *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 26-28.

colonies du Sud, essentiellement à l'époque une économie de plantations, reposait de plus en plus sur un système fondé sur l'exploitation d'une catégorie de la population (à savoir les hommes et femmes les plus démunis), de nombreuses lois firent leur apparition pour garantir l'asservissement permanent des esclaves noirs venus d'Afrique. Dès le milieu du XVII^e siècle, les colonies du Sud se tournèrent vers la main-d'œuvre noire de préférence, parce qu'elle semblait plus adaptée au climat difficile des colonies, et surtout, parce qu'elle était plus abondante et moins coûteuse. Il faut tout de même rappeler que dans les premières décennies de l'ère coloniale²⁸, les Africains avaient plus ou moins le même statut que les Européens (blancs) pauvres – ils avaient souvent le statut d'*indentured servants* (travailleurs engagés), c'est-à-dire qu'ils n'étaient esclaves d'un planteur que pour un nombre d'années limité, établi par contrat. De fait, à partir du milieu du XVII^e siècle et en l'espace d'un demi-siècle, toutes les colonies britanniques d'Amérique du Nord finirent par passer un nombre important de lois restreignant les droits des Africains – des Noirs, mais aussi des mulâtres –, pour des raisons avant tout économiques : l'exploitation de la plantation étant bien plus rentable avec une main-d'œuvre corvéable « gratuitement » et à vie²⁹. La distinction – et par là même la classification – des êtres humains en fonction de leur race, et non plus de leur religion, remplaçant ou suppléant leur distinction en termes de classes sociales, fit que le concept de « race » était ainsi né. À l'instar de la population coloniale américaine, à la fin du XVIII^e siècle, et plus encore, aux États-Unis dans la première moitié du XIX^e siècle, les ethnologues et autres scientifiques s'intéressant à l'Humain officialisèrent, en quelque sorte, ce phénomène, en arguant que l'être humain faisait partie d'une espèce sub-divisible en 3 à 5 races bien distinctes³⁰. Cette distinction en races, s'appuyant sur diverses théories pseudo-scientifiques, telle par exemple la comparaison de la taille des crânes, impliqua alors nécessairement une hiérarchisation de celles-ci, l'une étant plus « pure » que les autres³¹.

Cette origine de la notion de « race » aux États-Unis, directement liée à l'expérience traumatisante et brutale de l'esclavage, n'explique pas la raison pour laquelle le mot « race » a été utilisé en anglais au cours des siècles aussi bien par les Blancs que par les Noirs, pour définir des communautés de personnes ayant pour point commun, entre autres choses, des caractéristiques phénotypiques, et est aujourd'hui toujours présent dans le vocabulaire courant américain, dénué de toute connotation péjorative ou

28. Nous entendons par « ère coloniale » la période de l'histoire des États-Unis allant de la fondation de la première colonie britannique de Jamestown (Virginie) en 1607 jusqu'à la publication de la déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776 dans laquelle figure la première mention d'une nation regroupant toutes les colonies britanniques sous le nom d'États-Unis d'Amérique.

29. En 1662, 21 ans après que le Massachusetts eut légalisé l'institution de l'esclavage, la Virginie fut la première colonie à passer une loi instituant le caractère héréditaire de l'esclavage; le statut d'esclave se passant de mère noire à enfant (c'est le principe de *partus sequitur ventrem*). Voir MOORE W. E., « Slave Law and the Social Structure », *The Journal of Negro History*, vol. 26, n° 2, avril 1941, p. 171-202, p. 185. Voir aussi BERLIN, *Many Thousands Gone*, op. cit., p. 91, 109.

30. Les premières documentations pseudo-scientifiques concernant la classification des êtres humains firent leur apparition au XVIII^e siècle avec des naturalistes tels que Carolus Linnaeus (un botaniste suédois considéré comme l'un des premiers « classificateurs »), le Comte de Buffon, et Johann Blumenbach (un professeur de médecine en Allemagne). Voir notamment SMEDLEY, *Race in North America*, op. cit., p. 163.

31. Voir MORTON S. G., *Crania Americana*, Philadelphie, J. Dobson, 1839.

raciste, alors que le français boude le mot « race ». Le mot « *race* » est en effet employé aux États-Unis pour désigner des gens qui se considèrent comme faisant partie d'une même communauté, comme étant connectés les uns aux autres par le biais d'ancêtres communs ; mais il va de soi que c'est un terme plutôt utilisé par les Noirs pour désigner les autres Noirs, plus souvent que par les autres communautés. Les réalités qui se recoupent sous le mot « *race* » dépendent de la façon dont les gens se considèrent eux-mêmes, mais aussi dont les autres les regardent et les regroupent. Prenons l'exemple justement de la « race noire ». Pendant toute la période de ségrégation aux États-Unis, étaient communément considérés comme appartenant à la race noire les hommes et femmes qui avaient au moins un arrière-grand-parent noir. Dans ce cas précis, l'on ne peut pas dire que la « race noire » corresponde à la « couleur noire ». Prenons un exemple plus proche de nous : l'utilisation du mot « *race* » dans le questionnaire du recensement américain de 2010. La question numéro 6 de ce questionnaire pose très clairement la question de la « race » en tant que facteur d'auto-détermination. En effet, l'agent du recensement doit répondre à la question : « Quelle est la race de cette personne ? », et cocher une case en fonction de la réponse du recensé. Or, alors que l'on s'attendrait à trouver des réponses faisant référence à la couleur de peau, l'on découvre que « *race* » désigne aussi bien la couleur de peau (« blanc », « noir »), que ce que le français classerait dans la catégorie « nationalité » (« Chinois », « Japonais ») ou l'origine géographique (« Asiatique ») – sans parler du fait qu'il est possible de se désigner sous un autre terme de son choix (« une quelconque autre race »)³².

Ainsi, le terme « *race* » recouvre des réalités bien différentes dans la sphère anglophone et dans la sphère francophone. Bien que les « *rac*es » n'existent évidemment pas au sens biologique du terme, nous emploierons cependant ce terme dans son acception américaine, car nous estimons que le concept de « *race* » existe, lui, du simple fait qu'il est utilisé par les sociétés humaines ; la *race* n'a pas de fondement en tant que catégorie biologique, mais nous semble avoir une pertinence en tant que catégorie sociale construite. Aussi « *race* » prend dans cet ouvrage le sens de « communauté ».

Cet ouvrage n'est pas une histoire des idées, mais une histoire des hommes. S'il s'agit pour nous ici d'écrire l'histoire des Noirs américains et de leur rapport à Haïti au XIX^e siècle, nous écrivons en quelque sorte l'histoire des *élites* noires américaines, puisqu'au XIX^e siècle ce sont majoritairement ces élites, c'est-à-dire les militants, abolitionnistes, hommes d'Église noirs américains, en d'autres termes les Noirs américains lettrés, et pour la première partie du XIX^e siècle, principalement des Noirs *libres*, qui ont pu laisser des écrits, des traces de leur vécu et de l'histoire de leur communauté au prisme d'Haïti. Certes, ces hommes ne sont pas représentatifs de la majorité (quantitativement parlant) de leur communauté. Cependant, nous pensons, à l'instar de Frederick Douglass, que leur rôle et donc leur expérience furent primordiaux car leur réussite ou leurs échecs rejaillissaient inévitablement sur l'ensemble de leur communauté : « [D]e tels

32. « Reproduction of the Questions on Hispanic Origin and Race From the 2010 Census », in « Overview of Race and Hispanic Origin: 2010 », U.S. Department of Commerce, Economics and Statistics Administration, U.S. Census Bureau, mars 2011, p. 1.

hommes augmentent la foi de tous dans le potentiel de leur race, et rendent les choses plus faciles pour ceux qui viendront après eux³³. »

L'étude de la communauté noire américaine et de la diaspora noire que nous proposons ici n'est pas l'étude d'un tout homogène. Ainsi, notre travail intègre plusieurs échelles d'analyse, tant spatiales que temporelles, allant du local (nous étudions parfois certains groupes voire simplement certains individus noirs américains dans certaines régions précises des États-Unis ou certaines villes haïtiennes, faisant en quelque sorte des études de cas ciblées) au plus global (nous envisageons notre étude dans le cadre de l'« Atlantique noir »), en passant par le national (les États-Unis dans leur ensemble, Haïti en tant que république noire). Ces jeux d'échelle sont importants, car s'agissant de la communauté noire américaine du XIX^e siècle, une approche uniquement collective conduirait inévitablement à tirer des conclusions quant à des homogénéités apparentes. Au contraire, cet ouvrage entend briser les homogénéités apparentes et offrir une lecture différente du parcours de cette communauté, en étudiant les individus au cœur de l'expérience collective. Comme Bernard Lepetit, nous pensons que « la multiplication contrôlée des échelles de l'observation est susceptible de produire un gain de connaissance » ; les parcours individuels permettent en effet de renverser les perspectives et de comprendre l'histoire de la communauté dans toute sa diversité d'opinions et de points de vue – car la communauté a rarement rendu un avis unique et consensuel sur les sujets sensibles qui ont ponctué sa condition au XIX^e siècle³⁴. Prenons l'exemple plus concret de la question du rapport de la communauté noire américaine à la colonisation et à l'émigration en Haïti, question que nous traiterons dans nos quatre premiers chapitres, et prenons l'un des acteurs de la communauté : Frederick Douglass. Comme nous le verrons, ce dernier changea souvent d'avis au sujet de l'émigration en Haïti. Pourquoi cela n'aurait-il pas été le cas de l'ensemble de sa communauté ? Bien que l'historiographie sur le sujet tende à retenir presque exclusivement l'opposition vocale de la communauté noire américaine aux divers projets de colonisation de la première partie du XIX^e siècle, nous dégagerons, à travers l'étude de parcours individuels comme celui de Frederick Douglass, de Martin Robinson Delany ou de James Theodore Holly, la véritable multiplicité des points de vue, la non-homogénéité de la communauté noire américaine sur ce sujet. « La migration des Noirs aux États-Unis ou dans les Caraïbes a été longtemps négligée ou ignorée par les chercheurs. On a souvent mis en exergue la passivité des

33. DOUGLASS F., *Life and Times of Frederick Douglass*, Radford, Wilder Publications, 2008 (1881), p. 244.

C'est aussi l'avis des historiens qui se sont récemment intéressés à l'histoire des élites noires américaines. Ce « mouvement » fut lancé par Julie Winch dans les années 1990, puis développé davantage dans les années 2000 par Richard S. Newman. Ces derniers ont étudié ces Noirs qui, grâce à leur statut de Noir libre, ont structuré la communication au sein de la communauté, dialogué avec les abolitionnistes blancs, etc. Voir WINCH J., *Philadelphia's Black Elite: Activism, Accommodation, and the Struggle for Autonomy, 1787-1848*, Philadelphia, Temple University Press, 1993 ; NEWMAN R. S., *Freedom's Prophet: Bishop Richard Allen, the AME Church, and the Black Founding Fathers*, New York, New York University Press, 2008 ; voir aussi WINCH J., *A Gentleman of Color: the Life of James Forten*, Oxford, New York, Oxford University press, 2002 ; WINCH J., *The Elite of Our People: Joseph Willson's Sketches of Black Upper-Class Life in Antebellum Philadelphia*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.

34. LEPETIT B., « De l'échelle en histoire », in Jacques REVEL (dir.), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1996, p. 92.

populations face à la migration³⁵. » Nous montrerons que les émigrionnistes noirs étaient au contraire les protagonistes actifs d'un mouvement de déracinement volontaire – « un choix, un acte de protestation » et d'expatriation vers une destination où, pensaient-ils, ils pourraient jouir des droits civils et politiques dont ils étaient privés aux États-Unis³⁶. Nous comprendrons également, en analysant le parcours de James Theodore Holly par exemple, que ces Noirs américains qui militaient en faveur de l'émigration n'avaient pas tous pour unique préoccupation l'amélioration des conditions de vie de leur communauté, mais se sentaient souvent également investis d'une « mission », religieuse et/ou civilisatrice, envers les Noirs haïtiens, et plus généralement envers la diaspora noire. Nous envisagerons donc l'histoire de la communauté dans son rapport à Haïti non comme un parcours linéaire « logique » mais comme un faisceau d'événements composant un tout – une expérience haïtienne protéiforme qui forme un tout cohérent.

C'est d'ailleurs le sentiment que cet aspect de l'histoire de cette communauté avait été négligé par l'historiographie qui a motivé notre recherche des traces de l'expérience haïtienne des Noirs américains au XIX^e siècle. Il nous est rapidement apparu que d'une façon générale, les thématiques liées aux relations États-Unis/Haïti au XIX^e siècle avaient été essentiellement traitées du point de vue des Américains blancs (c'est particulièrement évident pour l'antiesclavagisme, l'abolitionnisme, la colonisation, l'impérialisme et la diplomatie), négligeant ou minimisant le rôle des Noirs américains dans ces questions, ou encore considérant qu'elles faisaient l'objet de consensus au sein de la communauté noire américaine toute entière.

D'une façon générale, l'on peut dire que l'historiographie américaine a été caractérisée par une très forte expression de l'idéologie et de la subjectivité depuis le début du XIX^e siècle, quand les historiens blancs encore non-professionnels écrivaient, glorifiant les Blancs, et excluant, diminuant ou méprisant les Noirs. Lorsque la profession se professionnalisa à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, et que les premiers historiens noirs formés académiquement émergèrent, l'historiographie passa par de nombreuses phases tout aussi empreintes d'idéologie et de subjectivité, qu'elles soient conservatrice, progressive, consensuelle, radicale ou, de nos jours, postmoderne. Ce constat dresse un portrait de la profession qui va à l'encontre de ce qu'elle devrait idéalement être : sans idéologie, et objective. August Meier et Elliott Rudwick, deux historiens spécialistes de l'histoire des Noirs aux États-Unis, abondent dans ce sens, arguant que les historiens, leurs trajectoires intellectuelles personnelles, le milieu social et intellectuel changeant dans lequel ils évoluent, influencent leurs écrits, et renversent leurs interprétations du rôle et de l'expérience des Noirs, les poussant à changer leurs analyses et interprétations³⁷. Les historiens noirs, souvent formés par des académiciens blancs, ne font pas exception – les premiers historiens noirs professionnels ont en effet pour la plupart écrit

35. KEKEH-DIKA A.-A., LE DANTEC-LOWRY H. (dir.), *Formes et écritures du départ, incursions dans les Amériques noires*, Paris, Montréal (Québec), Torino, L'Harmattan, 2000, p. 13.

36. *Ibid.*

37. RUDWICK E. M. et MEIER A., *Black History and the Historical Profession : 1915-1980*, Urbana, Chicago, University of Illinois press, 1986, p. 239.

une histoire héroïque de leur communauté, fondée néanmoins sur un dépouillement systématique et minutieux de sources officielles – de sorte que pour William Wright, l'histoire des Noirs américains est fortement « romantisée » (« *romanticized* »)³⁸.

Si des sujets comme l'esclavage et l'expérience des esclaves, l'antiesclavagisme, l'abolitionnisme, l'émancipation, Abraham Lincoln et son rapport aux Noirs américains et à l'esclavage, la Reconstruction et ses effets sur la communauté noire américaine, la ségrégation et la lutte pour les droits civiques, le nationalisme noir et le panafricanisme, la colonisation, l'importance des Églises et de la presse pour les Noirs, sont des sujets appartenant au XIX^e siècle qui ont été abondamment étudiés, il en est qui ont été négligés : l'émigration *volontaire* de milliers de Noirs américains au XIX^e siècle, d'une part, et le rapport des Noirs américains à la république noire d'Haïti d'autre part³⁹. Pourquoi la bibliographie sur ces sujets est-elle tellement restreinte ? Un élément de réponse est peut-être l'aspect « atlantique » de ce pan de l'histoire noire américaine, face au cloisonnement classique presque exclusivement *national* de l'écriture de l'histoire aux États-Unis.

Concernant l'émigration volontaire, l'historiographie est quasi inexistante. La plupart des historiens se sont intéressés essentiellement à l'histoire de ces Noirs américains qui rejetaient l'émigration et avaient décidé de rester aux États-Unis pour obtenir l'égalité des droits et la citoyenneté sur place. Cela est parfaitement compréhensible pour les premières générations d'historiens, qui écrivaient jusqu'au début des années 1970 une histoire clairement militante. Malgré tout, l'on peut s'étonner que les historiens de la génération qui émergea après la lutte pour les droits civiques (après 1970) ne s'y soient pas attelés, car c'est un mouvement qui a survécu tout au long du XIX^e siècle. Or, les historiens qui se sont intéressés au phénomène de migration volontaire et choisie des Noirs se sont presque exclusivement focalisés sur le départ des Noirs américains du Sud des États-Unis (particulièrement vers les États du Nord) après la période de Reconstruction, au sein du mouvement que l'on a nommé *Great Migration*⁴⁰. Quant au phénomène plus spécifique de migration de Noirs entre les États-Unis et les Caraïbes, il a été essentiellement étudié dans le sens Caraïbes/États-Unis, et non dans le sens États-

38. WRIGHT W. D., *Critical Reflections on Black History*, Westport, Praeger, 2002, p. VIII.

39. Malgré la proximité géographique entre les États-Unis et Haïti, et en dépit de la proximité temporelle entre leurs révolutions respectives, peu de recherches ont été menées par les Américains sur les relations entre les deux nations au XIX^e siècle. L'étude la plus exhaustive de ces relations entre les États-Unis et Haïti est sans conteste celle de Rayford W. LOGAN, *The Diplomatic Relations of the United States with Haiti 1776-1891* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1941). Logan y pose les bases de l'histoire dite atlantique mais aussi post-coloniale de la période des révolutions en soulignant les interactions entre les nombreux pouvoirs (notamment la France et la Grande-Bretagne, mais aussi l'Espagne) en place à cette période autour d'Haïti (et de la République dominicaine). La grande force et originalité de son étude est qu'elle se fonde sur une lecture exhaustive des archives diplomatiques françaises, ainsi que d'autres sources en français dont des sources secondaires et des journaux, mais aussi des sources diplomatiques américaines, des archives gouvernementales haïtiennes, et des documents privés trouvés en Haïti.

40. Voir par exemple : PAINTER N. I., *Exodusters: Black Migration to Kansas after Reconstruction*, New York, Alfred A. Knopf, 1977 ; GROSSMAN J. R., *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1989 ; LEMANN N., *Promised Land: Great Black Migration and How it Changed America*, London, McMillan, 1991.

Unis/Caraïbes, et surtout sur le xx^e siècle⁴¹. Le présent ouvrage a ainsi pour ambition de combler l'actuel vide historiographique concernant l'étude des migrations volontaires des Noirs américains vers Haïti dans la première partie du xix^e siècle.

Pour la question du rapport des Américains à Haïti, autant la peur d'Haïti, palpable du côté des Blancs (surtout sudistes) a été examinée et analysée, autant l'admiration, l'attirance, l'intérêt des Noirs pour cette république de couleur n'a pas suscité beaucoup d'intérêt de la part des historiens. Pourtant nombreux furent les discours, articles, pamphlets, ouvrages même – louant ou méprisant Haïti ou tout du moins s'y intéressant d'une façon ou d'une autre, glorifiant ses héros tel Toussaint Louverture⁴² –, écrits et déclamés par les élites, blanches et noires, du xix^e siècle. Autant de matériaux qui font que nous avons cherché à connaître la nature réelle de ces relations entre Noirs et République Noire tout au long de ce siècle. A-t-elle servi de modèle? Si oui, dans quelle mesure? A-t-on envisagé de s'y rendre? Pour quelles raisons? Dans quelles perspectives? À quel titre?

Les relations Noirs américains/Haïti n'ont fait à ce jour l'objet que d'un seul ouvrage majeur, et sont également traitées partiellement dans certains chapitres d'un ouvrage daté des années 1970. Ce dernier, *The Search for a Black Nationality: Black Emigration and Colonization, 1787-1863*, de Floyd J. Miller, se focalise, comme son titre l'indique, uniquement sur un aspect de cette relation, à savoir l'émigration et la colonisation des Noirs américains vers Haïti, ou plutôt sur le rôle de ces mouvements dans l'émergence du nationalisme noir⁴³. Les quelques chapitres consacrés à Haïti traitent étonnamment peu de la place d'Haïti dans la conceptualisation et la montée du nationalisme noir au sein de la communauté noire américaine, mais donnent quelques pistes d'analyse de l'émigration en Haïti dans la première moitié du xix^e siècle. L'ouvrage de Chris Dixon, *African America and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, publié en 2000, pourrait être une sorte d'étude plus complète de l'émigration en Haïti dans son rapport au nationalisme noir, qui émanerait des pistes proposées par Miller 25 ans plus tôt⁴⁴. Malheureusement, comme Miller, Dixon achève son étude avec la guerre de Sécession, bien que le sous-titre de son ouvrage suggère une étude des contacts entre Noirs américains et Haïti sur toute la durée du xix^e siècle. Aux côtés de ces deux ouvrages majeurs, l'on peut trouver quelques études traitant à la marge de la relation Noirs américains/Haïti, mais toujours sur les points bien spécifiques que sont l'émigration des Noirs américains en Haïti et l'influence « à distance » d'Haïti sur les mouvements abolitionnistes ou sur l'émergence du nationalisme noir dans la première partie du xix^e siècle⁴⁵. En bref, aucun ouvrage ne fut consacré jusqu'ici

41. Voir par exemple : DESSENS N., *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences*, Gainesville, University Press of Florida, 2007.

42. Parfois orthographié « L'Ouverture ».

43. MILLER F., *The Search for a Black Nationality: Black Emigration and Colonization, 1787-1863*, Urbana, University of Illinois Press, 1975.

44. DIXON C., *African Americans and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Westport, Greenwood Press, 2000.

45. L'ouvrage récent de Sara FANNING examine le mouvement d'émigration volontaire en Haïti dans les années 1820 (*Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement*, New York, London, New York University Press, 2015).

aux contacts physiques entre Noirs américains et Haïti sur l'ensemble du XIX^e siècle. Pourtant, ces contacts furent plus riches qu'il n'y paraît après la guerre de Sécession et la Reconstruction, et jusqu'au tournant du siècle – contacts dont l'acteur principal, après la guerre de Sécession, fut sans aucun doute Frederick Douglass ; or, cet aspect de la vie politique de Frederick Douglass après l'émancipation reste très méconnu. Ce vide historiographique, comme un rendez-vous manqué entre les historiens et l'histoire « atlantique » des Noirs américains, est à l'origine du présent ouvrage, qui a par conséquent pour objet principal d'examiner la relation fluctuante, non-homogène, rarement consensuelle, mais toujours passionnée, qu'entretenaient les Noirs américains avec la petite nation insulaire tout au long du XIX^e siècle. Tantôt modèle à suivre, idéal à atteindre, parfois défendue contre les critiques et préjugés des Blancs, ou encore critiquée mais rarement méprisée, Haïti fut pour les militants noirs l'un des fils conducteurs de la construction de leur communauté, et au-delà, de la construction d'une certaine conception nationaliste et diasporique de la communauté noire américaine. Parce qu'elle était une république, et donc un modèle de gouvernement civilisé acceptable, parce que ses citoyens étaient nécessairement noirs – *dixit* ses nombreuses constitutions successives –, Haïti fut source d'attraction pour les militants noirs américains du XIX^e siècle. Idéalement située au cœur des Amériques, contrairement aux deux autres républiques noires (le Libéria et l'Éthiopie) situées en Afrique, un continent qui restait associé dans l'imaginaire collectif américain blanc (et par capillarité, dans l'imaginaire collectif noir, nécessairement influencé par les codes et valeurs de la société blanche dans laquelle les Noirs américains évoluaient) à la barbarie, la sauvagerie, et en tout état de cause, l'absence de civilisation, Haïti jouit auprès des Noirs américains d'un certain prestige tout au long du XIX^e siècle.

Dans la première partie du XIX^e siècle, de l'indépendance d'Haïti à la guerre de Sécession, la République Noire représentait surtout, pour les Noirs américains (ceux qui étaient libres et éduqués), un endroit où une citoyenneté réelle et complète était accessible. Haïti était essentiellement vue et expérimentée concrètement comme un refuge, aux moments où les Noirs désespéraient d'obtenir des droits sur le territoire américain (chapitre I). Ainsi, alors même que le mouvement antiesclavagiste entamait sa radicalisation et se transformait en mouvement abolitionniste radical et immédiatiste, Haïti incarnait le lieu idéal – et idéalisé – vers lequel convergeaient les idéaux diasporiques, séparatistes et nationalistes de certains activistes noirs ; le lieu où l'on pouvait implanter la « nationalité noire », et de là, poursuivre le combat pour l'émancipation et l'égalité de tous les Noirs du monde – ce qui lui conférait dans une certaine mesure un statut de « terre promise » pour la diaspora noire (chapitre II). Tout en s'opposant fermement aux projets colonisationnistes de l'*American Colonization Society*, une société philanthropique qui se faisait fort de « renvoyer » les Noirs libres nord-américains vers une Afrique que l'on voulait les voir peupler et « civiliser », les défenseurs d'une émigration choisie en Haïti voyaient en elle une alternative acceptable permettant aux Noirs de jouir des droits qui leur étaient refusés aux États-Unis, et qu'ils ne voulaient pas acquérir si cela signifiait émigrer en Afrique. Par deux fois des milliers de Noirs tentèrent l'expérience haïtienne, par deux fois ces expériences se soldèrent par un relatif échec. Néanmoins ces

expériences plus ou moins heureuses, et les débats qui les entourèrent, furent le terreau fertile des réflexions identitaires noires américaines (chapitre III).

Avec la guerre de Sécession s'ouvre une nouvelle page de l'histoire des Noirs américains et d'Haïti. Suite à la reconnaissance de la petite république noire par le gouvernement d'Abraham Lincoln en 1862, puis l'émancipation des Noirs états-uniens l'année suivante, la relation entre Haïti et ces derniers prit une nouvelle dimension. Même si les années 1862-1863 virent la concrétisation du projet lincolnien de colonisation des Noirs américains sur l'Île à Vaches en Haïti (chapitre IV), l'espoir suscité par l'émancipation éloigna un temps les militants noirs américains de la Perle des Caraïbes. Après avoir obtenu l'abolition de l'esclavage, ces derniers cherchèrent à redonner un sens à leur combat, en recentrant leurs priorités sur l'obtention d'une citoyenneté pleine et entière aux États-Unis et sur leur représentation politique à tous les niveaux. La Reconstruction de la nation américaine (de 1865 à 1877) vit en effet l'arrivée « au pouvoir » de quelques Noirs, qui aspiraient alors à des postes d'envergure nationale voire internationale. Malheureusement, l'illusion égalitaire engendrée par la réussite de quelques-uns ne survécut pas à la fin de la Reconstruction. Dans la même période, Haïti conserva néanmoins une place de choix dans le cœur des Noirs américains, notamment parce qu'à partir de 1869 et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, tous les ambassadeurs qui y furent dépêchés étaient noirs (chapitre V). Dans ces mêmes années, Haïti fut rapidement considérée comme un point stratégique dans les Caraïbes pour l'Amérique impérialiste de la seconde moitié du XIX^e siècle. Ainsi, de la Mission à Santo-Domingo initiée par le président Grant à l'affaire du Môle Saint Nicolas qui fut au cœur de la brève carrière diplomatique de Frederick Douglass (chapitre VI), Haïti resta au centre des préoccupations de l'Amérique, blanche comme noire, de l'après-guerre de Sécession.

Deux années plus tard, en 1893, Haïti fit appel à Frederick Douglass pour la représenter très officiellement à l'exposition universelle de Chicago – une opportunité saisie par Douglass pour renouer avec le militantisme d'avant l'émancipation (chapitre VII). De fait, le pavillon haïtien fut utilisé comme « quartier général » du mécontentement noir américain – le célèbre pamphlet *The Reason Why* fut en effet publié à l'occasion de cette exposition et distribué par ses auteurs (Ida B. Wells et Douglass) aux visiteurs du pavillon haïtien. Notre ouvrage se referme donc sur cette dernière interaction entre Haïti et les activistes noirs américains. Alors que leur pays – des grandes villes du Nord jusqu'au Sud profond – s'enfonçait corps et âme dans un système de ségrégation bientôt institutionnelle, alors qu'un racisme d'État rampant s'insinuait en politique jusqu'aux plus hautes fonctions de l'État, alors que leurs semblables voyaient leurs conditions de vie se détériorer comme jamais depuis l'abolition de l'esclavage et que la Constitution était bafouée chaque fois qu'un Noir était empêché de voter par des procédés pseudo-légaux, contre toute attente, l'année 1893 fut définitivement un moment clé dans la vie de Frederick Douglass et des autres activistes de la fin du XIX^e siècle. En nommant Frederick Douglass premier commissaire du pavillon haïtien à l'Exposition universelle de 1893, Haïti offrit à Douglass et ses pairs une occasion inespérée de faire entendre leur voix sur la scène internationale (chapitre VIII).

À travers les aléas du siècle vécus par la communauté noire américaine – qui, globalement, connut, d'un bout à l'autre du XIX^e siècle, tout d'abord l'esclavage pour la grande majorité et la liberté sans égalité pour une infime minorité, puis, après la guerre de Sécession, la liberté pour l'ensemble de la communauté mais sans la jouissance des droits civiques – se dessine une dynamique d'ensemble, dans laquelle Haïti apparaît comme étant un élément majeur structurant de la construction identitaire de la communauté noire américaine, et ce malgré l'ambivalence quasi-permanente de la communauté à son égard, ambivalence que même Frederick Douglass incarna. C'est l'histoire de cette irrésistible attraction de la révolutionnaire puis résistante Haïti, de la fascination, dans tous les sens du terme, ressentie par les Noirs américains à son égard, que nous allons dérouler au fil des pages qui suivent.