

Places à vivres et révolution

Daniel **Elie**

Janvier 2026

*A Robert «Ti Bob » Manuel (1953 - 2022),
compagnon de luttes muettes,
métamorphose de l'historien en poète,
métamorphose du poète en policier.
Mais déjà, tout au début, intraitable policier de l'Histoire.
Et autres métamorphoses...
Daniel Élie*

Préambule

Au mois de septembre 2025, j'ai accordé une interview à AyiboPost au cours de laquelle j'ai affirmé, sans disposer du temps nécessaire pour en développer les fondements, que la Révolution haïtienne avait été « volée ». Cette déclaration fut reprise par le média sous la forme d'un titre percutant diffusé sur YouTube – *Nèg yo vòlè revolisyon an !* (« Ils ont volé la révolution ! ») – suscitant immédiatement interrogations et réactions.

Collègues, amis et connaissances m'ont alors demandé d'éclaircir une prise de position jugée aussi radicale qu'énigmatique. Le présent article entend répondre à ces sollicitations. Il inaugure une série de réflexions consacrées à l'étude des biens immobiliers de haute valeur culturelle en Haïti, nourries par des recherches de terrain, des enquêtes archivistiques et un travail approfondi en bibliothèque.

Depuis toujours, je suis habité par une fascination pour le temps : ce temps irréversible, mais qui dépose dans l'espace social et matériel des strates durables, visibles ou invisibles, capables de traverser les générations. Ces traces, loin d'être de simples vestiges, structurent notre présent et conditionnent notre rapport à l'avenir. Leur lecture critique constitue, à mes yeux, un outil essentiel pour penser un devenir collectif. C'est dans cette perspective que l'Histoire s'est imposée comme une dimension indissociable de ma pratique d'architecte du patrimoine, non comme un simple arrière-plan érudit, mais comme un instrument actif de compréhension, d'interprétation et de projection.

Le présent article prend pour point de départ une démarche d'interprétation du fonctionnement des différents éléments constitutifs de l'unité de production de la colonie de Saint-Domingue – l'habitation – afin d'en faire émerger les dimensions esthétiques, symboliques, cognitives et historiques, et d'apporter des arguments en faveur de leur patrimonialisation.

Ces traces sont parlantes à qui sait y prêter oreille.

Un espace improbable

Je suis tombé, il y a fort longtemps, à l'époque de l'Inventaire des Monuments et des Sites historiques d'Haïti (1979 - 1990) réalisé par l'ISPAN¹, sur la description du marché Clugny² du Cap-Français, publiée dans la volumineuse *Description ... de l'Isle Saint-Domingue*³ de Moreau de Saint-Méry, datant de 1797 - 1798.

Pas moins de quatre observations retinrent mon attention :

« Le 26 Janvier 1766, le marché des nègres y (la place Clugny) fut installé pour la première fois, et pour les fêtes et les dimanches seulement ; mais le 13 Juillet 1768, **on l'y a rendu journalier**, malgré la réclamation

¹ L'Institut de Sauvegarde du Patrimoine National d'Haïti, organisme autonome du Ministère de la Culture et de la Communication.

² Le jour de la diffusion de cet article - le 25 janvier 2026 - sur le Forum Patrimoines Haïti (plateformes WhatsApp), des réseaux sociaux tombaient la terrible nouvelle : un incendie s'est déclaré dans la nuit du 24 au 25 janvier ravageant une partie du marché Clugny.

³ *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue*³ de Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry (1797 - 1798)

des habitans qui voulaient en conserver un (marché) sur la place-d'armes » (actuelle place Notre-Dame du Cap-Haïtien).

« Enfin l'intérieur des carrés occupés par les nègres cultivateurs des campagnes les fêtes et les dimanches, ou par des revendeuses ou des externes aux jours de la semaine, offrent le tableau confus et mobile d'une multitude de vendeurs de tout ce que la terre coloniale peut **produire en fruits, en légumes et en une infinité de chose** dont la nomenclature deviendrait fatigante. »

« A cette armée de vendeurs symétriquement disposée, se mêle en cohue des acheteurs et même des simples troqueurs ; car le **nègre de la campagne qu'on connaît sous le nom de nègre de place**, échange les produits de sa culture ou de son industrie, contre ce que le nègre de ville lui apporte et qu'il a conservé de sa nourriture citadine pour avoir des fruits. On troque aussi de même des cannes à sucre dont les Créoles sont si friands, ... »

« Le marché n'était point pavé, et dans les temps pluvieux, il était devenu presque impossible de s'y mouvoir à cause des boues dont il était couvert ; ce qu'on conçoit facilement quand on connaît les pluies de Saint-Domingue et quand on réfléchit qu'il y a tel dimanche où **14,000 nègres** viennent au marché Clugny, soit pour y vendre soit pour y acheter. »



Un marché vivrier à Saint-Domingue

A l'époque, je lisais également, avec une curiosité soutenue, prenant des notes, les volumes de *Port-au-Prince au cours des ans* de Georges Corvington, historien de la cité. Il y notait que, dans cette capitale des "Isles sous le Vent", née en au milieu du XVIIIe siècle, le phénomène avait déjà trouvé écho dans les années 1780, et évoquait le marché comme ce « lieu d'échanges où les denrées vivrières, cultivées dans les plantations, convergeaient. »

La ville (Port-au-Prince) est ravitaillée par un marché très animé à qui l'on a réservé une surface convenable dans le centre commercial, proche du quai : c'est aujourd'hui l'emplacement du marché Vallière⁴. Les marchands de la plaine qui, à la route, ont préféré la voie maritime, empruntent en arrivant le petit débarcadère qui fait face à la place du marché.

Le dimanche, jour du négoce par excellence, le marché, transformé en vraie foire, fourmille d'une population remuante, en quête de provisions et de plaisirs. Car on n'y va pas seulement pour s'acheter des haricots ou des bananes, on s'y rend également pour offrir à sa belle un mouchoir des îles, un beau peigne de nacre ou des sandalettes vernies. Et dans les rires qui fusent perce la joie des folles promesses ou des baisers complaisants. Pour l'esclave, le marché est un lieu plein de convoitises où il vient écouler les produits de son jardin. Son pécule sera-t-il suffisant pour lui procurer les mille colifichets dont il raffole ? Petits miroirs, boucles d'oreilles, mouchoirs madras sont là, en effet, qui le sollicitent impérieusement. Mais pour lui rappeler le sage usage qu'il doit faire de cette liberté du dimanche que ses maîtres lui accordent volontiers et la conduite exemplaire qui doit être la sienne en toutes circonstances, on a placé sur une estrade bien visible le carcan du criminel.

La ville est encore dotée de deux marchés spécialisés, disposés eux aussi non loin du rivage : le marché aux volailles, à l'extrémité orientale de l'actuelle rue Courbe, et lui faisant pendant, le marché aux poissons, à l'autre bout de la même rue⁵. Sans conteste, la ville, en matière de centres d'approvisionnement, est on ne peut mieux favorisée⁶

Ces descriptions démontrant qu'il s'agit d'espaces destinés à des échanges commerciaux, mais également d'espaces par excellence de reproduction sociale⁷.

⁴ Aujourd'hui Marché Hypolite logé dans une structure d'architecture en fer et fonte préfabriquée et montée de 1890 à 1891 sur l'ancienne place Vallière (voir le Bulletin de l'ISPAN no 2 – 1^{er} juillet 2009).

⁵ L'actuelle place Geffrard, ancienne place de la Paix aux XIXe siècle. D'après les indications de Moreau de Saint-Méry dans sa *Description ... de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* (1797-1798), le grand marché vivrier de Port-au-Prince se trouvait à l'entrée de la ville par la mer, sur la Place Vallière, le long de la rue Courbe qui épousait la forme rivage. En effet, les « nègres de place » des habitations de la plaine du Cul-de-Sac, préféraient approvisionner la ville par cabotage. Ils avaient usage de moyens de transport maritime.

⁶ Georges Corvington, Port-au-Prince aux cours des ans. Tome 1 • 1743 – 1804. Éditions du CIDHICA, Montréal, PQ, Canada.

⁷ Selon le sociologue Pierre Bourdieu (1930 – 2002), un espace d'échange économique ne peut jamais être réduit à sa seule fonction marchande. Il constitue simultanément un lieu d'apprentissage des rôles sociaux, où les individus intérieurisent, souvent de manière implicite, les règles du jeu social. C'est dans ces espaces que se transmet l'habitus, à travers des manières de parler, de négocier, de se tenir ou encore de hiérarchiser les

On remarque que ces lieux pourtant essentiels au fonctionnement urbain ne figurent pas dans les projets de plans de villes coloniales conçus et dressés en métropole par les Ingénieurs du Roi. Tandis que boulangeries, abattoirs, casernes, places publiques et ouvrages de défense y sont soigneusement prévus et précisément localisé, les marchés vivriers en sont absents. Faute d'avoir été anticipés, ils durent s'implanter dans les espaces interstitiels, non bâtis, sur les places publiques, souvent attenantes au parvis de l'église paroissiale, voir sur la plage.... Ils s'y développèrent sous le regard méfiant des autorités, mais à la plus grande satisfaction des usagers de la ville, résidents permanents et « gens de passage ».

Ces informations, pour moi, étaient particulièrement étonnantes. Pour la première fois, je prenais connaissance de l'existence de ces marchés vivriers de la colonie de Saint-Domingue. Ce qui impliquait une production et une filière régulière, consistante et organisée, un circuit commercial établi et une circulation d'argent en espèce « entre nègres », esclaves ou libres.⁸ Je prenais connaissance également de l'extraordinaire diversité des produits vivriers exposés sur les étals que décrit avec précision Moreau et d'une introduction au rôle social du lieu rapportée par Corvington. Enfin, la forte concentration d'acheteurs et de vendeurs (14 000 individus) réunis sur la place Clugny m'étonnait quand on sait que la ville du Cap-Français à la veille de la Révolution française n'excédait pas 20 000 individus⁹, toutes catégories confondues.

personnes et les biens, autant de dispositions incorporées qui orientent durablement les pratiques. Ces lieux sont également traversés par des circulations de capitaux qui excèdent largement l'économique : s'y nouent des relations, s'y construisent des réputations, s'y accumulent des formes de reconnaissance et des savoirs pratiques. Dès lors, le marché, la place publique, l'atelier, la foire ou le jardin vivrier, apparaissent moins comme de simples lieux de transaction que comme de véritables dispositifs de socialisation, au cœur desquels se reproduisent et se réajustent en permanence les structures sociales.

⁸ L'usage avait nommé le marché installé sur la place Clugny, « Marché des Nègres », tandis que le marché d'esclaves était adossé à la face donnant sur le rivage du petit immeuble triangulaire borné par la rue B (Rue Neuve), la rue C (Rue du Renard) et la rue 20 (Rue Bourbon et Conflans). Ce marché d'esclaves, dont la localisation nous est parvenue par tradition orale était désigné par la malice populaire, sous le nom de « Marché des Blancs » ...

⁹ À la veille de la Révolution française, le Cap-Français, principale ville de Saint-Domingue et capitale de la province du Nord, comptait une population estimée à environ dix-huit mille cinq cents habitants. Cette évaluation, avancée par Moreau de Saint-Méry à la fin du XVIII^e siècle, a été reprise et discutée par l'historiographie récente, notamment par John D. Garrigus, qui la situe explicitement dans le contexte de l'année 1788, immédiatement antérieure aux bouleversements révolutionnaires. D'autres sources, en particulier certaines synthèses encyclopédiques et travaux de vulgarisation historique, proposent une estimation plus modérée, évoquant une population avoisinant les quinze mille habitants vers 1790.

Une approche plus fine est toutefois fournie par S. J. Ducoeurjoly dans son *Manuel des Habitans de Saint-Domingue*. S'appuyant sur le recensement de 1788, l'auteur distingue la composition sociale de la population de la ville et de la paroisse du Cap-Français, qu'il chiffre à 2 738 Blancs, 1 264 affranchis et 8 147 esclaves, soit un total de 12 151 individus, à l'exclusion de la garnison militaire. Ces écarts entre les estimations globales et les données de recensement reflètent à la fois les différences de périmètre retenu (ville, paroisse, population flottante) et les incertitudes propres aux sources démographiques coloniales de la fin de l'Ancien Régime.

Ces variations s'expliquent par les difficultés de recensement exactes dans une colonie en pleine expansion économique et démographique. Quoi qu'il en soit, le Cap-Français apparaissait alors comme une véritable métropole coloniale, animée par une intense activité commerciale et culturelle, et regroupant une population urbaine dense pour l'époque, dominée par les élites blanches et libres de couleur, entourées d'une importante main-d'œuvre servile domestique.

J'appris ainsi l'existence de ces « nègres de places », ces marchands écoulant le surplus d'une production vivrière en provenance des habitations¹⁰. En remontant le circuit des « nègres de places », via ses chemins cahoteux et souvent impraticables en temps de pluie, je suis parvenu à un improbable territoire logé au cœur même de l'habitation coloniale : la « place à vivres ».

Place à vivres, places à nègres, jardins-case : entre eux, de subtiles distinctions s'obligent.

La « place » désigne d'une manière générale une portion d'un champ correspondant à la très ancienne pratique d'assoulement.

L'assoulement est une technique agricole qui consiste à diviser un terrain en plusieurs parcelles et à alterner les cultures sur ces parcelles selon un cycle planifié. Le but est de préserver la fertilité du sol, de limiter les maladies et parasites, et d'optimiser la production sans épuiser la terre. Au lieu de cultiver la même plante chaque année au même endroit (ce qui appauvrit le sol), l'agriculteur fait « tourner les cultures » selon un cycle pluriannuel. Ainsi, le sol peut se "reposer" ou se régénérer naturellement entre deux cultures exigeantes.

A Saint-Domingue, ces parcelles sont appelées « places »¹¹.

Si la plupart des « places » sont destinées à la culture des denrées d'exportation – cannes, café, coton, ... - certaines d'entre elles sont spécialisées et réservées à des cultures particulières, dites de soutien : par exemple, une place destinée au fourrage du bétail¹², plantée en « bois-patate », une place affectée au « bois-debout », destiné à la production bois de construction, etc. Les « places-à-vivres »¹³, elles, sont affectées spécifiquement à la nourriture des esclaves.

¹⁰ Dans l'ensemble des anciennes colonies françaises, qu'il s'agisse des Antilles, de la Guyane, ou encore de la Louisiane, le mot *habitation* désigne ces exploitations agricoles autrefois administrées par des colons venus de métropole ou par leurs agents, et où la main-d'œuvre servile assurait l'essentiel du travail. Elles constituaient les unités de base de la production coloniale en denrées d'exportation vers la France, la métropole. Elles étaient principalement constituées de la plantation, des bâtiments spécialisées dédiés à la transformation.

¹¹ A Saint-Domingue, certaines habitations sont désignées sous le nom de "place" et la toponymie actuelle a hérité de Petite-Place-Cazeau (Plaine du Cul-de-Sac), Robion-Grand-Place (Goyavier, Saint-Marc), Ti-Place-Marchand (), Petite-Place, aux environs de Camp-Mary, (Saint-Marc), etc.

¹² Cette place, planté en patates douces est souvent désignée sous le nom de "hatte". Ainsi, dans la toponymie actuelle, on retrouve Hatte-Chevaux à la Vallée de l'Artibonite, Hatte-Lathan dans la plaine du Cul-de-Sac,), etc.

¹³ Dans les habitations coloniales, on désignait par « vivres » les denrées alimentaires nécessaires à la subsistance des esclaves et du personnel, consistant principalement en bananes plantain, manioc, *lam veritab* (arbre à pain), ignames, patates douces, *tayo*, malangas, *mazonbèl*, etc.). Dans la cuisine haïtienne, l'ensemble de ces fruits, tubercules et rhizomes sont désignés sous le vocable de « vivre ».

Il importe immédiatement de distinguer deux types de places-à-vivres. S. J. Ducoeurjolly¹⁴ établit nettement la différence :

Il y a, sur chaque habitation, un terrain désigné pour les vivres des nègres, et cet emplacement se nomme place à nègres : il est divisé d'après la quantité de nègres qu'on peut avoir, et chaque individu, ou chaque ménage ; en a une portion qu'il cultive pour ses besoins. C'est dans de petit espace de terrain qu'il plante et récolte les choses nécessaires à la vie, comme patates, gombo, giraumont, maïs, calalou, hoholy, pois de toutes espèces, et mille autres douceurs. (: Ducoeurjoly).

Ces lopins sont désignés indifféremment dans les inventaires d'habitation par *places à nègres*, *jardins-case*, ou *jardins-nègres*,¹⁵, où les esclaves avaient également la permission « d'y éléver quelques volailles et quelques cochons » (: Debien).

Puis la « place-à-vivre », proprement dite :

Il y a encore d'autres places à vivres, destinées à différentes productions : elles sont divisées en pièces de terre, dans lesquelles on plante des patates, des ignames, du manioc, du maïs et du petit mil¹⁶. Ces plantations sont consacrées au besoin général de l'atelier ; personne n'a le droit d'y récolter sans permission, et l'on y établit des gardiens pour empêcher que cette culture ne soit fouillée et ravagée par les particuliers. Tous les habitans doivent veiller soigneusement à la conservation et à l'entretien de ces places ; elles sont d'un grand secours dans les temps de disette ; elles servent aussi à fournir des vivres aux nègres malades, aux enfans et aux nègres bossales, c'est-à-dire, nouvellement débarqués.¹⁷

Dans le paysage complexe de l'habitation coloniale, une distinction subtile mais fondamentale séparait deux univers agraires qui structuraient la vie des esclaves. Immédiatement adjacents aux cases, les *jardins-case* - ou *jardins-nègres* - formaient, comme le note Gabriel Debien, ces « *petits coins d'Afrique à eux pour les vivres verts de leur goût* ». Dans ces minuscules parcelles individuelles, souvent entourées de haies d'épineux pour les protéger des maraudes, s'épanouissait une agriculture intime et personnelle.

Les esclaves cultivaient avec une connaissance empirique héritée du continent africain « ces légumes et aromates qui donnaient sa saveur à leur cuisine : « *l'oseille de Guinée aux feuilles acidulées, les giromons vert foncé, les concombres de Guinée, et surtout ce piment "z'oiseau" qui mettait du feu dans leur bouche* »¹⁸. Cette connaissance empirique s'est mêlée à l'héritage culinaire des Tainos, établis depuis plus d'un millénaire dans les Grandes

¹⁴ Manuel des Habitans de Saint Domingue, S. J. Ducoeurjolly, Paris. Chez Lenoir, librairie, rue de Savoie, No 4. M DCCCII – An X. (1802)

¹⁵ Le *jardin-case* qui deviendra plus tard *le jaden pre kay* (jardin-près-de-la-case) de l'habitat rural haïtien.

¹⁶ Ducoeurjolly omet la banane plantain, particulièrement prisée des esclaves.

¹⁷ Manuel des Habitans de Saint Domingue, S. J. Ducoeurjolly, Paris. Chez Lenoir, librairie, rue de Savoie, No 4. M DCCCII – An X. (1802)

¹⁸ Gabriel Debien, Les Esclaves aux Antilles Françaises XVIIe – XVIIIe siècle p. 183



¹ Plan de l'habitation Montambert-Scepeaux au Cul-de-Sac¹, plan dressé en 1791, juste avant les troubles révolutionnaires à Saint-Domingue.



Plan de l'habitation Montalembert-Scepeaux au Cul-de-Sac.

Pourcentage en surface des places.

Les places à vivres et les « Jardins des Nègres » occupaient une surface équivalente à environ 6 % de l'habitation.

Places en canne à sucre	77.75%
Places "Bois-Patate"	11.43%
Marécage, émergences phréatiques	1.81%
Places à vivres (Bananeraies)	4.19%
Jardins des Nègres	1.77%
Quartier des nègres	1.08%
Cour des bâtiments	1.98%
	100.00%

Antilles et celui des maîtres qui n'hésitait pas à faire faire un séjour de formation en gastronomie à des « nègres à talents » à la métropole.

Quelquefois spécialisés comme perruquiers, cuisiniers ou couturières, ils ont dans les villes portuaires en particulier été majoritairement artisans ou apprentis d'un métier précisément destiné à faire d'eux des « nègres à talent » lorsqu'ils repartaient outre-mer¹⁹.

Ces jardins représentaient bien plus qu'un complément alimentaire : ils étaient des espaces de liberté relative où l'esclave exerçait progressivement un contrôle sur son environnement immédiat et se forgeait un syncrétisme total alimenté d'apports d'origines différentes.

À l'inverse, les places à vivres dessinaient une tout autre géographie, résolument collective. Selon certains auteurs, elles étaient souvent reléguées en marge des plantations, sur des terres jugées trop pauvres pour la canne ou le café, et qui furent ainsi dévolues aux cultures vivrières communautaires. Toutefois, les risques de vols n'étant pas négligeables, on préférait logiquement les établir à proximité du "Quartier des Nègres", afin qu'elles restent sous surveillance – comme l'illustre le plan de l'habitation Montalembert présenté plus haut.

Comme le documente Debien à travers les journaux de la caférière Andrault à Fond-Baptiste (Les Matheux), on y trouvait « *des bananes, des pois, du maïs ou du riz, moins souvent des patates et du petit-mil* ». La gestion en était ambiguë : supervisée par le commandeur au nom du maître, mais travaillée par les esclaves²⁰ qui y puisaient leur subsistance principale. Certaines habitations, particulièrement dans le Nord de Saint-Domingue, développèrent même de véritables annexes vivrières : « *Des établissements, annexes des grandes plantations, étaient consacrés à la culture des bananes, des patates, du manioc* ». (: Debien, 1974)

¹⁹ Erick Noël, *Être noir en France au XVIIIe siècle* - 2007

²⁰ Il est permis d'avancer l'hypothèse que la place à vivres, espace central d'échanges nourriciers au cœur de la plantation coloniale, aurait pu constituer un terrain privilégié pour la réactivation et la prolongation des pratiques collectives héritées des sociétés africaines, dont le *konbit* représente l'expression la plus aboutie en Haïti.

En effet, le *konbit*, issu des traditions coopératives d'Afrique de l'Ouest, repose sur des dynamiques communautaires de mise en commun du travail, de partage des récoltes, de sociabilité, de chant et de rituel. Transposées dans le contexte colonial, ces formes de coopération ont servi de mécanismes de survie, d'entraide et de résistance pour les communautés d'esclaves. Après l'indépendance, elles se sont consolidées comme institution sociale majeure, permettant l'entretien des terres, la construction, la récolte et plus largement la reproduction matérielle et symbolique du groupe.

"Les techniques agricoles transplantées de l'Afrique aux Caraïbes ont également changé de fonction sociale. Par exemple le dokpwe du Dahomey (Bénin) est devenu en Haïti la konbit caractérisée par une hiérarchie complexe qui n'a aucun rapport fonctionnel avec le travail coopératif à réaliser. (: Rene Depestre , Bonjour et adieu à la Néritude, in L'Afrique en Amérique Latine » / UNESCO, 1984, p 273)

Or, la place à vivres, lieu ouvert, non strictement contrôlé par l'administration, où convergent productions agricoles, échanges, nourritures et présence populaire, aurait offert les conditions idéales à la poursuite de ces pratiques : espace collectif, fréquenté, rythmé par le commerce et la préparation des denrées, mais aussi propice au regroupement, aux discussions, aux solidarités horizontales. On peut imaginer que, tout comme dans les champs ou les *lakou* ruraux, les esclaves y auraient trouvé un cadre permettant l'entraide, le partage des tâches, l'organisation du quotidien et même l'expression culturelle (chants, battements des pieds, des mains, d'objets métalliques, par instruments rudimentaires, ...], sociabilités), dans une continuité fonctionnelle avec les logiques du *konbit*.

Cette dualité reflétait une division plus profonde du monde « esclavisé ». Le jardin-case était l'espace de la famille, de la tradition culinaire, de ces « douceurs » qui rendaient la vie supportable. La place à vivres, elle, représentait la nécessité collective, l'organisation communautaire, ces cultures de base qui demandaient une coordination que les maîtres toléraient. Debien cite le cas de l'habitation caférière Andrault « ...L'essentiel de la nourriture des esclaves est assuré par des cultures vivrières exploitées en commun, surveillées par des gardiens que désigne le maître, et pour-voyant aux distributions hebdomadaires dont les éléments changent avec les saisons. »²¹

De plus, sous l'incitation de la commercialisation des surplus vers bourgs et les villes, comme on le verra plus loin, les places à vivres connurent, à Saint-Domingue une extension assez significative : certains colons autorisèrent leurs esclaves à cultiver des vivres dans les allées séparant les champs de cannes, ainsi qu'entre les jeunes cafériers et même au milieu des indigoteries : on les appelait « vivres intercalaires », leurs jardins, servant également de coupe-feu entre les champs de cannes. D'autres réservaient ces langues de terres à la production vivrière commune, semée pour l'atelier sous la direction du commandeur. Les exploitations qui en bénéficiaient y trouvaient un avantage certain : vivres et denrées d'exportation pouvaient être entretenus ensemble, gagnant du temps et épargnant des efforts.

Michèle Oriol confirme cette pratique : « *La grosse production de vivres se fait en effet en commun. Les façons de faire varient dans le temps et suivant la province considérée. Les vivres sont plantés dans les allées qui séparent les pièces de canne, en atelier (c'est- à-dire par les équipes d'esclaves constituées pour travailler les denrées) sous la direction du commandeur. Les bananiers sont plantés partout : « dans les ravines, sur les costières, dans les recoins, par grandes pièces planes s'il se trouve un terrain libre.* »²² La pratique générale est la culture en commun du vivrier, surveillé par des gardiens désignés par le maître qui organise des distributions hebdomadaires.

Pourtant, cette distinction apparente masquait une porosité croissante. Sur la plantation Andrault, le gérant constate que les esclaves vendent leurs récoltes personnelles de pois - normalement destinées aux jardins-case - pour approvisionner des distributions collectives. Les frontières entre l'individuel et le commun s'estompaient, préfigurant les solidarités qui allaient bientôt embraser la colonie. Ces deux espaces de production, différents par leur échelle et leur fonction, formaient en réalité les deux pôles d'un même environnement - le jardin-case transmettant en les intégrant les identités culturelles, la place à vivres forgeant les pratiques collectives qui permettraient bientôt de défier le système plantationnaire lui-même. Ces deux pôles fusionnaient au fur et à mesure que se développaient le circuit commercial des produits vivriers produits en surplus et la demande croissante les marchés vivriers des villes et des bourgs.

²¹ Gabriel Debien, *Les Esclaves aux Antilles Françaises XVIIe – XVIIIe siècle* p. 205

²² Michèle Oriol, Thèse de doctorat « Histoire de la propriété et organisation de l'espace ». Thèse en cours d'édition.

Ces jardin-cases et ces places à vivres étaient devenus le principal lieu représentatif du processus global de créolisation²³ des esclaves venant tous d'Afrique mais avec des bagages culturels différents (pratiques religieuses et rapport au sacré, langues, coutumes, pratiques alimentaires, organisations sociales, rapports à la terre, etc.)²⁴. Ce processus de recomposition s'opéra lentement, échappant au regard du colon, faisant déjà partie de l' « impensable »....

Un circuit commercial se développe

Les places à vivre finirent par générer des surplus.

« Ces vivres surabondans des habitations, nous dit Giraud-Chantrans, servent dans les villes à la nourriture des nègres domestiques, artisans, et même à celle de plusieurs blancs ».

L'acheminement des produits vers la ville révélait l'ingéniosité vivace de ces réseaux économiques autonomes. Les « nègres de places » - ces esclaves spécialisés dans la commercialisation du surplus de la production vivrière des places à vivres- partaient des habitations environnantes, portant sur leur tête ou à dos de mulet les précieux surplus, et même, dans le cas de Port-au-Prince, par exemple, le cabotage par navigation le long des rivages complétait l'acheminement des produits vivriers vers la ville.

Cette économie informelle, parallèle à celui des denrées d'exportation, fut tolérée par les autorités coloniales qui y voyaient un moyen de réduire les tensions sociales.

Finalement, il représentait en réalité une forme subtile de résistance économique. Comme le souligne Debien à travers les comptes des plantations, les esclaves parvenaient parfois à tirer de ces échanges des revenus substantiels : « Ce petit commerce les soulage beaucoup et est fort avantageux aux maîtres qui le permettent ».

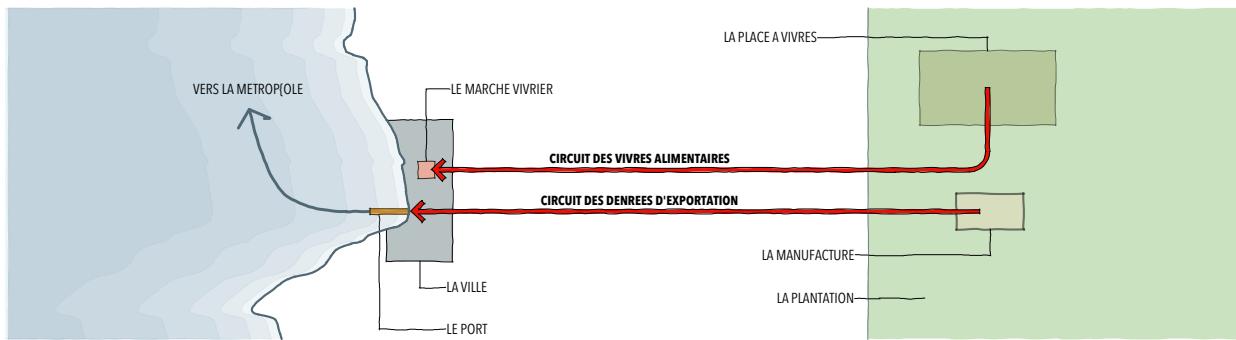
²³ Le terme « créolisation » désigne le processus de formation d'une culture nouvelle issue du métissage culturel, linguistique et social entre populations d'origines diverses, placées dans un même espace colonial. Contrairement à une simple juxtaposition de cultures, la créolisation implique fusion, hybridation et invention. Elle aboutit à la naissance d'un nouvel être collectif - le « Créo » - porteur de valeurs, de pratiques et de représentations inédites. Dans le contexte caribéen, les études menées par Édouard Glissant, menées sur la créolisation restent la référence.

²⁴ Les grandes concentrations d'esclaves n'ont jamais réuni de Africains de la même ethnie, c'est-à-dire des hommes d'origine tribale ou culturelle identique. A travers les milliers de récits d'esclaves africains travaillant dans les plantations du Brésil et des Caraïbes, on peut remarquer que la préoccupation constante de ceux qui répartissaient la main-d'œuvre était de mélanger des hommes venant de diverses régions d'Afrique.

De ce fait, ils ne parlaient pas les mêmes langues ou dialectes, ils avaient des croyances religieuses différentes et éprouvaient même parfois des sentiments d'hostilité réciproques. Cette haine entre les ethnies, dont les causes pouvaient être anciennes et que nous n'analyserons pas ici, était souvent provoquée par les trafiquants d'esclaves eux-mêmes pour mieux les diviser, la division étant indispensable à toute exploitation.

Par la suite, elle fut entretenue, stimulée par les propriétaires des esclaves, car elle était un moyen de s'opposer à la formation d'une conscience de classe face à l'exploitation commune et d'encourager ainsi la constitution de groupes antagonistes. (L'Afrique en Amérique. Publié en 1984 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. 7, place de Fontenoy, 75700 Paris . Imprimé par Georges Thone s.a., Liège (Belgique) ISBN 92-3-201436-X ©Unesco 19840

Certains, particulièrement habiles, développaient même de véritables stratégies commerciales, comme ces esclaves qui, « ont l'adresse de faire présent aux capitaines [...] de quelques paires de poulets ou de chapons qu'ils leur vendent quatre fois au-delà de ce qu'ils valent » (: Debien). Une liberté totalement insoupçonnée. Ainsi, de la place à vivres au marché, se déployait un circuit économique complet qui, tout en restant enchaîné dans le système plantationnaire, en subvertissait progressivement les logiques. Ces échanges ne se limitaient pas à la circulation des denrées - ils permettaient aussi celle des idées, des solidarités, et bientôt des rêves de liberté qui allaient embraser la colonie.



Les circuits des denrées agricoles et des produits vivriers à Saint-Domingue.

De la servitude domestique à l'exploitation esclavagiste.

Au XVII^e siècle, les formes d'exploitation esclavagiste en vigueur dans les colonies françaises des Antilles, d'abord proches d'une servitude domestique, connurent une profonde mutation. Cette transformation fut largement déterminée par la nécessité de rationaliser les pratiques de domination et d'organisation du travail, afin de donner une assise solide au capitalisme européen naissant.²⁵

Au début du siècle, la main-d'œuvre servile, encore relativement restreinte, se consacrait principalement à des activités domestiques, artisanales ou agricoles diversifiées (tabac, coton, indigo). Mais entre 1660 et 1680, avec la réintroduction de la culture de la canne à sucre et l'essor fulgurant des plantations sucrières dans les Petites Antilles françaises, l'exploitation servile prit une dimension nouvelle, proprement industrielle. Les esclaves, massivement importés de la côte ouest de l'Afrique subsaharienne, furent intégrés dans un système de production désormais structuré autour de l'habitation, devenue unité économique centrale. Celle-ci s'organisait selon une hiérarchie stricte (champs, moulins, chaufferie, sucrerie, raffinerie), où la production était planifiée, minutée, comptabilisée, et où le temps de travail devint la mesure principale des coûts. Une division fonctionnelle s'imposa progressivement au sein de la population esclave : aux côtés des esclaves de champs,

²⁵ L'exploitation esclavagiste dans les colonies d'Amérique (du XVI^e au XIX^e siècle) ne fut pas un simple épisode isolé de domination coloniale : elle constitua l'un des fondements économiques et structurels de la formation du capitalisme moderne. Les incidences notables sur l'exploitation esclavagiste se résument en passage progressif d'une servitude domestique à une exploitation de plantation, hiérarchisation interne de la population esclave une division du travail au sein de la population « esclavisée ».

regroupés en ateliers²⁶ et soumis aux tâches les plus éprouvantes, se détacha la figure des « commandeurs »²⁷, sélectionnés pour leur loyauté et investis d'un pouvoir disciplinaire. Ils étaient assimilés, dans la hiérarchie interne, quasiment aux esclaves dits « à talent », spécialistes techniques de l'habitation (artisans sucriers, machinistes, cochers, palefreniers, etc.), ainsi qu'aux esclaves de maison. Cette fragmentation socialement construite rendait délibérément difficile toute solidarité collective parmi les esclaves et contribuait à stabiliser la discipline interne de la plantation.

L'exploitation fut, par la suite, encadrée légalement lors de la promulgation du Code Noir en 1685 sous Louis XIV. Ce texte fixa les obligations respectives des maîtres et des esclaves : baptême obligatoire, interdiction des unions mixtes, sanctions sévères contre la révolte ou la fuite. En définissant l'esclave comme bien meuble, le Code conféra une légitimité juridique complète au système esclavagiste, tout en institutionnalisant une violence disciplinaire permanente, à la fois punitive et préventive. Ce dispositif légal fut renforcé par une entreprise de « moralisation » du travail servile confiée à l'Église catholique.

La France puissa largement son modèle juridique et économique dans les expériences portugaises et anglaises, notamment celles du Brésil et de la Barbade. Toutefois, ces modèles ne s'implantèrent véritablement à Saint-Domingue qu'au début du XVIII^e siècle, après les traités de Ryswick (1697), qui consacrèrent l'annexion française de la partie occidentale de l'île. Dès les années 1720, cependant, la généralisation des grandes unités sucrières scella définitivement l'emprise de ce système.

²⁶ L'atelier est l'unité de base du travail collectif dans la sucrerie coloniale. Chaque habitation (plantation) possédait plusieurs ateliers, selon la taille du domaine, la culture pratiquée (canne, café, indigo, coton, etc.) et la spécialisation des tâches. Un atelier pouvait regrouper de quelques dizaines à plusieurs centaines d'esclaves. Selon Moreau de Saint-Méry : « On appelle atelier l'ensemble des nègres attachés à une habitation et employés aux travaux des champs ou de la manufacture. »

²⁷ Selon l'historien Gabriel Debien, les ethnies africaines considérées comme « les meilleurs commandeurs » par les planteurs européens étaient généralement celles perçues comme les plus disciplinées, courageuses ou habituées à l'autorité selon les stéréotypes coloniaux.

Dans ses travaux, notamment dans *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe siècles)* (1962) et plusieurs articles publiés dans les *Bulletins de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* et de la *Revue de la Société haïtienne d'Histoire et de Géographie*, Debien rapporte que les planteurs préféraient comme commandeurs les esclaves originaires du groupe "Congo", "Arada" (ou "Allada"), et parfois "Yoruba" ou "Nago".

- Les "Congos" (terme colonial générique désignant les captifs venus de la région de l'actuelle RDC et du bassin du Congo) étaient réputés forts, endurants et soumis. Les planteurs les jugeaient « dociles » et capables d'encadrer des équipes nombreuses.
- Les "Aradas" (ou "Alladas"), originaires du Dahomey (Bénin actuel), étaient considérés intelligents, organisés et fidèles, ce qui, selon les maîtres, les rendait aptes à exercer des fonctions de surveillance.
- Les "Nagos" (Yorubas) étaient parfois jugés plus fiers ou indépendants, mais aussi courageux et respectés par les autres esclaves, qualités appréciées pour les rôles de commandeurs ou de chefs d'ateliers.

Ces classifications, bien sûr, reflètent la mentalité racialisée et utilitariste des colons, et non une réalité culturelle objective. Debien les cite comme sources coloniales, pour montrer comment les planteurs catégorisaient les Africains en fonction de leur origine, afin d'organiser plus efficacement la hiérarchie dans les plantations.

Diffusion du « modèle hollandais » et encadrement juridique de la reproduction servile.

La diffusion, à partir des années 1640, du « modèle hollandais » de gestion des plantations – reposant notamment sur l'existence de *jardins des nègres* – ne s'opéra ni de manière uniforme ni selon un calendrier homogène dans les Antilles françaises. Comme le souligne le père Dutertre, ce modèle progressa lentement, « non par île entière, mais par quartiers, par plantation », au gré des configurations locales et des choix des habitants. À la Guadeloupe, observe-t-il, les esclaves bénéficiaient du samedi libre « pour se nourrir et s'entretenir à la façon du Brésil » et pouvaient, en cas de besoin, se louer à la journée chez d'autres habitants, recevant en échange « dix livres de pétun pour leur peine ». Cette souplesse relative dans l'organisation du temps et du travail révèle l'existence d'un compromis pragmatique entre les impératifs de la production coloniale et la nécessité de maintenir une main-d'œuvre viable.

Dans ce cadre, chaque esclave se trouvait confronté à une alternative structurante : consacrer son temps libre à la culture de sa parcelle vivrière ou chercher un emploi journalier rémunéré. Une différenciation sexuée du travail tendit à s'y inscrire, les femmes étant plus fréquemment associées à l'entretien des jardins, tandis que les hommes privilégiaient les activités extérieures susceptibles de procurer un revenu monétaire. De cette organisation hybride naquit une économie parallèle, fondée sur l'autosubsistance, le troc et les échanges marchands de proximité. Loin d'être marginale, cette économie constituait un élément essentiel de l'équilibre plantationnaire, tout en ouvrant des espaces d'autonomie relative au sein du système esclavagiste.

La promulgation du Code Noir en 1685, soit près de quarante-cinq ans après le début de la diffusion de ce modèle, vint tenter d'encadrer juridiquement ces pratiques. Son article XXII est sans ambiguïté : « *Seront tenus les maîtres de faire fournir aux esclaves, par chacune semaine, des aliments.* » Cette disposition, en apparence concise, établit des principes fondamentaux. Elle affirme d'abord une obligation légale impérative, plaçant sans équivoque la responsabilité de l'alimentation des esclaves sur le maître. Elle impose ensuite un rythme régulier de distribution, en prescrivant une fourniture hebdomadaire qui exclut toute gestion arbitraire ou insuffisante des rations. Enfin, elle consacre le principe de responsabilité directe, le texte soulignant explicitement que c'est au maître de « faire fournir » les aliments, interdisant ainsi tout transfert formel de cette charge sur les esclaves eux-mêmes.

Ce cadre normatif révèle une inquiétude implicite des autorités coloniales : celle de voir les esclaves assumer eux-mêmes la reproduction de leur force de travail. Or, ce qui se jouait dans les jardins vivriers et les marchés ne se limitait pas à la seule subsistance biologique. Dans ces espaces de reproduction sociale se forgeait également une autre relation au travail, au temps et à la valeur, porteuse d'une vision du monde distincte de celle imposée par l'économie de plantation. En tolérant – puis en tentant de contenir juridiquement – ces pratiques, le système esclavagiste reconnaissait paradoxalement l'existence d'un contre-espace où se recomposaient des formes de sociabilité, d'autonomie et de sens, appelées à jouer un rôle décisif dans les dynamiques de contestation à venir.

Bien compté : la « roulaison »²⁸ de la force de travail

L'introduction des espaces vivriers au cœur même de l'habitation transforma en profondeur les modalités de gestion de la main-d'œuvre servile. En confiant aux esclaves la culture de parcelles destinées à assurer leur propre subsistance, les propriétaires parvinrent à alléger sensiblement les charges qui pesaient jusque-là sur l'exploitation, en particulier celles liées à l'alimentation et, indirectement, à l'habillement. À cette réduction immédiate des coûts s'ajouta, dans certains cas, la possibilité pour les esclaves de tirer un surplus de ces cultures et de l'écouler sur les marchés urbains ou ruraux voisins. Loin d'ouvrir la voie à une quelconque émancipation économique, cette insertion limitée dans les circuits marchands contribua plutôt à renforcer leur dépendance à l'égard de l'habitation, qui demeurait le cadre strict et contraignant de cette activité tolérée.

Il n'en reste pas moins que le système des places à vivres fut largement plébiscité par les esclaves eux-mêmes. Il leur offrait un accès à une alimentation plus diversifiée et généralement plus nutritive que les rations distribuées par le maître, favorisant une amélioration relative de l'état sanitaire tout en ouvrant des marges d'initiative individuelle socialement valorisées. Lorsque la vente des excédents était possible, elle renforçait le sentiment d'une maîtrise accrue des conditions matérielles de l'existence. De cette pratique quotidienne émergea progressivement un rapport particulier à la terre, fondé sur un droit d'usage et sur un attachement profond à « leur » place à vivres, vécue comme un espace personnel arraché à un univers de dépossession quasi totale.

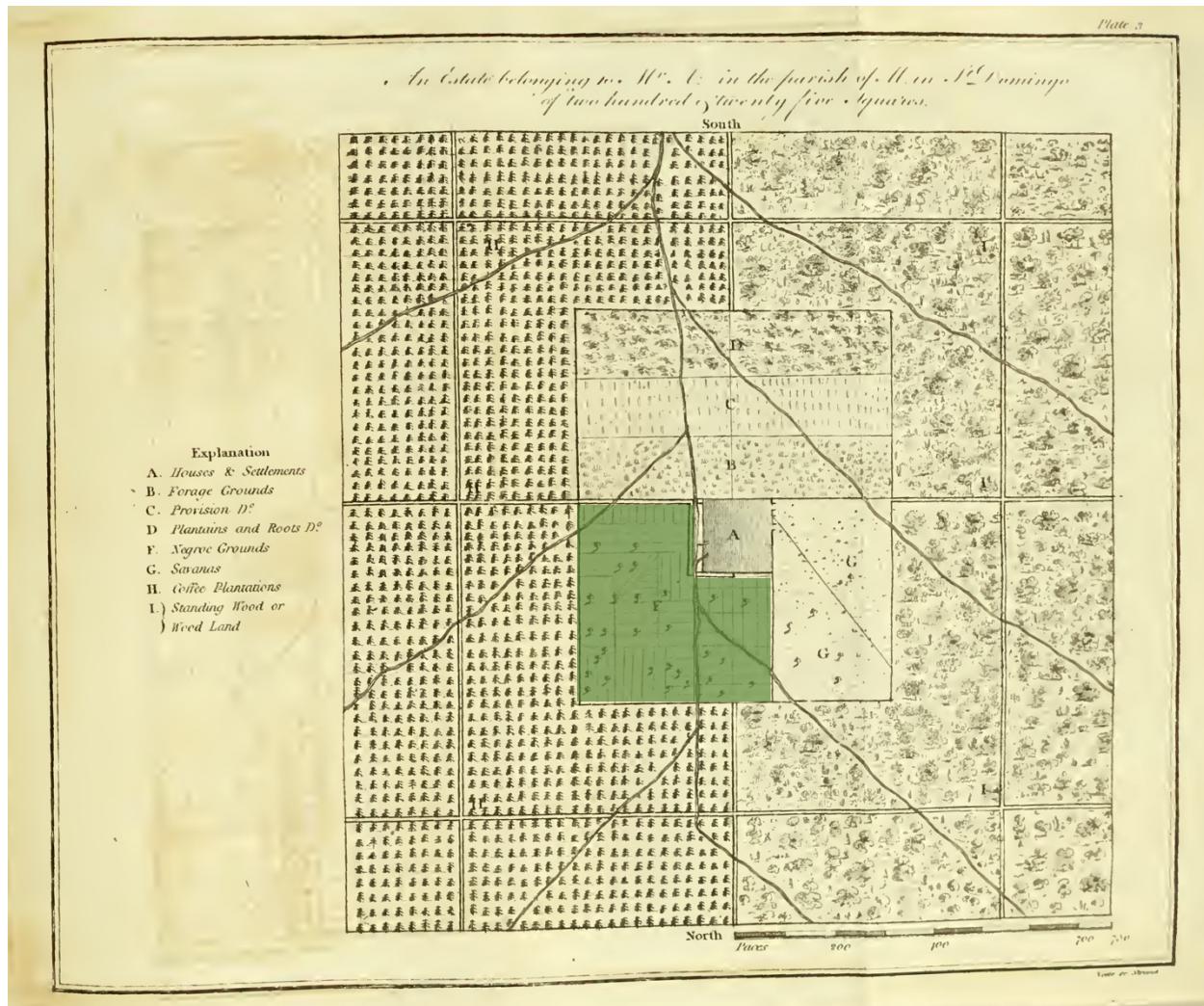
En déchargeant le maître de la responsabilité directe de l'entretien quotidien de l'esclave, la place à vivres institua cependant une forme de liberté étroite, précaire et fondamentalement ambivalente. Si elle permettait à certains individus de reprendre partiellement prise sur leur subsistance, elle exposait en retour leurs conditions d'existence aux incertitudes climatiques, aux fluctuations des marchés locaux et aux contraintes imposées par l'organisation du travail obligatoire. Cette autonomie relative, loin de s'opposer frontalement au système plantationnaire, en alimentait paradoxalement le fonctionnement en en atténuant certaines tensions sans en remettre en cause les fondements.

Toute l'ambiguïté du dispositif des places à vivres, tel qu'il s'imposa dans les plantations antillaises du XVIII^e siècle, se trouve éclairée par cette contradiction. En surface, il pouvait apparaître comme une avancée sociale, dans la mesure où il reconnaissait aux esclaves une capacité d'initiative individuelle et un droit d'usage sur une parcelle de terre. Dans les faits, il relevait avant tout d'une rationalité économique rigoureuse, en transférant sur les esclaves eux-mêmes la charge de leur alimentation quotidienne, tout en assurant une reproduction plus stable et moins coûteuse de la force de travail.

Ainsi, loin d'éroder la logique esclavagiste, le système des places à vivres contribua à sa consolidation. En faisant peser sur les esclaves une part croissante des coûts de leur propre reproduction sociale, il augmenta la

²⁸ La roulaison correspond au broyage de la canne à sucre entre des rouleaux – généralement au nombre de trois – dans un moulin actionné par la traction animale, hydraulique. Cette opération a pour objectif d'extraire le jus sucré (le *vesou*) contenu dans la canne fraîchement coupée. Les tiges sont introduites entre les rouleaux (les « *rolles* »), écrasées, puis souvent repassées une ou plusieurs fois afin de maximiser le rendement d'extraction.

rentabilité globale de l'exploitation sans jamais en questionner l'ordre social et juridique. Ce mécanisme correspond à ce que Sidney Mintz a désigné comme une « autonomie sous contrainte », c'est-à-dire une liberté strictement encadrée, intégrée au cœur même des dispositifs de domination. La place à vivres ne saurait donc être comprise comme un octroi généreux, mais bien comme un instrument de stabilisation du système esclavagiste, reposant sur l'illusion d'une autonomie qui, en dernière instance, renforçait l'ordre qu'elle semblait assouplir.



Ce plan est extrait de *The Coffee Planter of Saint Domingo* de P.-J. Laborie, ancien planteur à Saint-Domingue, publié à Londres en 1798 et destiné principalement à un public de « planteurs britanniques novices ». En présentant de manière systématique l'organisation spatiale de l'habitation cafrière, cette carte contribue à formaliser – et, dans une certaine mesure, à officialiser – l'existence d'espaces de production vivrière entretenus par les esclaves à leur propre profit. En effet, sur le plan, se distinguent avec une grande netteté trois types d'espaces alimentaires : les *Provision Grounds*, assimilables aux *places à vivres* collectives ; les *Plantains and Roots Districts*, réservés aux cultures vivrières de base ; et les *Negroe Grounds* (en vert sur le plan), jardins attribués aux esclaves. Cette différenciation graphique et nominale est remarquable : elle montre que l'alimentation de l'habitation ne repose pas sur un

espace unique, mais sur une économie vivrière composite, mêlant cultures encadrées et productions semi-autonomes. La centralité du *Negroes Ground* jouxtant la « cours des bâtiments » est largement explicite.

Elle rend ainsi visibles des pratiques essentielles au fonctionnement de l'économie de plantation, mais que le droit colonial n'avait ni véritablement reconnues, ni pleinement intégrées dans l'ensemble des règles juridiques, administratives et morales par lesquelles l'État monarchique français à entendu organiser, encadrer et légitimer le système esclavagiste colonial.

Quoique s'inspirant d'une habitation existante, ce plan - non cadastral - est présenté par l'auteur comme l'illustration d'un prototype d'habitation caférière, idéalisé à des fins didactiques et destiné à ses « planteurs britanniques novices ».

Bien compté, mal calculé.²⁹

« Quand je suis assez grande pour marcher sans faiblir, tous les dimanches j'accompagne la mère au marché du petit bourg. Nous vendons les produits de notre verger, ou les échangeons contre ceux que nous ne cultivions pas. »³⁰

Cette parole imaginée pour une enfant-esclave, dans Passagères de Nuits de la romancière haïtienne Yanick Lahens, dit plus qu'un anodin souvenir. Dans ce « *notre verger* » se devine une conviction intime : la terre que l'on travaille devient la terre que l'on possède. Dans cette fiction, l'habitation de Saint-Domingue offre à l'esclave un usufruit toléré, fragile, apparemment réversible ; mais dans l'esprit de l'enfant, ce lopin est déjà un bien, un lieu transmis, un patrimoine capable de traverser le temps. Et c'est cela que sa mère bossale lui enseigna.

Debien l'a montré : avec l'extension des places à vivres et l'essor du petit commerce vivrier, un sentiment inédit a émergé au sein des ateliers. À force de cultiver la même parcelle, l'esclave finit par s'y reconnaître un droit implicite, une propriété qui ne dit pas son nom mais en possède déjà la saveur et l'attachement.

« Vers la fin du [18e] siècle, on se rendit compte que la question des jardins-cases soulevait une difficulté. En dotant l'esclave d'une terre qu'il pouvait cultiver à peu près à sa guise, le maître développait chez lui une certaine indépendance économique, et comme un commencement de droit de propriété. Le jardin ressemblait à une tenure. On multiplia donc les changements d'emplacement des jardins en s'appuyant sur la coutume de certaines ethnies africaines de déplacer souvent leurs cases et leurs jardins. Les déplacements se voient surtout sur les sucreries et ils répondent aussi à des nécessités d'assolement. On craignit donc que les esclaves ne s'attachassent trop à leurs champs ». (: Debien , 1974 : 208, 209).

Cette pratique ne semble pas avoir été généralisée, ni même prévalu : lourdeur de l'opération, réticence des esclaves, ... La situation coloniale différait de celle de l'Afrique. Puis l'esclave resta attaché à « sa » place.

Oriol, relisant Debien et Foubert, rappelle que cette situation trouble la fin du XVIIIe siècle. Le maître qui offre un jardin-case et une place à vivre ouvre une brèche : il accorde à l'esclave un espace où il agit selon sa volonté, plantant, récoltant, vendant. Cette autonomie engendre un début d'indépendance économique et, avec elle, un sentiment de propriété.

²⁹ Adage haïtien.

³⁰ Passagères de nuits, Yanick Lahens, 2025 , Éditions Sabine Wespieser.

Foubert confirme : les commandeurs et l'élite des ateliers « possédaient » des propriétés précaires auxquelles ils tenaient farouchement. La place à vivres n'était plus un simple bénéfice matériel ; elle devenait lieu d'identité, de projet, d'avenir. Chez ceux qui la cultivaient, naissait silencieusement la conscience d'être propriétaires. En plus, ils y enterraient le cordon ombilical de leur progéniture...

Puisqu'il peut se reproduire sans la plantation, il devient progressivement en mesure de s'en passer... violemment si nécessaire.

Et cela sera nécessaire.

L'Histoire précipite les évènements.

« *Les anciens nègres de houe, bossale dans leur immense majorité, fuyant les plantations, étaient en effet aller s'installer dans des endroits les plus reculés des mornes pour y cultiver leurs lopins de terre sous la protection de tous les fusils repris aux espagnols, et aux Anglais ou donnés par Sonthonax ... Bien armés ces cultivateurs vont constituer un élément de résistance redoutable, difficile à contourner.*³¹

Le 2 février 1802, le corps expéditionnaire envoyé par la métropole arrive au large de Saint-Domingue :

« *Après de brefs combat, l'armée coloniale, derrière ses chefs Toussaint, Dessalines, Christophe, va finalement se soumettre et se rallier à l'envoyé de Napoléon. Sur les instructions de Leclerc, la nouvelle et urgente mission de l'armée créole sera alors de procéder au désarmement de cultivateurs considérés comme le danger le plus redoutable et le plus immédiat.*³²

Gérard Barthélémy poursuit :

« *Finalement après avoir pris conscience du danger constitué la politique esclavagiste de Napoléon, l'armée créole finira par rejoindre le camp des insurgées, celui des bandes de Congo, comme on les appelait alors ...*

L'armée française des Saint-Domingue est composée de créoles et leurs chefs : Toussaint-Louverture, général en chef, Jean-Jacques Dessalines, Henry Christophe, Augustin Clervaux, Jacques Maurepas (Morpas), Charles Belair, etc.). Les insurgés sont les nouveaux-libres, cultivateurs en armes, des bossales ou « Congos », tous nés en Afrique. L'histoire retiendra le nom de leurs chefs : Sans-Souci, Petit-Noël Prieur, Jacques Tellier, Cagnet, Jasmin, Mavougou, Vamalheureux, Labruni, Cacapoule, etc.³³

³¹ BARTHELEMY, Gérard, Dans la splendeur d'un après-midi d'Histoire.

³² Ibidem. P 232.

³³ MADIOU, Thomas – Tome II 1803, Editions Henry Deschamps, Port-au-Prince, 1989. Leurs noms sont gravés à l'entrée du Musée du Panthéon National d'Haïti.

La transformation silencieuse des rapports de propriété

Ainsi, au fil du siècle, une mutation insidieuse travaille le système esclavagiste de l'intérieur. Debien en donne la formule la plus limpide : en abandonnant à l'esclave une terre qu'il cultivait « *à peu près à sa guise* », le maître nourrissait malgré lui une économie parallèle et un commencement de droit. Le jardin-case, la place à vivres – clairières de liberté au milieu de l'opacité de l'habitation – devient une tenure de fait, un espace où le Code Noir perd de sa pleine autorité.

Quant à la loi, elle parle autrement : « *les esclaves ne peuvent rien avoir qui ne soit à leurs maîtres* » (article 28). Mais la pratique contredit l'absolu juridique. Entre la règle et le réel s'ouvre un interstice ; c'est là que se loge la transformation.

Sur la caférière Andrault, à Fond-Baptiste, Debien observe une organisation où se mêlent cultures vivrières communes et jardins individuels. Les surplus se vendent ; la circulation interne de produits crée de nouveaux liens, de nouvelles dépendances. Le gérant constate lui-même que « vos nègres n'ont jamais été mieux nourris et plus heureux ». Ce bonheur dit une chose : la possession change le rapport au monde. À la terre s'attache désormais un désir d'avenir, un rêve de transmission.

Ce n'est pas encore la propriété. Mais c'en est l'ombre portée.

Le projet révolutionnaire des sillons

Faut-il pour autant voir dans les places à vivres l'origine d'un projet révolutionnaire conscient ? La réponse est nuancée. Ces espaces n'ont pas généré *ex nihilo* l'idée d'émancipation, mais ils en ont fourni le terreau matériel et mental. En provoquant l'émergence d'une économie parallèle, en favorisant l'autonomie alimentaire et en créant des réseaux d'échanges hors du contrôle des maîtres, elles ont constitué ce que l'anthropologue James C. Scott appellerait des « zones d'autonomie »³⁴ au sein du système esclavagiste.

Quand Polvérel et Sonthonax décrètent l'émancipation, ils ne firent en quelque sorte qu'entériner une évolution déjà largement engagée dans les pratiques. Les places à vivres avaient déjà, silencieusement, fait leur travail de sape et enseigné aux esclaves les rudiments de l'indépendance économique et de l'auto-organisation. Elles

³⁴ James C. Scott utilise l'expression « zones d'autonomie » pour désigner des espaces – géographiques, sociaux ou culturels – où les populations parviennent à échapper au contrôle direct de l'État, de ses impôts, de son administration, de sa conscription ou de ses normes.

Ces zones fonctionnent comme des refuges et des marges de liberté, où les groupes humains développent des formes d'organisation alternatives : économie propre, règles coutumières, mobilité, pratiques agricoles adaptées, mémoire collective non étatique. Scott montre que ces espaces permettent de préserver des modes de vie non soumis à la domination centrale et peuvent être le théâtre de résistances discrètes, de fuites, de tactiques d'évitement plutôt que d'affrontements frontaux.

Les « zones d'autonomie » chez Scott sont des lieux de retrait volontaire, où des communautés construisent des formes de vie moins contrôlées, plus flexibles et souvent égalitaires, permettant de résister à l'emprise étatique et capitaliste.

étaient ces « laboratoires de la liberté » où s'expérimentait, à échelle réduite, ce que pourrait être une société post-esclavagiste.

Ainsi, la Révolution haïtienne ne surgit pas seulement des grandes idées venues de la métropole (*Article XX : "Les Hommes naissent libres et égaux"*) ou des soulèvements spontanés ou supposés planifiés - elle plonge aussi ses racines dans ces places à vivres où, pendant des décennies, les esclaves avaient appris à être, sinon libres, du moins, moins esclaves. La Proclamation : Émancipation des esclaves du 29 août 1793 ne fait que reconnaître rétrospectivement ce qui s'était déjà joué dans l'intimité des jardins-case et dans la collectivité des places à vivres : la lente, patiente et obstinée construction d'une alternative au système plantationnaire.

En effet, elle édicte en son article Article XIX : *Les cultivateurs auront en outre leurs places à vivres ; elles seront réparties équitablement entre chaque famille, eu égard à la qualité de la terre & à la quantité qu'il convient d'accorder.*

« ... auront en outre leurs places à vivres » : La reconnaissance légale d'un droit à la propriété ?

Qu'est-ce que la révolution sociale ?

La révolution sociale constitue l'un des moments les plus denses, les plus opaques et pourtant les plus révélateurs de l'histoire humaine. Elle ne se réduit ni à la chute spectaculaire d'un régime ni à la simple permutation du pouvoir. Elle marque l'instant où une société tente de se refonder, de reconfigurer les conditions mêmes du vivre-ensemble. À ce moment précis, un projet se dessine – non seulement politique, mais profondément existentiel – qui devient la condition indispensable de toute transformation véritable. La révolution ne se limite pas au triomphe d'un camp sur un autre ; elle fait surgir une question décisive : comment vivre autrement ?

Dans toute révolution sociale, ce qui se joue relève moins de la conquête du pouvoir que d'une contestation du sens. L'ordre ancien, longtemps perçu comme naturel, apparaît soudain pour ce qu'il est : une construction humaine, contingente et donc modifiable. Ce dévoilement agit comme un séisme. Il ouvre un espace de liberté où les dominés – jusque-là confinés au silence – redécouvrent leur capacité à instituer, à imaginer, à créer. À Saint-Domingue, ce basculement se cristallisa lorsque les esclaves comprirent que les places à vivres n'étaient pas de simples tolérances, mais de réelles brèches. Ces espaces, initialement concédés comme marges fonctionnelles, devinrent des zones d'autonomie paysanne : lieux où l'économie de plantation, fondée sur l'exportation et l'accumulation, se fissurait au profit d'un mode d'existence tourné vers la subsistance, la reproduction sociale, le partage, l'usage collectif et la vie communautaire. Là où le maître ne voyait qu'un à-côté, l'esclave inventait déjà un territoire.

Chez Marx³⁵ et les penseurs marxistes – qui ont produit l'une des théories les plus structurées et influentes de la révolution sociale³⁶ -- la révolution apparaît comme l'issue nécessaire aux contradictions internes du mode de production : lorsque les forces productives se heurtent aux rapports sociaux qui les brident, la société éclate pour libérer ses potentialités. Mais Marx ne décrit pas seulement un mécanisme ; il y voit aussi une reconquête de l'humanité. À Saint-Domingue, ce principe prit une forme singulière. Arrachés à la terre et réduits à l'état de forces de travail anonymes, les esclaves firent de la maîtrise de la terre la condition d'une humanité retrouvée. Le champ vivrier, cultivé hors du cadre de la plantation, soustrait au temps imposé, devint la matrice d'une économie parallèle : une économie du nécessaire, du quotidien, du vivant. La révolution ne fut pas uniquement militaire ; elle fut d'abord agraire. Elle naquit d'un geste simple – planter pour soi – qui, en lui-même, constituait déjà une négation de l'ordre esclavagiste. À travers la culture du manioc, de l'igname, du maïs, de la babane, c'est une autre société qui prenait corps.

Toute révolution éclot d'un désaccord profond entre ce que les institutions exigent et ce que les hommes ressentent comme juste. Lorsque l'ordre se mue en oppression, lorsque la loi ne protège plus mais enferme, la tension s'accumule jusqu'à rompre. À Saint-Domingue, la propriété coloniale incarnait la domination ; la terre vivrière devint l'espace d'une dignité reconquise. L'insurrection fut certes politique, mais elle fut aussi morale : elle exprima le refus d'un monde où l'homme n'était que chose. La révolution agraire fut ainsi un acte de sens, une tentative de réconciliation entre le monde vécu et le monde imposé. Ce qui naquit alors ne fut pas seulement une nouvelle nation, mais une nouvelle légitimité, fondée sur la réciprocité, la solidarité, la survie collective et la forte persistance des héritages culturels africains.

Ainsi, la révolution sociale n'est jamais un simple renversement d'ordre. Elle constitue ce moment où l'humanité se rouvre à elle-même, où les dominés inventent des formes de vie que l'histoire n'avait pas prévues. À Saint-Domingue, ces formes prirent l'odeur de la terre humide fraîchement retournée, l'or des grains séchant au soleil, le rythme des marchés vivriers animés par d'anciens esclaves devenus producteurs agricoles, par d'anciens esclaves devenues commerçants. Ce fut sans doute l'un des gestes de liberté les plus puissants du

³⁵ In Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), Préface

³⁶ Karl Marx s'est intéressé à la Révolution haïtienne de manière indirecte et fragmentaire, sans jamais en faire l'objet d'une étude autonome et systématique. Son regard s'inscrit avant tout dans une réflexion d'ensemble sur l'esclavage, le colonialisme et la formation de l'économie-monde capitaliste, plutôt que dans une analyse historique précise de Saint-Domingue ou de l'État haïtien naissant. Pourtant, la Révolution haïtienne aurait pu constituer une preuve empirique particulièrement forte de ses thèses, en offrant l'exemple concret d'un renversement radical des rapports de production par ceux-là mêmes qui en subissaient la violence la plus extrême.

L'absence d'un traitement approfondi de cet événement est aujourd'hui interprétée comme l'une des limites les plus fréquemment soulignées de la pensée marxienne. Elle tient à une focalisation privilégiée sur les révolutions européennes, à une sous-estimation du potentiel révolutionnaire du monde colonial et à une difficulté plus générale à intégrer pleinement des révolutions non industrielles dans le cadre théorique élaboré à partir de l'expérience européenne. Dans cette perspective, la Révolution haïtienne apparaît comme un événement largement « impensable », pour reprendre l'expression de Michel-Rolph Trouillot, non seulement pour les philosophes des Lumières, mais aussi pour Karl Marx et, dans une large mesure, pour la tradition marxiste elle-même.

Et pourtant, ce sont les théories de Marx qui, paradoxalement permettront une meilleure compréhension de la Révolution haïtienne dans ses dimensions sociales et anthropologiques.

monde moderne : transformer un espace d'exploitation en matrice d'autonomie, faire de l'agriculture non pas un résidu du système, mais le cœur vivant d'une liberté conquise.

La Révolution haïtienne fut, dès lors, à la fois sociale et anthropologique.

De la plantation coloniale à la refondation de l'humain

Avant 1791, Saint-Domingue constituait le cœur productif de l'économie atlantique et la colonie la plus prospère du monde colonial. Son exceptionnelle richesse reposait sur le système de la grande plantation esclavagiste, fondé sur la concentration foncière, l'exploitation absolue d'une main-d'œuvre servile et l'orientation exclusive de la production vers les marchés extérieurs. Café, indigo, coton et surtout sucre et café alimentaient un commerce international dont les bénéfices irriguaient les métropoles européennes et contribuaient de manière décisive à l'accumulation du capital.

La révolte générale des esclaves, puis l'indépendance, vinrent bouleverser cet édifice de fond en comble. L'abolition de l'esclavage ne fut ni une réforme administrative ni une concession humanitaire, mais l'issue d'une véritable guerre sociale menée par ceux que le système réduisait au statut de marchandise. En détruisant le mode de production plantationnaire à grande échelle, la Révolution haïtienne rompit brutalement la chaîne qui liait travail forcé, monoculture d'exportation et enrichissement métropolitain. Pour la première fois dans l'histoire moderne, une population réduite à l'état de bien meuble refusa collectivement de continuer à produire pour le marché mondial et imposa, par la force, la fin d'un système économique globalisé.

Ce renversement ne correspondait ni au modèle de la révolution bourgeoise européenne ni à celui, plus tard, de la révolution industrielle prolétarienne. Il inaugura une autre voie, celle d'une révolution des producteurs contraints, qui choisirent la survie, l'autonomie et la reproduction sociale plutôt que la maximisation du profit. Le passage progressif de la grande plantation à la petite propriété vivrière, héritière directe des anciennes places à vivres cultivées pour la subsistance, ne constitua pas une simple mutation agricole. Il traduisit une reconfiguration radicale des priorités économiques et sociales, privilégiant la production pour soi, pour la communauté et pour la vie libre, plutôt que pour un marché lointain et abstrait. Dans cette perspective, l'indépendance politique n'aurait eu qu'une portée limitée sans émancipation économique et sociale, c'est-à-dire sans une libération du rapport à la terre et au travail.

Mais la portée de la Révolution haïtienne dépasse largement le champ de l'économie. Elle opère une rupture anthropologique majeure. Le système esclavagiste ne reposait pas seulement sur l'exploitation de la force de travail, mais sur une définition juridique et philosophique de l'esclave comme non-humain, ou comme humain incomplet, assimilable à un objet de propriété. En se soulevant, les esclaves de Saint-Domingue ne revendiquèrent pas uniquement de meilleures conditions de vie ; ils contestèrent la structure même de l'humanité telle que pensée par l'ordre colonial et racial de la modernité occidentale.

Par l'action plutôt que par le discours abstrait, la Révolution haïtienne affirma que ceux qui avaient été définis comme choses étaient des sujets historiques, politiques et moraux à part entière. Elle renversa l'ordre colonial

qui hiérarchisait les êtres humains et révéla les contradictions du discours universaliste européen, lequel proclamait les droits de l'homme tout en les refusant, dans les faits, à une grande partie de l'humanité. Là où les Lumières avaient posé un idéal limité par la race, la colonie et l'intérêt économique, Haïti réalisa cet universalisme par une rupture violente, irréversible et fondatrice.

Cette révolution anthropologique se manifesta également dans la recomposition des formes de sociabilité, de parenté, de rapport à la terre et au sacré. Le refus massif du retour à la plantation, l'importance accordée aux communautés rurales, la centralité persistante du vodou comme système symbolique et normatif témoignent d'une autre conception de l'être humain, non plus comme simple force de travail abstraite, mais comme être relationnel, enraciné, autonome et porteur de sens.

C'est précisément cette double portée, économique et anthropologique, qui rend la Révolution haïtienne si difficile à intégrer dans les récits classiques de la modernité. Elle démontre que la liberté n'est pas née exclusivement en Europe, qu'elle ne procède pas nécessairement de l'industrialisation ni de la bourgeoisie, et qu'elle peut émerger des marges les plus violemment dominées du système mondial. En ce sens, la Révolution haïtienne ne se contente pas d'entrer dans l'histoire moderne : elle en reconfigure les fondements, en obligeant à repenser les liens entre travail, liberté, humanité et souveraineté.

La Révolution haïtienne est ainsi une révolution économique parce qu'elle détruit l'un des piliers centraux du capitalisme. Elle est une révolution anthropologique parce qu'elle transforme des êtres niés dans leur humanité en sujets capables de produire du droit, de l'État et du sens.

Dire qu'ils deviennent capables de produire du droit, c'est dire qu'ils ne se contentent plus d'obéir à des lois imposées de l'extérieur : ils élaborent leurs propres normes, leurs propres constitutions, leurs propres règles de justice. Le droit n'est plus celui du maître, mais celui qu'ils se donnent eux-mêmes.

Dire qu'ils deviennent capables de produire de l'État, c'est reconnaître leur capacité à fonder et gouverner une entité politique souveraine, avec des institutions, un territoire et une autorité légitime. Cela contredit directement l'idée coloniale selon laquelle des esclaves seraient incapables d'auto-gouvernement.

Enfin, dire qu'ils produisent du sens, c'est affirmer qu'ils élaborent leurs propres valeurs, récits, symboles et visions du monde. Ils donnent un sens nouveau à la liberté, au travail, à la terre, à la communauté et à la dignité humaine, en dehors des cadres coloniaux européens.

C'est cette radicalité conjointe qui fait d'Haïti non seulement un événement historique majeur, mais un événement théorique de première importance, encore insuffisamment assumé par la pensée moderne.

Le projet révolutionnaire

Pas de révolution sociale sans projet social.

Frantz Fanon, dans *Les Damnés de la terre*, rappelle que la libération nationale ne peut se réduire à l'expulsion du colonisateur : elle doit devenir projet de réhumanisation, réorganisant les cadres économiques, symboliques et culturels de la société.

Pour les cultivateurs de Saint-Domingue, ce projet se forma progressivement dans la pratique. À travers leurs luttes, ils forgèrent une conscience politique d'abord diffuse, puis de plus en plus claire, comme l'attestent leurs résistances face aux réformes de Polvérél, leur défiance vis-à-vis de Toussaint Louverture³⁷, puis leur opposition ouverte à la politique agraire de Dessalines.

Tandis que les autorités cherchaient à restaurer une discipline de type plantationnaire pour maintenir la production, les cultivateurs refusèrent catégoriquement toute organisation qui reconduisait la contrainte³⁸.

Beaucoup quittèrent alors les plaines pour s'installer dans les montagnes, développant une économie autonome fondée sur la petite propriété, l'autosubsistance et la liberté. Ce mouvement fut criminalisé sans autre forme de procès³⁹ : Cette résistance silencieuse donna naissance à la paysannerie haïtienne indépendante et acheva la désagrégation de l'économie des grandes plantations.

Métamorphose du cultivateur en cultivateur armé

Léger-Félicité Sonthonax arrive à Saint-Domingue en septembre 1792 comme commissaire civil de la République française. Au début de l'année 1793, la colonie est en situation de guerre civile et de désorganisation générale. En juin 1793, les colons du Nord se soulèvent contre l'autorité républicaine et le Cap-Français est incendié les 20-21 juin 1793, provoquant l'effondrement du pouvoir colonial dans la province du Nord.

³⁷ Voir l'Affaire Moïse. L'affaire Moïse illustre les contradictions internes de la Révolution haïtienne. D'un côté, Toussaint Louverture cherchait à maintenir la prospérité coloniale et à prouver à la France que la colonie pouvait rester productive sans esclavage. De l'autre, le général Moïse incarnait les aspirations populaires à une vraie liberté économique et sociale – celle du travail libre et du droit à la terre. Ce désaccord fondamental avec la politique économique de Toussaint allait bientôt se transformer en un affrontement ouvert. Moïse est arrêté sur ordre de Toussaint Louverture et fusillé le 2 novembre 1802. Son exécution est perçue comme un symbole de la dérive autoritaire du régime de Toussaint Louverture (: Robert Manuel, *l'Affaire Moïse*).

³⁸ Il a été prouvé que les masses laborieuses n'acceptent le salariat - c'est-à-dire la vente de leur force de travail - qu'en absence d'alternative. Ces alternatives doivent être marginalisée, criminalisée, réprimées puis éliminées.

³⁹ Déjà le décret d'émancipation du 29 aout 1793 prévoyait :

Article XXXIII.

Dans la quinzaine du jour de la promulgation de la présente proclamation, tous les hommes qui n'ont pas de propriétés, & qui ne seront ni enrôlés, ni attachés à la culture, ni employés au service domestique & qui seraient trouvés errants, seront arrêtés & mis en prison.

Article XXXIV.

Les femmes qui n'auront pas de moyens d'existence connus, qui ne seront pas attachées à la culture ou employées au service domestique, dans le délai ci-dessus fixé, ou qui feraient trouvées errantes seront également arrêtées & mises en prison.

À partir de juin-juillet 1793, Sonthonax procède à l'armement d'esclaves insurgés, qu'il intègre aux forces républicaines. Ces hommes deviennent progressivement des soldats réguliers. Le 29 août 1793, Sonthonax proclame la liberté générale des esclaves dans la province du Nord. Dans les semaines suivantes, Polverel étend la mesure aux provinces de l'Ouest et du Sud.

À partir de la fin de l'année 1793, les anciens esclaves armés constituent l'essentiel des forces militaires républicaines à Saint-Domingue, organisées en unités régulières, associant activité agricole et service militaire. Cette dynamique marque la disparition effective de l'esclavage dans la colonie et la formation d'une armée issue des campagnes.

L'armement des nouveaux-libres par le commissaire civil Léger-Félicité Sonthonax ne saurait être compris comme un simple geste tactique dicté par l'urgence militaire. Il s'inscrit dans une conjoncture révolutionnaire extrême, où l'effondrement de l'ordre colonial, la guerre civile interne et la menace étrangère contraignent le pouvoir républicain à s'appuyer sur des forces jusque-là maintenues à l'écart de toute souveraineté politique. À l'été 1793, Saint-Domingue est au bord du basculement. Les colons blancs du Nord, majoritairement hostiles à la Révolution, entrent en dissidence ouverte ; l'Espagne et la Grande-Bretagne menacent ou engagent l'invasion ; les ateliers sont désorganisés et l'autorité métropolitaine vacille. Dans ce contexte, Sonthonax ne « crée » pas une armée ex nihilo : il reconnaît et mobilise une capacité d'action déjà existante au sein des populations serviles insurgées.

Les esclaves révoltés de 1791, puis les affranchis et nouveaux-libres, ne sont pas des masses errantes arrachées à toute base matérielle. Ils sont, pour une large part, des cultivateurs enracinés dans les espaces vivriers de la plantation. Depuis des décennies, les places à vivres ont constitué un socle de reproduction sociale autonome, où se sont accumulés savoirs agricoles, réseaux d'entraide et pratiques d'appropriation de la terre. Lorsque la violence révolutionnaire éclate, ces espaces ne disparaissent pas : ils changent de fonction. Ils deviennent des arrière-bases, des lieux de ravitaillement, de regroupement et de circulation de l'information.

L'armement décidé par Sonthonax répond à une nécessité immédiate – défendre la République face aux ennemis intérieurs et extérieurs – mais il s'appuie sur une réalité structurelle plus ancienne : l'existence d'une paysannerie servile déjà partiellement autonomisée. Les nouveaux-libres peuvent être armés précisément parce qu'ils ne dépendent pas entièrement des circuits d'approvisionnement coloniaux. Les places à vivres, en assurant la subsistance quotidienne, rendent possible la transformation du cultivateur en combattant sans rompre le lien vital à la terre. Le geste politique de l'armement est donc indissociable d'un stade avancé de maturation des espaces vivriers.

Cette militarisation du cultivateur s'effectue dans une continuité matérielle et symbolique. Les outils agricoles se muent en armes de fortune ; les sentiers reliant les jardins deviennent des axes de déplacement stratégique ; la connaissance fine du territoire, acquise dans le travail quotidien de la terre, se transforme en avantage militaire décisif. Le cultivateur armé n'est pas un soldat détaché de l'économie vivrière, mais un acteur hybride, à la fois producteur et défenseur de l'espace qu'il occupe. Cette figure nouvelle correspond à un moment précis

de l'évolution des places à vivres : celui où elles cessent d'être de simples concessions tolérées par le maître pour devenir des territoires pratiqués, défendus et politiquement investis.

L'abolition proclamée en 1793 officialise cette mutation sans l'achever. Le cultivateur armé demeure profondément lié à la logique des places à vivres, même lorsqu'il est intégré aux armées républicaines ou insurgées. Il combat pour un ordre nouveau, mais continue de s'appuyer sur une économie de subsistance qui échappe largement aux formes disciplinaires de la plantation. Cette articulation entre autonomie vivrière et engagement armé explique la capacité des forces constituées des nouveaux libres à soutenir un conflit long, asymétrique et territorialement diffus.

Ainsi, l'armement des nouveaux-libres par Sonthonax apparaît moins comme un tournant improvisé que comme la reconnaissance tardive d'un processus déjà engagé. Les places à vivres, en atteignant un certain degré d'autonomie fonctionnelle et sociale, ont rendu possible l'émergence d'un sujet politique nouveau : le cultivateur armé. Ce dernier n'est ni un simple soldat révolutionnaire, ni un paysan replié sur la subsistance, mais le produit historique d'un espace marginal devenu central dans la genèse de la souveraineté haïtienne.

La continuité d'un rêve agraire :

Ce qui avait commencé comme stratégie de survie devint le socle de la nation. Beaucoup de combattants de l'indépendance, dont des « nègres de place », portaient cette vision : substituer la petite propriété autarcique à la grande plantation coloniale. Comme l'a montré Michèle Oriol, nombre d'esclaves se replièrent sur leurs places à vivres (et les défendre !) durant la tourmente révolutionnaire, transformant ces espaces en noyaux de ce qui allait devenir la paysannerie haïtienne.

Avec l'indépendance de 1804, ce processus trouva sa consécration. Les cultivateurs retournèrent à la terre non plus comme sujets serviles, mais comme propriétaires ; ils transformèrent un usufruit de fait en droit reconnu, progressivement consolidé, puis formellement légalisé.

Face à la monoculture d'exportation, les nouveaux libres affirmèrent un autre modèle : celui de la diversification vivrière, du morcellement foncier et de l'exploitation familiale. La véritable révolution haïtienne ne se joua pas seulement sur les champs de bataille, mais avant tout dans les champs cultivés. Ce fut une révolution paysanne avant d'être nationale.

Les tentatives de restaurer la plantation échouèrent toutes. La masse paysanne imposa son projet : transformer la terre d'instrument d'asservissement en espace de liberté.

Cette mutation rejoignait ce que Marx aurait qualifié de « révolution sociale totale » : transformation des fondements matériels de la production. La destruction du système plantationnaire frappa au cœur le capitalisme, fondé sur la production massive et servile à bas coût. Haïti ne se contenta pas de devenir libre ; elle cessa d'être économiquement utile à l'ordre colonial mondial – raison pour laquelle son indépendance fut si violemment contestée.

La Révolution haïtienne inaugura le premier modèle historique où l'autonomie prime sur l'accumulation, où la terre redevient espace de vie plutôt que marchandise. Elle proposa une autre civilisation possible, centrée sur la communauté, la continuité du vivant et le partage.

Les tentatives successives visant à rétablir, sous des formes diverses, l'ancien régime de la grande propriété tournée vers la production de denrées d'exportation – qu'il s'agisse du sucre, du café ou du coton – échouèrent toutes, depuis les initiatives de Polverel, le « capolarisme » de Toussaint Louverture jusqu'aux tentatives ambiguës, voire clairement contradictoires de Dessalines et de Pétion. Parallèlement, le modèle de la petite propriété vivrière, fondée sur l'autarcie et les pratiques agraires issues de la période révolutionnaire, fit l'objet de politiques répétées de répression avant d'être relégué aux marges de l'économie nationale. Même les distributions démagogiques de titres fonciers réalisées sous Pétion ne parvinrent pas à intégrer pleinement ce monde rural dans le projet étatique. Il s'ensuivit une profonde dissociation entre le pays légal et ce que l'on en vint à appeler le « Pays en Dehors », expression d'un éloignement structurel entre les centres urbains de décision et les communautés paysannes confinées dans les mornes.

Dans ces espaces relégués, les cultivateurs virent leurs formes de faire-valoir foncier, héritées des « places à vivres », systématiquement disqualifiées par les élites urbaines. Le Code rural de Boyer de 1826 renforça cet effacement.

Ce Code rural apparaît comme une tentative absurde – et souvent violente – de forcer le pays à revenir vers une économie de plantation que la masse des nouveaux-libres issue du soulèvement général de 1791 et des Proclamation d'Émancipation de 1793, ne voulait plus.

En cherchant à contraindre plutôt qu'à comprendre, à discipliner plutôt qu'à développer, il a contribué à instaurer une méfiance durable entre l'État et le monde rural, l'immense majorité.

Héritage et postérité

Ces espaces improbables, arrachés à la logique de la plantation esclavagiste, ont fini par peser dans l'Histoire à une échelle bien plus vaste qu'on ne pouvait l'imaginer. Ils ont servi de refuge à des pratiques venues d'Afrique tout en donnant lieu à des formes inédites de sociabilité et de création culturelle, où s'est progressivement élaborée une identité créole singulière. Les esclaves y trouvaient non seulement de quoi subsister, mais aussi de quoi maintenir vivante l'idée d'une existence qui ne serait pas entièrement confisquée par le système : une manière de préserver, dans les interstices de l'ordre colonial, cette « parcelle d'humanité » que la plantation s'acharnait à nier.

Au moment où éclate la Révolution haïtienne (1791), les places à vivres cessent d'être de simples zones de survie pour devenir le lieu où s'expérimente concrètement une autre manière d'habiter la terre. L'exploitation y cède le pas à l'usage, la contrainte à l'attachement, et cette transformation annonce déjà la paysannerie qui s'affirmera après l'indépendance, perpétuant dans les mornes l'héritage vivrier façonné dans l'esclavage – une forme de résistance discrète mais persistante.

Dans cette perspective, il n'est pas exagéré de penser que la constitution et l'essor du Vodou, en tant que système cohérent de croyances d'origines diverses, de rituels et de pratiques sociales, s'est développé en étroite affinité avec cette nouvelle relation à la terre. Les places à vivres offraient en effet un cadre propice à la reconstitution de cosmologies enracinées dans le rapport au sol, aux ancêtres et aux forces invisibles. L'espace vivrier, parce qu'il échappait partiellement au contrôle des maîtres, permettait de reconstituer des communautés rituelles, d'entretenir des plantes-sacrées, de transmettre des savoirs médicinaux et d'ancrer les divinités dans un territoire investi symboliquement. Ainsi, la matérialité de ces jardins – le geste quotidien de cultiver, de nourrir et de protéger – nourrissait parallèlement la dimension spirituelle du Vodou, qui trouvait là plus qu'un terrain favorable à son organisation et à sa pérennisation : il en est l'émanation.

En effet, cet enracinement matériel du Vodou refuse toute séparation artificielle entre économie de subsistance, rapport à la terre et vie spirituelle.

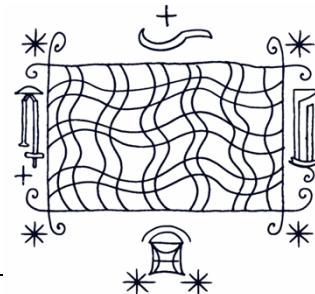
Dire que la matérialité des jardins - c'est-à-dire le travail quotidien de cultiver, de nourrir et de protéger - « nourrissait » la dimension spirituelle du Vodou signifie d'abord que la pratique religieuse ne se déploie pas en surplomb de la vie sociale, mais qu'elle émerge directement des conditions concrètes d'existence. Le jardin n'est pas seulement un espace productif : il est un lieu d'expérience, de répétition des gestes, de temporalités cycliques, où s'élabore une relation intime entre l'humain, la terre et les forces invisibles. C'est dans cette régularité du travail, dans l'attention portée au vivant et dans la nécessité de composer avec les aléas naturels que se forme une sensibilité religieuse spécifique.

Ces jardins ne sont pas un simple support extérieur à l'organisation du culte. Ils constituent le milieu génératrice. Les savoirs agricoles, les rites de protection des cultures, les offrandes liées à la fertilité et aux cycles de la nature s'inscrivent dans ces espaces et en procèdent. La spiritualité ne vient pas se greffer après coup sur le travail de la terre ; elle s'y façonne, s'y structure et s'y transmet.

Le Vodou est « l'émanation » de cette matérialité, annulant du coup les lectures souvent spiritualistes ou folklorisantes du phénomène. Ainsi le Vodou haïtien, né des places-à-vivres de l'habitation, n'est pas un système abstrait de croyances importées et/ou recomposées, mais une production sociale incarnée, issue de pratiques quotidiennes de survie, d'autonomie relative et de mise en commun. Dans le contexte des places à vivres, le jardin vivrier devient ainsi un espace où se conjuguent reproduction matérielle et reproduction symbolique, faisant du Vodou haïtien non seulement une religion de résistance, mais une cosmologie profondément ancrée dans l'expérience vécue de la terre et du travail. Le Vodou est créole.

Ainsi, derrière l'apparente routine des cultures vivrières se cachait une véritable révolution agraire en gestation. Les places à vivres furent bien ces « micro-espaces de survie, de dignité et de résilience » qui, en maintenant vivante une part d'humanité et d'autonomie, ont contribué à rendre possible le plus grand succès de la résistance esclave dans les Amériques.

Vèvè d'Azaka Medé. Azaka Medé est un lwa du vodou haïtien, esprit paysan par excellence, associé à la terre, à l'agriculture, au travail des champs et à la subsistance. Il incarne le cultivateur haïtien humble, travailleur et autonome, protecteur des récoltes et des savoirs agricoles, et symbolise le lien profond entre la paysannerie, la terre nourricière et la dignité du travail rural.





Azaka Mede ou Kouzen Zaka (André Pierre, ca 1915 - 2015)



Jardin créole haïtien (jardin lakou ou jaden pre kay) :
Système agroforestier traditionnel, multistrate et polyvalent,
aménagé autour de l'habitat rural, associant cultures vivrières, arbres
et plantes utilitaires pour assurer l'autosuffisance et la résilience des
exploitations paysannes.

Elle est l'héritière de la place à vivres et du jardin-case.

(Sc. : CIRAD / Unité de recherche HortSys)

L'avènement de la paysannerie haïtienne

Le projet social et économique qui s'élabora progressivement autour des places à vivres constituait une véritable alternative au modèle colonial dominant. À la monoculture d'exportation, fondée sur la concentration foncière et l'orientation exclusive vers les marchés extérieurs, les cultivateurs opposaient une logique de diversification vivrière, de morcellement parcellaire et d'ancrage domestique de la production. Leur horizon n'était pas celui du grand domaine sucrier ou cafier, organisé selon les impératifs du commerce atlantique, mais celui de la petite exploitation familiale, articulée autour d'un habitat, visant l'autosubsistance et la sécurité alimentaire. C'est ce modèle, forgé dans les interstices de l'habitation coloniale, qui allait durablement structurer la paysannerie haïtienne du XIX^e siècle.

Lorsque Jean-Jacques Dessalines proclame l'indépendance en 1804, cet acte politique majeur consacre également l'aboutissement d'une révolution agraire longtemps souterraine. Les anciennes places à vivres,

désormais soustraites à l'autorité coloniale par la victoire militaire, deviennent le socle matériel de la nouvelle organisation sociale. Les combattants-cultivateurs retournèrent à leurs parcelles, non plus en tant qu'esclaves tolérés, mais comme détenteurs légitimes d'un droit d'usage et, de plus en plus, comme propriétaires. Ce retour à la terre ne constitue pas un repli, mais l'accomplissement d'une promesse implicite contenue depuis longtemps dans ces espaces de semi-autonomie, où s'étaient forgées des pratiques agricoles, des savoirs et une relation intime à la terre.

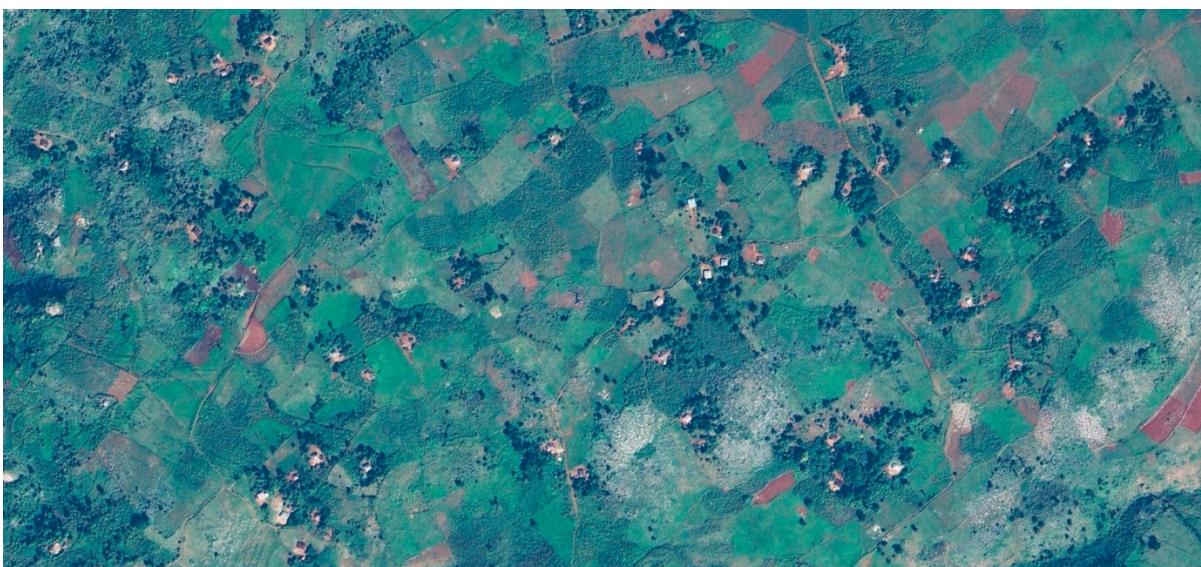
Le projet révolutionnaire qui conduisit à l'indépendance d'Haïti ne se réduisit donc pas à une conquête politique ou militaire. Il impliquait le remplacement de la grande propriété productrice de denrées coloniales – sucre, café, ... – par une mosaïque de petites exploitations vivrières, héritées des places à vivres de l'habitation coloniale. Ce choix, profondément enraciné dans l'expérience servile et post-servile, constitua l'un des fondements les plus durables de l'ordre social haïtien, inscrivant la Révolution haïtienne non seulement dans l'histoire des luttes antiesclavagistes, mais aussi dans celle des révolutions agraires modernes.

Une révolution paysanne avant d'être nationale

À la différence de la Révolution française, fondamentalement urbaine et portée par des groupes bourgeois, la Révolution haïtienne - bien qu'indéniablement catalysée par celle-ci - fut d'abord et avant tout une révolution paysanne et agraire. Les anciens esclaves, devenus *nouveaux libres* puis cultivateurs indépendants, ne revendiquaient pas en priorité une citoyenneté abstraite ni l'appartenance à une nation conçue sur un mode juridique ou symbolique, intentions essentiellement urbaines. Leur exigence première portait sur la terre, dans sa matérialité la plus concrète. Il s'agissait à la fois de vivre du produit de son propre travail et de reconquérir une souveraineté individuelle profondément niée par l'expérience servile : redevenir maître de soi passait nécessairement par la maîtrise de l'espace productif.

Dans cette perspective, il n'est guère surprenant que, dès les premières années de l'après-Indépendance, les masses rurales aient opposé une résistance persistante aux tentatives de restauration du système de plantation, qu'il fût placé sous contrôle de l'État ou confié à d'anciens officiers de l'armée révolutionnaire. Ni Toussaint Louverture, ni Jean-Jacques Dessalines ne parvinrent à imposer durablement une « discipline agricole » héritée, ou du moins inspirée, de l'ordre colonial. Cette incapacité ne relevait pas d'un simple défaut d'autorité, mais révélait un conflit structurel entre deux projets antagonistes : d'un côté, la reconstitution d'une économie d'exportation fondée sur la grande propriété ; de l'autre, l'aspiration paysanne à autonomie foncière.

La majorité des cultivateurs fit clairement le choix de la fragmentation de la grande propriété afin de constituer un tissu dense de petites exploitations indépendantes. Ce modèle s'inscrivait dans la continuité de l'économie de subsistance dite « créole », forgée au sein même de la colonie et dont les places à vivres avaient constitué la matrice historique. Loin d'être un repli archaïque, cette option traduisait une rationalité sociale et économique cohérente, fondée sur la sécurité alimentaire, l'enracinement domestique et la reproduction autonome des communautés rurales.



Survivance de l'éparpillement de l'habitat rural aux environs à Platons (2022) • Orthophotographie : Googleearth, 2025)

Dans cette optique, la révolution la plus décisive ne s'est pas jouée uniquement sur les champs de bataille, mais dans les champs cultivés. C'est là que s'est opérée la rupture la plus durable : la transformation de la terre, d'espace de contrainte et d'exploitation, en espace de liberté et d'usage. Le *Marron Inconnu*, œuvre de l'architecte-sculpteur Albert Mangonès, érigée sur la place des Héros de l'Indépendance à Port-au-Prince,

incarne cette lecture. Loin de figurer uniquement un insurgé abstrait, il représente un cultivateur en armes : la machette qu'il brandit est certes une arme de combat, mais elle demeure avant tout un outil aratoire, symbole de cette révolution agraire silencieuse qui constitua le socle matériel et social de l'indépendance haïtienne.

Un projet révolutionnaire contre la logique du capitalisme colonial

Sur le plan théorique, la mutation opérée par la Révolution haïtienne s'apparente à ce que Karl Marx aurait qualifié de *révolution sociale totale*. Il ne s'agit pas d'un simple renversement de régime politique ni d'une substitution d'élites, mais d'une transformation radicale des conditions matérielles de production et, partant, des rapports sociaux qui les soutenaient. En ce sens, la Révolution haïtienne ne fut pas seulement antiesclavagiste ou anticoloniale ; elle fut structurellement anticapitaliste dans sa dimension la plus concrète.

La destruction du système plantationnaire constitua une atteinte directe au capitalisme naissant, dont l'expansion reposait largement sur la production massive, disciplinée et à bas coût fournie par le travail servile dans les colonies. En substituant à cette logique une économie fondée sur la production vivrière, l'autosubsistance et le morcellement foncier, Haïti rompit avec la fonction qui lui était assignée dans la division internationale du travail. Ce choix ne représentait pas seulement un acte de défi à l'égard de la France, mais une remise en cause frontale de l'ensemble du système colonial, fondé sur l'extraction de valeur et la subordination des territoires périphériques aux besoins des métropoles.

Cette rupture éclaire la violence du rejet suscité par l'indépendance haïtienne au sein des puissances européennes. Ce qui était perçu comme une menace ne tenait pas uniquement à la perte d'une colonie ou à l'exemple politique qu'elle offrait aux populations asservies, mais à l'ébranlement d'un modèle global d'exploitation. Haïti ne se contentait pas de proclamer sa liberté politique ; elle cessait d'être fonctionnelle à l'ordre économique mondial. En se retirant du rôle productif qui lui était assigné, elle affirmait une souveraineté matérielle inédite, au prix d'une marginalisation durable dans un système international structuré précisément pour punir ce type de dissidence économique.

Métamorphose du lubrifiant du système en un moteur discret

Conçue comme un lubrifiant du système esclavagiste, la place à vivres est progressivement devenue l'un de ses moteurs discrets, non par la rupture immédiate qu'elle produisait, mais par les pratiques d'autonomie qu'elle rendait possibles. D'abord pensée comme un simple complément destiné à réduire les coûts d'entretien de la main-d'œuvre servile, elle a cessé d'être un dispositif marginal pour s'imposer comme une composante essentielle du fonctionnement économique et social de l'habitation. En permettant aux esclaves d'assurer eux-mêmes une part de leur subsistance, la place à vivres contribuait à fluidifier le système esclavagiste, en amortissant ses tensions les plus aiguës et en prolongeant sa viabilité.

Mais ce qui n'était à l'origine qu'un aménagement fonctionnel s'est progressivement transformé en une dynamique autonome, structurant les pratiques agricoles, les rythmes de travail et les rapports à la terre. La place à vivres n'était plus seulement un instrument au service de la plantation ; elle devenait un espace de production de savoirs, d'organisation du travail et de logiques de subsistance partiellement soustraites au contrôle du maître. En stabilisant l'ordre esclavagiste, elle en préparait paradoxalement le dépassement, en familiarisant les esclaves avec une économie du « pour soi » qui constituerait, le moment venu, une base matérielle et symbolique de la rupture révolutionnaire.

Lubrifiant du système, la place à vivres en fut ainsi l'un des moteurs discrets de transformation.

Nèg yo volè revolisyon an⁴⁰

Les tentatives successives visant à rétablir, sous des formes diverses, l'ancien régime de la grande propriété tournée vers la production de denrées d'exportation – qu'il s'agisse du sucre, du café ou du coton – échouèrent toutes, depuis les initiatives de Polvérél et de Toussaint Louverture jusqu'aux expérimentations de Dessalines et de Pétion. Parallèlement, le modèle de la petite propriété vivrière, fondé sur l'autarcie et les pratiques agraires issues de la période révolutionnaire, fit l'objet de politiques répétées de répression avant d'être relégué aux marges de l'économie nationale. Même les distributions de titres fonciers réalisées sous Pétion ne parvinrent pas à fusionner pleinement ce monde rural dans le projet étatique. Il s'ensuivit une profonde dissociation entre le pays légal et ce que l'on en vint à appeler le « Pays en Dehors », expression d'un éloignement structurel entre les centres urbains de décision et les communautés paysannes, largement majoritaires, confinées dans les mornes.

Dans ces espaces relégués, les cultivateurs virent leurs formes de faire-valoir foncier, héritées des « places à vivres », systématiquement disqualifiées par les élites urbaines. Le Code rural de Boyer de 1826 renforça cet effacement.

Ce Code rural apparaît comme une tentative absurde – et souvent violente – de forcer le pays à revenir vers une économie de plantation que la masse immense des nouveaux-libres issue du soulèvement général de 1791 et des Proclamations d'Émancipation de 1793, ne voulait plus.

En cherchant à contraindre plutôt qu'à comprendre, à discipliner plutôt qu'à développer, il a contribué à instaurer une méfiance durable entre l'État et le monde rural.

Ainsi, l'horizon révolutionnaire porté par les cultivateurs fut progressivement neutralisé au profit d'un ordre contre-révolutionnaire qui tentait de réhabiliter, sous d'autres formes, la logique de la grande plantation et du travail obligatoire.

⁴⁰ "Ils ont volé la révolution !" (Traduction de l'auteur).

Plus encore, le Code rural de 1826 représente l'un des moments où s'est opérée la spoliation politique de la révolution paysanne, son dépouillement par marginalisation : son idéal d'autonomie et de justice foncière fut remplacé par une logique administrative visant la stricte rentabilité et la centralisation démesurée du pouvoir.

Daniel **Elie**

Thomassin, le 25 janvier 2026.

Bibliographie succincte

BARTHÉLEMY, Gérard.

Dans la splendeur d'un après-midi d'Histoire. Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps, 1997.

BOURDIEU, Pierre.

Le sens pratique. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

DEBIEN, Gabriel.

Les Esclaves aux Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles). Basse-Terre : Société d'Histoire de la Guadeloupe, 1962.

DEBIEN, Gabriel.

« Les jardins à esclaves aux Antilles ». *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, no 20, 1974, p. 183-210.

DEPESTRE, René.

« Bonjour et adieu à la Négritude ». In *L'Afrique en Amérique latine*. Paris : UNESCO, 1984, p. 265-280.

DUCOEURJOLY, S. J.

Manuel des Habitans de Saint-Domingue. Paris : Chez Lenoir, librairie, rue de Savoie, no 4, An X (1802).

GARRIGUS, John D.

Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Domingue. New York : Palgrave Macmillan, 2010.

GIRAUD-CHANTRANS, François-René de.

Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique. Neuchâtel, 1785.

GLISSANT, Édouard.

Poétique de la relation. Paris : Gallimard, 1990.

LABORIE, Pierre-Joseph.

The Coffee Planter of Saint Domingo. London : T. Cadell and W. Davies, 1798.

LAHENS, Yanick.

Passagères de nuits. Paris : Éditions Sabine Wespieser, 2025.

MADIOU, Thomas.

Histoire d'Haïti, Tome II (1803). Port-au-Prince : Éditions Henri Deschamps, 1989.

MARX, Karl.

Contribution à la critique de l'économie politique. Paris : Éditions sociales, 1859.

MINTZ, Sidney W.

Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History. New York : Viking Press, 1985.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, Médéric Louis Élie.

Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue. Paris : Société de l'histoire des colonies françaises, 1797-1798.

NOËL, Erick.

Être noir en France au XVIII^e siècle. Paris : Tallandier, 2007.

ORIOL, Michèle.

Texte inédit tiré de sa thèse de doctorat « Histoire de la propriété et organisation de l'espace ». En cours d'édition.

SCOTT, James C.

Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven : Yale University Press, 1990.

TROUILLOT, Michel-Rolph

Faire taire le passé. Pouvoir et production historique. Lux Éditeur, 2025.

UNESCO.

L'Afrique en Amérique latine. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 1984.

• • •