

UNIVERSITÉ D'ÉTAT D'HAÏTI

Vol. 1/ N° 1
Oct. 2014

Chantiers

REVUE DES SCIENCES HUMAINES & SOCIALES
DE L'UNIVERSITÉ D'ÉTAT D'HAÏTI

Reconnaissance & politique

Université d'État d'Haïti



Chantiers

Revue des Sciences Humaines & Sociales
de l'Université d'Etat d'Haïti

Université d'État d'Haïti

Chantiers

Revue des Sciences Humaines & Sociales
de l'Université d'Etat d'Haïti

Dépôt légal: 15-02-081

Bibliothèque Nationale d'Haïti

ISBN: 978-99935-57-51-7

© Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014

Sommaire

LE MOT DU RECTEUR	7
Jean Vernet Henry	
AVANT-PROPOS	9
Fritz Deshommes	
INTRODUCTION	11
Edelyn Dorismond et Jean-Léon Ambroise	
DOSSIER	
LA RECONNAISSANCE COMME POLITIQUE DE PARTICIPATION, DE RÉALISATION DE SOI ET DE LA DIFFÉRENCE	19
Ilionor Louis	
DE LA RECONNAISSANCE ET LE PASSAGE OBLIGE À UNE PHILOSOPHIE DU « SOI »	39
Edelyn Dorismond	
L'ÉGALITÉ DANS LE MIROIR DE L'AUTRE : LES ENJEUX DE L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE EN HAÏTI	61
Adler Camilus	
HAÏTI – POLITIQUE POST-SÉISME	
MOUVEMENTS POPULAIRES ET PARTIS POLITIQUES :	
LA PERMANENCE DE L'IMPUISSANCE	83
Chenet Jean-Baptiste	
VERS LA MISE EN PLACE D'UN MODÈLE D'INTERVENTION D'APPUI PSYCHOSOCIAL	
UNE EXPÉRIENCE AVEC LES INTERVENANTES DU CENTRE D'APPUI FAMILIAL CAFA	
APRÈS LE TREMBLEMENT DE TERRE DU 12 JANVIER 2010	113
Irdèle Lubin	
Hors-thème	
HABITATION SUCRIÈRE COLONIALE, LIEU DE MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE EN HAÏTI :	
DES ANIMATIONS SOCIOCULTURELLES DANS LE QUOTIDIEN URBAIN	
DU PARC HISTORIQUE DE LA CANNE-À-SUCRE	137
Jerry Michel	

LE MOT DU RECTEUR

La parution de la première revue consacrée au champ disciplinaire répond à un objectif que s'est fixée l'UEH depuis une quinzaine d'années. En effet dans sa résolution du 22 juin 1999 (article 18), le conseil de l'Université d'Etat d'Haïti avait prévu la création de deux revues pour l'UEH : l'une en Sciences sociales et Humaines et l'autre en Sciences pures et appliquées. Cet organe d'expression qui vient de voir le jour sous l'impulsion de l'actuel Conseil Exécutif va permettre à nos enseignants chercheurs et aux membres de la communauté de l'UEH de valoriser les résultats de leurs travaux et de leurs réflexions, dans un espace Scientifique qui leur est prioritairement réservé.

C'est ici l'occasion de jeter un coup d'œil rétrospectif sur un ensemble de dispositions prises par les CE, et qui ont servi de préalables à l'existence de cette revue. Il s'agit plus particulièrement de :

- de la circulaire créant les Programmes d'Etudes Post-Graduées en juillet 2011.
- de l'ouverture des programmes de troisième cycle en sciences sociales octobre 2012
- de la création de véritables laboratoires de Recherche
- du relèvement du nombre de professeurs à temps plein (enseignants chercheurs) à l'UEH
- du vote en 2013 par le CUEH des attributions des vice-recteurs et des vice-doyens à la recherche.

Toutes ces initiatives y compris celle d'aujourd'hui, s'inscrivant dans la mission de promotion de la recherche prévue par les dispositions transitoires de février 1997 (article 2, alinéa a), méritent d'être constamment soulignées en vue d'éclairer le chemin de l'avenir. L'UEH compte aujourd'hui un programme

doctoral et travaille à la constitution d'un vivier de docteurs susceptibles de garantir la pérennité de son programme de formation à la recherche. La revue est un dispositif qui vient en appui, entre autre, à la diffusion des travaux de recherche de ses doctorants et docteurs.

La parution régulière de la Revue des sciences humaines & sociales (*Chantiers*) est un défi à relever. Nous demeurons persuadés que nous y arriveront puisque d'une part il existe de nombreux professeurs de l'UEH qui publient dans des revues étrangères et que d'autre part nos différentes Facultés de Sciences Sociales possèdent déjà des revues qui peuvent aisément se fusionner.

Dans cette même veine, nous émettons le vœu que la revue « Recherche, Etude, Développement » éditée à la Faculté d'Agro-nomie et de médecine Vétérinaire de Damien puissent dans un proche avenir, devenir la Revue en Sciences Pures et Appliquées de l'UEH.

C'est en ces termes que je prends plaisir à féliciter et à encourager les efforts consentis en vue de combler par le lancement de cette Revue, le déficit dans la diffusion des informations issues des secteurs Recherche de l'UEH et intéressant la population haïtienne.

Jean Vernet Henry,
Recteur

AVANT-PROPOS

Tout chantier consacre une rencontre. Les matériaux, de toutes textures et de toutes signatures, s'y donnent rendez-vous avec un projet, sorte de forme en vue de la synthèse. Il va de soi que l'unité n'est rien sans la diversité. Selon Michel de Certeau, le pluriel est premier, ou tout simplement originaire. D'où l'idée de créer *Chantiers, la revue des sciences humaines & sociales de l'Université d'État d'Haïti* appelée, sur une base périodique, à faire écho des travaux à l'œuvre dans nos diverses composantes et unités de recherche.

Chantiers se propose d'accueillir des articles de recherche et de réflexion de tous horizons. Pour preuve, cette première gerbe met à l'honneur un échantillon varié de disciplines : philosophie, sociologie, travail social, etc. Pour autant, l'objectif n'est pas de juxtaposer des contributions, en mettant cote à cote des allégeances pas toujours en harmonie.

Dans sa visée fondamentale, la revue participe en fait d'une quête de synergie. Sur le plan du savoir, elle cherche à établir le dialogue entre les disciplines, si ce n'est carrément la transdisciplinarité. Par rapport aux communautés locales spécialisées dans les sciences humaines et sociales, d'une part, et celle de la diaspora, d'autre part, et celle de même nature disseminées dans la diaspora haïtienne, d'autre part, elle se donne comme mission prioritaire d'ouvrir et de rallier, en créant des ponts. Les communautés sœurs dans le monde ne sont pas en reste, elles non plus. L'espoir, en définitive, est que *Chantiers* participe à transformer substantiellement le paysage universitaire haïtien, en faisant avancer la cause de la recherche à l'Université d'État d'Haïti.

Il y a lieu de remercier l'équipe de coordination, le comité de lecture et les auteurs qui ont bien voulu accepter de soumettre leurs articles pour ce premier numéro. Il faudrait aussi encourager vivement la réplique de ces efforts et leur amplification en vue de donner à *Chantiers*, comme outil de mise en valeur et de diffusion de la recherche, une dimension collaborative de plus en plus large à chaque numéro.

Fritz Deshommes, Vice-Recteur à la recherche

INTRODUCTION

Edelyn Dorismond et Jean-Léon Ambroise

La problématique de la reconnaissance, actualisation ou relecture entre autres de la « dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel occupe une place importante en philosophie sociale et politique depuis deux décennies environ. Il s'agit, à côté des questions du meilleur régime politique qui serait capable de rendre effectif le vivre ensemble, de penser le mode de « réalisation de soi », après avoir diagnostiqué les « pathologies sociales » qui représentent autant de malaise social que de mal-être dans la société (Honneth, 2010). Toutefois, une expérience anthropologique et philosophique travaille la question de la reconnaissance, celle de la dignité humaine, qui fait appel à une compréhension de l'homme, cet infini dont Pascal dit qu'il est capable de contenir le monde, et qu'il faut voir dans cette capacité à contenir le monde le propre de sa grandeur. De cette considération, Edelyn Dorismond conclut que la reconnaissance serait le fait de traiter l'homme comme grandeur ir-réifiable.

Certes, la thématique de la reconnaissance regroupe des problématiques plus diversifiées. Le texte d'Illionor Louis présente la « reconnaissance » autour de quatre grands axes soutenus chacun par une figure importante de la philosophie politique ou de la philosophie sociale. Il considère, d'abord, en ayant en vue la perspective de Nancy Fraser, que la reconnaissance relève d'une « nécessité à faire participer l'autre ». Cette participation, par ailleurs, doit être assurée par une « politique de redistribution fondée sur la justice sociale et l'équité ». En ce sens, la reconnaissance est avant tout la politique à promouvoir si l'on veut faciliter la participation des citoyens à la jouissance du bien commun. Toutefois, en toute vraisemblance, aucune

politique de la reconnaissance ne serait possible sans poser la reconnaissance comme lutte contre les formes diverses du « mépris social » (Emmanuel Renault, 2001) ou de la « société du mépris » (Honneth, 2010), qui se manifeste par les différents modes de déni de reconnaissance. C'est pour cette raison que la reconnaissance trouve un traitement davantage orienté vers une « perspective individualiste », mieux dirions-nous, vers une perspective intersubjectiviste dans laquelle l'attention est portée sur les expériences vécues et leur manière de rendre les citoyens vulnérables (Guillaume Le Blanc, 2007). Pourtant, c'est au coeur de ce déni de reconnaissance que se formule le besoin d'être reconnu. Enfin la reconnaissance devient moins une simple affaire de participation, qu'un besoin fondamental de se sentir capable à ses propres yeux et à ceux d'autrui. Bien entendu, pour y arriver, il faut penser à redéfinir le mode du *vivre-ensemble* fondé sur une métaphysique de l'*Un* et de l'ordre. Il s'agit d'introduire la « différence » comme catégorie de la philosophie politique et celle-ci devient ainsi « garante de la reconnaissance et du respect des droits et de la culture de l'autre caractérisé par sa singularité ». Le dernier concept de la reconnaissance trouve son élaboration dans les travaux de Will Kimlicka et les derniers travaux de Habermas ; ils promeuvent tous deux la reconnaissance des cultures des groupes « minoritaires » par leur intégration à la société. La reconnaissance devient alors l'enjeu des luttes identitaires qui travaillent particulièrement les sociétés multiculturelles.

Pourtant, ce serait une lacune profonde de considérer la reconnaissance comme simple symptôme et mécanisme thérapeutique aux sociétés subissant des pathologies importantes. La reconnaissance peut offrir des clés pour comprendre la dynamique de production de l'altérité dans l'expérience de la « domination », en suivant d'une part les modes de constitution des altérités dominées ou dominantes et d'autre part, les modes d'appropriation du discours de la domination par les acteurs sociaux, qui ne sont pas de simples dominants ou dominés, mais des joueurs qui cherchent constamment les meilleures parties pour se positionner. Au cours

de cette dynamique d'appropriation des modes de légitimation, les individus deviennent « mêmautre »¹ malgré la puissance des « arts de la résistance ». Il faut voir dans ce devenir autre à soi au profit d'une tentative de devenir l'autre, l'efficacité des arts de la domination. Adler Camilus scrute l'embarras que pose aux « intellectuels » haïtiens du XIX^e siècle, particulièrement en étant attentif à Firmin, ce spéculaire qui travaille ceux-là pris dans les entrelacs du discours altérisant et altérant de la domination. L'intérêt d'une telle étude ne consiste pas à dénoncer purement et simplement la posture militante de ces *défenseurs de la race noire et de la nation haïtienne*. Camilus touche avec une grande sincérité, teintée d'une certaine indignation, la manière dont ces intellectuels se trouvent englués dans un ordre de discours colonial, qu'ils étaient incapables de deviner, voire de déconstruire. Mais nous comprenons, en fin de compte, que cette incapacité n'était pas d'ordre intellectuel ; elle a révélé, selon Camilus, un choix qui visait à se montrer en occultant ce qui devient corps de domination des « élites » haïtiennes. Donc, la reconnaissance risque de conduire à des effets que nous désignons de spéculaires où la lutte pour la reconnaissance est aussi occultation et exploitation des plus vulnérables paradoxalement au profit de ceux qui posent la reconnaissance comme restitution de la « dignité » humaine. Compris en ce sens, il est possible d'observer dans la dynamique sociale une confrontation entre les groupes selon leur positionnement dans l'ordre de légitimation. L'article de Jean Chenet semble présenter, non de manière explicite et assumée, un cadre de théorisation des tensions ou conflits entre « mouvements populaires » et « partis politiques ». En effet, l'inscription des partis politiques dans l'ordre normatif de régulation politique et sociale les porte à adopter en général une posture timide face à la formulation radicale et convaincue des problèmes sociaux auxquels sont confrontés les citoyens, seuls, du lieu de leur position

1 Edelyn Dorismond, *Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi)*, Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2010.

de « précarisés », d'« appauvris », susceptibles de porter avec une plus grande radicalité leur préoccupation socio-politique. Ici, nous pouvons considérer que la question de la reconnaissance trouve une formulation nouvelle, qui ne concerne pas avant tout la correction des torts causés par l'État dans sa mauvaise manière de redistribuer, mais une compétition entre les groupes sociaux ou socio-politiques liés à l'incapacité ou au refus de ces derniers d'universaliser leur revendication au profit d'autres groupes. S'inscrivant dans l'ordre de légitimation qui les maintient en vie, les partis politiques n'élaborent qu'une critique complaisante du pouvoir tout en négligeant constamment les problèmes fondamentaux qui constituent les noeuds de revendication des démunis. Donc, cette tension n'est pas simplement liée à la constitution du social, certes voué à la conflictualité, mais particulièrement aux modes de représentation de soi et de l'autre. Dans ce cas, la reconnaissance comme cadre de compréhension indique, si nous devons revenir à l'étude de Camilus, qu'une tentative des partis politiques de se dresser en porte-parole du « peuple », condition d'être reconnus, n'est en même temps qu'une tentative d'occulter les mouvements populaires, condition d'être niés. D'un point de vue plus global prenant en compte le régime de normativité prévalant dans la société, c'est l'interrogation d'une manière des partis politiques de se situer dans l'ordre de la reconnaissance au détriment de ceux qui constituent le « populaire ». En d'autres termes, là où nous serions tenté d'observer un hiatus dans la constitution du dossier du premier numéro de la revue, en se demandant ce qu'une étude sur la relation entre mouvements populaires et partis politiques a à voir avec la problématique générale de la reconnaissance, nous soutenons que cette étude n'ouvre pas seulement un autre angle d'approche de la reconnaissance jusque-là saisie dans la relation des citoyens, des minorités ethniques, religieuses, sexuelles ou génériques à l'État, instance de légitimation d'une « majorité », mais elle montre comment la reconnaissance travaille les groupes sociaux et politiques dans leur croisement. Les articles de Chenet, de Jerry Michel et d'Adler Camilus montrent combien la reconnaissance nourrit

une forme de perversion des revendications, vue son incapacité à produire un cadre universaliste de revendication, même quand elle se donne l'humanité pour idée régulatrice.

La même tension, la même occultation que nous avons rencontrée dans les travaux de Chenet et de Camilus, persiste dans l'article de Jerry Michel qui, abordant la patrimonialisation comme politique (privée ou publique) de la mémoire, remarque comment les groupes, ici familiaux, mobilisent le passé en vue de se constituer une représentation sociale, qui devient aussi occultation du passé d'autres groupes. Des familles reviennent sur le passé colonial en mobilisant un ensemble de données par lesquelles on cherche à atténuer l'aspect inhumain, indignant de l'esclavage. Or, cette stratégie de remémoration qui est une manière de se raconter ce qui s'est passé, de se donner une identité, reste aussi une manière de neutraliser tout ce qui a été reconnu historiquement comme machine à exploiter les esclaves. Encore une fois, la piste de la reconnaissance ne vise pas uniquement les revendications et leurs pertinences, mais souligne au-travers de ces luttes et des discours qu'elles élaborent, le mode d'occultation qui structure les revendications des groupes au nom de l'identité, comme s'il était impossible de poser son identité (unique ou multiple) à côté de celles des autres.

Nous ne rencontrons pas seulement ce problème en politique, il a une portée épistémologique indéniable. Le séisme du 12 janvier a fait surgir la question de la possibilité d'accompagner les victimes de la catastrophe quand les accompagnateurs ont été eux-mêmes victimes. « Les membres de l'équipe de CAFA, nous dit Iderle Lubin, n'étaient pas à l'abri de tout ce qui se passait au niveau de la population. Ils vivaient les mêmes stress et étaient confrontés aux mêmes difficultés que l'ensemble de la population. » Un phénomène d'une grande amplitude s'est imposé alors à la société ; il a bouleversé les repères. Les gens ont été profondément remués dans leurs stabilités. Dans ces circonstances, ils ont besoin d'un accompagnement psychologique, médical, sanitaire et alimentaire. Sur cet aspect intervient le besoin de reconnaissance : ils veulent et doivent être reconnus comme

victimes d'une catastrophe naturelle, avec des implications socio-politiques (manque d'information, négligence de l'État, etc.), qui ne touche pas moins leur intériorité. Les victimes ont eu besoin d'être restaurées dans leur dignité. Paradoxalement, ceux-là qui sont appelés à faciliter cette reconstitution de soi en situation post-séisme sont aussi déchirés. Nous pouvons supposer qu'ayant connu le même drame, ils seraient mieux placés pour répondre de manière appropriée aux demandes des victimes assistées.

Sans épuiser l'ensemble de ce problème à la fois dans sa formulation et dans son traitement, nous avons compris que le dialogue reste la seule voie de surmonter ce paradoxe. Verbaliser sa souffrance pour bénéficier de l'écoute de l'autre tout en lui offrant l'opportunité de s'extérioriser en minant le risque de s'emmurier dans le silence et le sentiment d'être négligé. Nous avons ici une piste qui nous présente la reconnaissance comme condition de l'appel à l'autre ; mais en réalité, si elle inspire l'appel, elle est au bout du dialogue qui veut prendre le risque de la mé-compréhension. Mais la mécompréhension n'est pas nécessairement un refus de comprendre, mais une compréhension manquée, donc une compréhension, qui nécessite des explicitations, d'où l'importance du dialogue, d'un *agir communicationnel* pour instituer une entente collective et renforcer les liens, reporter la conflictualité à plus tard.

Dossier

LA RECONNAISSANCE COMME POLITIQUE DE PARTICIPATION, DE RÉALISATION DE SOI ET DE LA DIFFÉRENCE

Ilionor Louis

Cet article émane de ma thèse doctorale en sociologie sur la problématique de la capacité des populations marginalisées d'organiser des actions collectives dans le cadre des luttes pour la reconnaissance. Je passe en revue les conceptions de quatre auteurs sur la thématique de la reconnaissance : Nancy Fraser (1996), qui traite de la reconnaissance comme une nécessité de faire participer l'autre, en mettant en place une politique de redistribution fondée sur la justice sociale et l'équité ; Axel Honneth (2004), qui, dans une perspective individualiste, analyse les facteurs pouvant empêcher à l'individu ou à des groupes d'individus de jouir de leurs droits dans une société, Charles Taylor (1992), qui prône une politique de la différence comme garante de la reconnaissance et du respect des droits et de la culture de l'autre caractérisé par sa singularité, sa différence d'avec l'ensemble des éléments du corps social ; enfin, Jürgen Habermas (1996) et Will Kymlicka, qui, à côté de l'analyse de Taylor, parlent de la nécessité de respecter la culture des groupes ethniques tout en les intégrant à la société .

La reconnaissance comme participation et redistribution

La reconnaissance comme participation et redistribution est aussi posée comme étant une thématique liée à l'injustice sociale. Les structures sociales sont génératrices d'inégalités matérielles qui s'accroissent tant sur le plan des revenus et de la propriété que sur celui de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé ou aux loisirs, ou encore plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'espérance de vie et sur les taux de morbidité

ou de la mortalité (Fraser, 2004). Selon Fraser, pour résoudre ce problème, il faut reconnaître et redistribuer, en d'autres termes, il faut entreprendre des réformes structurelles dans le processus de la répartition des biens et des richesses et dans les politiques de reconnaissance. Selon elle, c'est une injustice sociale liée au mode de répartition des biens et des richesses et aux dispositifs institutionnels de reconnaissance. Elle élabore une conception bidimensionnelle de la justice sociale qui condense à la fois « les revendications fondées d'égalité sociale » et « les revendications de reconnaissance ». Dans la perspective de Fraser, la redistribution comprend :

« Toutes les formes de féminisme et d'antiracisme qui cherchent dans les transformations ou les réformes socio-économiques, un remède aux injustices relatives au genre, à l'ethnie ou la race, tandis que la reconnaissance rassemble tous les mouvements qui cherchent à réévaluer des identités injustement dépréciées et qui trouvent leur expression dans le féminisme culturel, le nationalisme culturel noir, l'antiracisme et le féminisme déconstructiviste » (Fraser, 2004).

La reconnaissance et la redistribution se distinguent sous divers aspects clés : la représentation des groupes victimes des injustices, les remèdes proposés à ces injustices, la composition des groupes victimes des injustices, la compréhension des différences entre les groupes. Ce qui est commun aux deux thèmes, c'est que la victoire contre l'injustice requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance. Elle exige donc de déclarer injuste « le fait que des individus et des groupes se voient déniés de leur statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquelles ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité et qui déprécient les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées ». Selon elle, il revient donc aux individus et aux groupes de se faire une définition de « la vie bonne » et de se doter des moyens pour aboutir à cette fin sans violer les principes de la liberté des autres. Il faut donc une conception de la justice qui soit acceptable et acceptée par tous. C'est dans cette optique qu'elle affirme que « Se voir dénier la reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances méprisantes, dépréciatives ou hostiles des

autres, c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale » (Fraser, 2004).

De là son concept de « parité de participation » qui implique deux impératifs. C'est, d'une part, la distribution équitable des ressources matérielles afin d'assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer. Celle-ci est la condition objective de la parité de participation qui bannit, selon Fraser, les formes d'inégalités matérielles et de dépendance économique qui font obstacle à la parité de participation. D'autre part, le respect égal par les « modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation » pour tous ceux qui participent en vue d'assurer l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale. C'est la condition intersubjective de la parité de participation qui met l'accent sur les préoccupations mises en évidence par la philosophie de la reconnaissance, entre autres, celles qui touchent à l'ordre statutaire de la société et les hiérarchies statutaires définies par la culture (Fraser, 2004).

La conception de Fraser offre deux axes d'analyse pour comprendre le problème posé par la reconnaissance. D'une part, la reconnaissance des groupes qui revendiquent la reconnaissance, par exemple, les mouvements antiracistes, les mouvements des gays et des lesbiennes ou les mouvements des autochtones et des indigènes. D'autre part, l'axe institutionnel qui permet d'interpréter les inégalités matérielles entre différents groupes sociaux. Tant les mécanismes de reconnaissance des groupes que les inégalités caractéristiques des populations sont déterminés par la structure sociale. Avec Fraser, parler des rapports de reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres ; c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, comme conséquence institutionnalisée de valeurs qui font de certaines personnes des êtres qui ne méritent pas le respect et l'estime, comparativement à d'autres (Fraser, 2004).

Fraser préconise la reconnaissance et la redistribution tout en encourageant la participation des populations porteuses des demandes de la reconnaissance à l'élaboration des politiques de

reconnaissance en tant que partenaires. La participation citoyenne quoique importante n'est pas toujours objective car il y a risque de clientélisme et de vassalisation par les politiques en quête de capital politique. Par rapport à la reconnaissance, elle peut être mécanique ou manipulatrice à la phase de « méta-reconnaissance » c'est-à-dire ceux qui attribuent la reconnaissance peuvent le faire pour se décharger de leurs responsabilités légitimes en déléguant du pouvoir à d'autres acteurs porteurs des demandes de revendication, ou bien qui servent d'intermédiaires entre ceux qui demandent à être reconnus et ceux qui reconnaissent.

Dans la perspective de Fraser, assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer renvoie à la mise sur pied d'une politique délibérative qui permet à toutes les catégories sociales de prendre part à la chose publique à travers des mécanismes institutionnalisés. Dans cette perspective, Campion affirme que l'histoire de l'humanité, a été toujours marquée par ce dualisme entre des hommes qui pouvaient être qualifiées et comptés par leur valeur morale et/ou par leurs biens, et des « gens de rien », la multitude non ordonnée, non dénombrable et muette (Campion, 2000). En d'autres termes, depuis l'antiquité classique, les premiers formant l'aristocratie et l'oligarchie ont occupé tout le champ disponible de l'humanité ; ils étaient comme l'incarnation même de l'humanité tandis que les seconds, constituant le peuple, la masse, et n'étant pas non plus considérés comme des humains ne comptant pas. Ils n'avaient pas droit à la parole. Ce droit leur a été dénié par les aristocrates et les oligarques qui occupaient le champ du logos. C'est ce qui avait porté Platon à décrire le « *demos* » comme un gros animal qu'on doit approcher et nourrir avec précaution, une créature capable de manifester des affects par des bruits (*phônai*, des sons de voix, non des paroles...), mais incapable censément de délibérer (Campion, 2000). Rancière utilise le vocable français de police dérivé de *politea* pour désigner l'ensemble des lois et règlements qui régissent une telle organisation sociale (Rancière, 1995). Ceci constitue un épisode de l'histoire sociale qui caractérise un État qu'on pourrait qualifier d'état de nature, mais un tel épisode se renouvelle à des

moments précis et dans des contextes particuliers de l'évolution de l'histoire des sociétés comme, par exemple, l'esclavage des temps modernes.

Selon Champion, aujourd'hui, la scène de la politique apparaît donc comme un espace symbolique non homogène, constitué d'un lieu et d'un non-lieu, où se représentent la domination d'abord ignorante d'elle-même et la revendication de la reconnaissance, qui s'ignorait également jusque-là. On y trouve des acteurs dont les uns paraissent exercer le langage selon un droit naturel et les autres s'efforcent de se faire reconnaître par un langage que les premiers prennent pour des grognements de bêtes (Champion, 2000). L'action devient inévitable et implique les deux parties; elle consiste dans l'invention dramatique des modes de la reconnaissance des autres par les uns, tandis que le *pathos* de cette action réside dans les dénégations des uns, dans les appels des autres, et dans le trouble : celle qui exprime la loi ordinaire de la vie sociale et celle qui conteste cette loi, quelle qu'elle soit pour se faire reconnaître (Champion, 2000).

De la reconnaissance comme besoin de réalisation de soi

Honneth présente plusieurs formes de mépris liées à la lutte pour la reconnaissance : les formes de sévices corporels qui empêchent à l'individu de disposer librement de son corps; des modes de mépris qui enlèvent à l'individu ou à des groupes d'individus la jouissance des droits au sein de la société; le jugement négatif sur la valeur sociale des individus. Il associe trois concepts à ces formes de mépris : la mort psychique (par rapport au premier type); la mort sociale (par rapport au second); la mortification et la blessure pour la troisième.

À partir de là, il élabore une conception de la honte en relation avec les attentes des individus. Il existe, selon lui, certaines perturbations qui font échouer les actes habituels des hommes, et cela se produit soit dans le cadre d'attentes de succès d'ordre instrumental, soit dans le cadre d'attentes comportementales d'ordre normatif. Le sentiment de honte peut avoir donc pour source l'individu quand celui-ci enfreint une norme morale, ou bien

son environnement externe, ses partenaires d'interaction, quand ceux-ci enfreignent des lois morales qui devraient lui permettre de s'autoréaliser. À ce moment, peuvent émerger des sentiments de colère et de révolte. Pour l'auteur, l'expérience du mépris s'accompagne toujours de sentiments susceptibles de révéler à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociale lui sont refusées (Honneth, 1992 :166). Selon lui, les approches utilitaristes cherchent à expliquer les mouvements sociaux à partir des intérêts socio-économiques tout en négligeant leur portée morale. Dans sa perspective, on peut parler de lutte sociale à partir des expériences de mépris vécues par les individus. Des expériences sont analysées par les sujets comme quelque chose qui n'affecte pas seulement leur « moi individuel » mais aussi de nombreux sujets. De là naît une sémantique collective d'interprétation de non-respect des attentes de reconnaissance et les individus agissent collectivement en conséquence (Honneth, 1992).

À ces types de mépris sont associés des concepts : d'abord, la mort psychique liée au fait que l'individu dans ses rapports avec l'autre se voit empêché de disposer librement de son corps ; ensuite, la mort sociale, c'est-à-dire l'exclusion sociale : l'individu ne parvient pas à jouir de ses droits dans la société dans laquelle il évolue. Enfin, la mortification et la blessure relative aux préjugés développés contre cet individu. À partir de là, Honneth formule sa thèse de la reconnaissance liée à l'expérience de l'individu dans ses relations intersubjectives :

« L'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain pour parvenir à une relation réussie à soi. Celui-ci a besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses prestations ; si une telle forme d'approbation sociale lui fait défaut à un degré quelconque de son développement, il s'ouvre dans sa personnalité une sorte de brèche psychique par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère » (Honneth, 1992 : 166)

L'équilibre mental de l'individu, sa façon d'agir, sa réussite et ses échecs dépendent donc de ses relations intersubjectives. L'individu s'attend à être reconnu et apprécié des autres, car dans la logique de l'auteur, l'expérience du mépris s'accompagne

toujours de sentiments susceptibles de révéler à l'individu que certaines formes de reconnaissance sociale lui sont refusées.

Honneth distingue des formes de perturbation qui font échouer les actes habituels des hommes. Ces perturbations sont liées à la reconnaissance de l'individu de sa capacité d'agir. D'abord, les perturbations techniques relatives à l'attente de succès d'ordre instrumental. L'individu peut éprouver un sentiment de honte en se sentant diminué, s'il ne parvient pas à respecter un principe moral. Ensuite, des perturbations d'ordre normatif liées aux attentes comportementales. Il peut s'écarter donc des conflits moraux dans le monde social vécu. L'individu se sent donc accablé par un sentiment d'infériorité parce que ses partenaires ont enfreint des normes morales dont l'observance lui permettait de son côté de se reconnaître comme la personne qu'il souhaitait être (Honneth, 1992). C'est alors que peuvent éclater des conflits, des sentiments de colère et de révolte.

Dans le cadre de ces relations intersubjectives, Honneth distingue deux formes de visibilité : La non-présence physique et la non-existence au sens social du terme. Il émet l'hypothèse que « la différence entre ces deux formes de visibilité révèle ce qui doit être ajouté à la perception d'une personne – en vue de la connaître- pour la transformer en acte de reconnaissance (Honneth, 2004). La non-présence, en tant que forme de visibilité, ne signifie pas que la personne n'est pas là. Elle y est mais n'est pas prise en considération ou du moins, représente un objet sans importance, sans estime. Les dominants peuvent choisir délibérément de ne pas percevoir leurs subalternes en vue d'exprimer leur supériorité. Il cite en exemple des nobles qui se déshabillent devant leurs domestiques ou bien d'un propriétaire de maison qui ignore l'existence de la femme de ménage à cause de son statut. C'est le regard à travers, c'est-à-dire la considération de la personne à partir de son rang, de son statut social. Le concept d'invisibilité prend alors un sens visuel, c'est-à-dire l'objet n'est pas présent comme objet dans le champ perceptif d'une autre personne, tandis que la visibilité physique exige que nous situions la personne dans un cadre spatio-temporel comme un

objet pourvu des propriétés adéquates au regard de la situation (Honneth, 2004). Donc, un sujet « pour s'éprouver comme invisible en un sens figuratif (...) doit avoir déjà supposé qu'il a été reconnu en tant qu'individu dans l'ordre spatio-temporel... de ce fait, l'invisibilité au sens figuratif présuppose la visibilité au sens littéral » (Honneth, 2004 :138).

Dans « le regard à travers », se dessine un fait public au sens où celui qui est frappé par un tel regard ainsi que les personnes présentes peuvent confirmer que négliger ou bien ignorer une personne est une façon de l'humilier. Connaître une personne, dans cette perspective, c'est exprimer son identification en tant qu'individu tandis que la reconnaître est un acte « expressif par lequel cette connaissance est conférée avec le sens positif d'une affirmation ». L'identification et l'expression sont donc deux éléments dont la combinaison donne lieu à la reconnaissance. L'exemple des rapports entre les parents et l'enfant illustre le caractère performatif de la reconnaissance : les expressions faciales des parents signalent aux enfants qu'ils sont activement engagés dans des pratiques d'aide et de protection, ils aident à développer leurs moyens de réaction révélant ainsi une forme sociale d'investiture au monde. Certains gestes expressifs sont évoqués comme par exemple : sourire à un ami, faire un geste de remerciement à la femme de ménage (Honneth, 2004).

Il recourt finalement à l'idée kantienne du respect pour concevoir son concept d'intelligibilité de la personne dans le cadre des rapports de reconnaissance. Pour lui, considérer l'intelligibilité de la personne signifie considérer un être humain comme aimable, digne de respect ou de solidarité. Les gestes expressifs de reconnaissance signifient qu'un sujet a déjà opéré une limitation de sa perspective égocentrique de manière à valoriser l'autre personne en tant qu'être intelligible. Ainsi, il distingue l'acte de connaître de l'acte de reconnaître. L'acte de reconnaissance est, selon lui, l'expression visible d'un décentrement individuel que nous opérons en réponse à la valeur d'une personne. Ainsi donc, la reconnaissance précède la connaissance au moins génétiquement, dans la mesure où le très jeune enfant déduit à partir de

l'expression du visage les « valeurs » des personnes avant d'être capable de comprendre son environnement de manière neutre (Honneth, 2004 :149).

La reconnaissance désigne, donc, une attente fondamentale, un besoin subjectif, en ce qu'il relève de l'anthropologie philosophique : le besoin de reconnaissance est en effet l'une des caractéristiques de ce que l'on peut nommer une nature humaine, à condition d'ajouter que la nature humaine est toujours intersubjectivement et socialement constituée. L'individu qu'il nous présente, dans sa théorie de la reconnaissance, est un être de relation pour qui la reconnaissance, l'estime et l'intégration sociale constituent trois nécessités fondamentales en vue de son fonctionnement dans la société. Soit dans ses rapports avec ses parents et ses amis, soit comme citoyen dont les activités et l'intégration sociale sont régies par un ensemble de normes, soit comme membre d'un groupe ou d'une communauté, l'individu a besoin d'entretenir de bonnes relations avec l'autre et d'être reconnu et respecté.

Ainsi conçues, les attentes de reconnaissance sont intimement liées au processus de socialisation, parce que le rapport positif à soi est intersubjectivement constitué dans des rapports de reconnaissance (Renault, 2006). C'est d'un point de vue holiste que Renault aborde cette socialisation. L'individu est ce qu'il est parce qu'il passe à travers le moule de la société constituée des institutions. Dans son processus de socialisation, l'individu peut être l'objet de trois types de reconnaissance dans ses rapports avec les institutions. Premièrement, l'institution en tant que dispositif normatif, produit une configuration des attentes des individus et des choses. L'individu est un agent qualifié qui agit dans un cadre en relation avec l'autre dont il reconnaît la valeur de son existence. Dans ce type de rapport, il peut faire les frais des « effets de reconnaissance et de déni de reconnaissance » (Renault 2006 : 13). La reconnaissance peut se présenter sous forme de déni en tant que reconnaissance dépréciative, sous forme de reconnaissance comme inférieur, de disqualification

ou de stigmatisation¹. Les institutions n'ont pas seulement pour fonction d'intégrer l'individu mais peuvent le disqualifier voire l'exclure, selon les contextes.

Enfin Honneth présente la question de la reconnaissance comme étant une affaire de réalisation de soi, alors que l'idée même de la reconnaissance relève de la justice (Fraser, 2004). Plus qu'une question de mépris, de dépréciation et d'humiliation, c'est une injustice que des individus et des groupes soient déniés du statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquelles ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité, et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées (Fraser, 2004 : 157). Le modèle de Honneth ne permet pas de cerner les contextes dans lesquels se déroulent les luttes pour la reconnaissance et le rôle que joue l'État dans l'attribution et la gestion de certaines revendications de reconnaissance de la part soit de groupes ethniques soit de certaines populations vivant dans des zones de relégation de certaines grandes villes. Les rapports intersubjectifs entre des sujets qui demandent à être reconnus et d'autres qui ont le pouvoir de reconnaître ne sont-ils pas déterminés par des inégalités dans l'accès aux biens et ressources ? Quel est le rôle des institutions dans l'attribution de certaines formes de reconnaissance et les problèmes inhérents ?

La reconnaissance des groupes minoritaires

Taylor, considéré comme le père du concept de « politique de reconnaissance », attribue l'adoption de la politique de reconnaissance aux luttes pour la reconnaissance des minorités ethniques

1 1° la reconnaissance comme un inférieur (la reconnaissance d'un individu comme un partenaire subordonné dans un contexte d'action hiérarchisé – par exemple, un ouvrier dans son rapport à un agent de maîtrise) ; 2° la disqualification (la reconnaissance d'un individu comme ne remplissant pas les critères d'un partenaire d'action, quel que soit le contexte d'action – par exemple, un « jeune » immigré à l'entrée d'un *night-club*) ; 3° la stigmatisation (la reconnaissance d'un individu comme agent d'actions nuisibles ou condamnables – jugement dont sont par excellence victimes les gitans par exemple) in Renault Emmanuel (2004). « Reconnaissance, institution et injustice » in *Revue du MAUSS* 2004/1 - no 23 Éditions La Découverte pages 180 à 195.

et culturelles. Le droit joue un rôle essentiel dans l'élaboration d'une telle politique. Il observe un passage de la reconnaissance perçue jadis comme honneur, à la reconnaissance définie comme dignité, faisant advenir ainsi une politique d'universalisme qui a mis en valeur la dignité universelle de tous les citoyens. Mais, fait-il remarquer, cette politique était aveugle aux différences entre les citoyens. L'auteur prône la politique de la différence qui doit garantir la reconnaissance et le respect des droits et de la culture des individus et des groupes sociaux notamment ceux des autochtones (Taylor, 1992). Selon son approche, l'égalité des libertés d'action subjectives, sous formes de droits fondamentaux, est accordée à tous les sujets de droit. Mais, en cas de litige, les tribunaux ont pour impératif de déterminer les droits applicables ainsi que les personnes qui en bénéficient.

À côté de Taylor, Habermas parle de « *l'inclusion de l'autre* » en prônant le principe de l'égal respect pour tout un chacun sous la forme d'une autonomie protégée par le droit à laquelle chaque individu peut recourir pour réaliser son projet de vie (Habermas, 1996). Se référant à la conception de Taylor, Habermas affirme que son interprétation du système des droits reste paternaliste parce qu'elle coupe le concept d'autonomie en deux. Selon Habermas, les destinataires des droits, pour être autonomes, doivent pouvoir se comprendre eux-mêmes comme les auteurs des lois auxquelles ils sont soumis en tant que sujets de droits privés (Habermas, 1996). Habermas parle, à ce sujet, de phénomènes apparentés qu'il ne faut pas confondre, en se référant au féminisme, au multiculturalisme, à la lutte contre l'héritage eurocentrique du colonialisme et au nationalisme. En ce qui concerne le féminisme, il n'est pas l'affaire d'une minorité mais il s'oppose à une culture dominante qui interprète le rapport entre les sexes de manière asymétrique, au détriment de l'égalité des droits (Habermas, 1996). Par rapport à la lutte des « minorités opprimées ethniques ou culturelles », Habermas fait une répartition en minorités endogènes, lesquelles prennent conscience de leur identité, et minorités nouvelles se formant par la suite de l'immigration. Elles représentent chaque fois des défis différents.

La question qui se pose est comment intégrer ces minorités à la société d'accueil sans provoquer de frustration, ou générer ce que Pourtois appelle la « mésestime sociale ».

Certains auteurs parlent de « politique de la différence » (Kymlicka, 1995, Taylor, 1992) au sens où il faut respecter, tout en les intégrant, la culture des individus et des groupes ainsi que leur conception de la vie idéale. En faisant explicitement allusion aux droits des aborigènes du Canada, Kymlicka plaide en faveur d'une politique de la reconnaissance en leur faveur. Il émet l'hypothèse que ces minorités veulent être membres à part entière de ce qu'il appelle « les sociétés libérales modernes », et conseille de reconnaître leurs droits. Ces droits semblent être plus des droits identitaires tels que la langue et les traditions culturelles qu'il cite dans le cas des aborigènes du Canada. Se référant à la plupart des groupes issus de l'immigration, il affirme que ces derniers, « de manière caractéristique recherchent l'intégration et la participation pleine et entière aux sociétés libérales et démocratiques dominantes » par l'accès à l'éducation, à la technologie et aux moyens de communication de masse (Kymlicka, 2000 : 145). Les premières politiques de multiculturalisme appliquées au Canada et en Australie à l'égard des groupes issus de l'immigration ont favorisé l'intégration de ceux-ci, soutient l'auteur, qui distingue deux catégories de droits minoritaires : le droit du groupe contre ses propres membres afin d'éviter la déstabilisation et la dissension interne ; les droits du groupe contre la société dominante. Cette deuxième catégorie de droits vise à protéger le groupe contre les effets de décisions externes, entre autres, les décisions économiques et politiques de la société dominante. Kymlicka pense que cette catégorie n'est pas incompatible avec le libéralisme et qu'il faut conférer aux groupes minoritaires divers droits afin « qu'ils puissent réduire leur vulnérabilité à la puissance économique et politique de la majorité dominante » (Kymlicka, 2000 : 151).

Taylor ainsi que Kymlicka évoquent la nécessité de reconnaître et même d'accorder des droits aux minorités sans dire comment ces lois sont élaborées. Dans l'optique de Taylor,

l'égalité des libertés d'actions subjectives doit être accordée sous forme de droits fondamentaux. Mais en cas de conflits, il revient aux tribunaux de déterminer les droits applicables et les personnes qui en bénéficient. Donc, commente Habermas, le principe de l'égal respect de tout un chacun ne vaut que sous la forme d'une autonomie protégée par le droit à laquelle tout un chacun peut recourir pour réaliser son projet de vie (Habermas (1996 : 210). Tandis que pour Kymlicka, il faut reconnaître aux minorités des droits de se défendre voire se protéger contre la société dominante.

En référence à la reconnaissance visant l'intégration des groupes minoritaires, Fischbach affirme qu'elle semble avoir pour objet de trouver une réponse à la question de savoir comment une société (supposée unifiée ou unifiante) peut parvenir à s'accommoder de la reconnaissance des spécificités sociales, culturelles des communautés ou des couches sociales qui la composent (Fischbach, 1993). En d'autres termes, cette analyse laisse l'impression qu'au niveau des sociétés, il n'y a pas de luttes ni de rapports sociaux inégalitaires et que reconnaître et inclure des groupes culturels, sociaux ou des minorités ne peut que renforcer ou contribuer davantage à la cohésion sociale.

La politique de reconnaissance comme formation d'expropriation ou de discrimination positive

De tout ce que nous venons de voir sur les approches de reconnaissance, il y a un dénominateur commun : la reconnaissance s'inscrit dans une relation de pouvoir qui se définit comme la capacité que possède un groupe social ou une institution quelconque de reconnaître, de définir des statuts, de régulariser, de placer quelque part. Il y a, donc, diverses formes de reconnaissance. Si l'on considère la reconnaissance comme manière de faire participer, certaines catégories sociales ou certains groupes ethniques, au terme de la lutte menée pour s'affirmer, ont acquis la reconnaissance de certains droits par les pouvoirs publics. Par exemple, si nous considérons le cas des Inuits au Canada, nous

savons qu'avec les Amérindiens, ils sont les premiers occupants des territoires qui forment le Canada aujourd'hui.

Les Anglais, reconnaissant l'existence des Amérindiens et des Inuits sur ce qui allait devenir le territoire canadien, ont imposé la signature des traités au nom desquels les autochtones auraient cédé et abandonné tous leurs droits, les titres et intérêts autochtones quels qu'ils soient sur les terres et les territoires décrits dans les traités. Dans ce sens, onze traités ont été signés par lesquels les autochtones auraient renoncé à réclamer ces terres à l'avenir².

Mais les autochtones ne se sont pas donné pour vaincus. Ils se sont organisés pour défendre leurs droits. C'est ainsi que des négociations ont eu lieu entre le gouvernement fédéral et provincial et ce qu'on appelle les Premières nations qui veulent que soient reconnus leurs droits ancestraux, issus de traités, que des réparations soient faites suite aux spoliations dont ils ont été victimes de la part des canadiens. Les Premières nations souffrent aujourd'hui encore d'exclusion, de racisme et de pauvreté.

Au Mexique, la reconnaissance des peuples autochtones et de leurs droits a connu plusieurs étapes jusqu'à la réforme de 2001. Rappelons que les Aztèques étaient les premiers habitants du Mexique. Ce fut un empire. Après la révolution mexicaine du début du XIX^e siècle, la première constitution du nouvel État ne faisait même pas mention de l'existence des peuples autochtones comme des sujets de droit. Il a fallu attendre la promulgation de la constitution de 1917, appelée constitution politique des États-Unis mexicains du 5 février 1917 où d'une manière indirecte la présence des communautés indigènes et le droit à leurs terres ancestrales ont été mentionnés. Selon Akuavi Adonon³, ce fut une reconnaissance symbolique, une sorte dans leur spécificité culturelle, « ils étaient conçus par le texte constitutionnel comme une catégorie générale de paysans et de communautés ayant des

2 <http://www.ensemble-rd.com/discrimination/discrimination-au-canada/les-peuples-autochtones/la-reconnaissance-des-droits-ancestraux>.

3 Adonon Akuavi (2008). « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration » in *Revue internationale interdisciplinaire*.

droits fonciers ». C'est un exemple d'une reconnaissance fragmentée fondée sur le refus de l'identité autochtone. Cependant, on doit reconnaître que pour la première fois, une perspective favorable a été ouverte aux indigènes.

Vingt-et-un ans après, soit le 4 décembre 1948, l'institut national indigéniste du Mexique a vu le jour. L'objectif principal de cette initiative a été de « garantir les besoins sanitaires, techniques, économiques, éducatifs des indigènes et de promouvoir la construction de voies de communication entre les villages indigènes ». Dans ce sens, des écoles ont été construites pour diffuser les principes de ce qui devait être le référent dominant. Les démarches de l'Institut national indigéniste du Mexique allaient dans le sens d'une volonté manifeste d'assimiler les peuples autochtones à la « culture » majoritaire du pays. Il était en pratique contre le droit des indigènes à un régime d'autonomie, ce qui est contraire aux termes de la Déclaration des Nations Unies sur le droit des peuples autochtones, l'autonomie implique les droits⁴. L'INI ne voulait pas de l'autonomie des peuples autochtones.

Enfin, en juillet 1994, l'Armée Zapatiste de libération nationale (EZLN) pour son sigle en espagnol se soulève contre le gouvernement néolibéral du Mexique et contre les accords de libre-échange signés entre les États-Unis, le Canada et le Mexique, en général. Mais plus particulièrement, la question de la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones était un des éléments clés de ce soulèvement. C'est ainsi que le 16 février 1996, dans le cadre des négociations entamées entre les représentants de l'EZLN et le gouvernement mexicain, un

⁴ Selon les termes de cette déclaration, « les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes. Les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État.

accord fut signé, lequel accord devait favoriser la reconnaissance du droit à la libre détermination des peuples⁵.

Mais le texte qui est sorti de l'amendement constitutionnel ne garantit pas l'exercice du droit à la libre détermination des peuples indigènes, « ne reconnaît pas la personnalité juridique nécessaire aux peuples indigènes pour pouvoir construire une nouvelle relation avec la société et avec l'État, de la même façon qu'il ne reconnaît pas les droits territoriaux et rejette l'accès collectif aux ressources naturelles des terres et des territoires » (Adonon, 2008).

Soit dans le cas du Canada, soit dans celui du Mexique, les autorités dotées du pouvoir de reconnaissance n'entendent pas accorder une reconnaissance aux populations autochtones de se gouverner pleinement c'est-à-dire de pouvoir exploiter à leur profit les richesses des terres qu'ils habitent. Entre ceux qui ont le pouvoir de reconnaître et ceux qui ont besoin d'être reconnus, il se construit une relation d'instrumentalisation motivée par le désir de garder le monopole de l'exploitation des richesses sur les propres territoires des indigènes. Tous les rapports entre conquérants et conquis ont été construits sur cette base : l'exploitation de la richesse des autochtones en méconnaissance flagrante de leurs droits.

Le pouvoir de reconnaître ne permet pas seulement de conserver le monopole d'exploitation, il peut être une arme efficace dans la construction des barrières sociales ou le renforcement de la marginalisation. En d'autres termes, il est possible de faire de la discrimination positive par la reconnaissance des populations jugées ou perçues comme pitoyables. Celle-ci est possible en reconnaissant à cette catégorie de personnes des droits ou certains privilèges conformes à son statut de personnes lésées

5 Il est dit dans cet accord que « L'État doit promouvoir la reconnaissance du droit à la libre détermination des peuples indigènes comme garantie constitutionnelle, [celle-ci] doit s'exercer dans un cadre constitutionnel d'autonomie garantissant l'unité nationale. [Les indigènes] pourront, en conséquence, décider de leur forme de gouvernement autonome et de leur organisation politique, sociale, économique et culturelle. Le cadre constitutionnel de l'autonomie rendra effectifs les droits sociaux, économiques, culturels et politiques qui garantissent leur identité ».

ou vulnérables. Dans ce cas, il ne s'agit pas nécessairement de rapports entre autochtones, indigènes et conquérants ou descendants de conquérants. Il peut s'agir plutôt de rapports de classe fondés sur la discrimination.

Supposons qu'après une catastrophe naturelle quelconque, des autorités se mettent à construire des logements spécifiques pour une population spécifique. On ne peut pas dire qu'il n'y ait pas de la part du gouvernement une reconnaissance du besoin de logement de cette population. Mais pourquoi ce gouvernement choisit de faire construire des types de logement adaptés à la situation socioéconomique de ces personnes ? Il y a sans doute une forme de discrimination par ce type de reconnaissance.

Supposons qu'un gouvernement, dans le souci de soulager ou de « combattre » la pauvreté extrême, décide d'élaborer des politiques de création d'emploi saisonnier dans des domaines dérisoires tels que le nettoyage des rues, ou le déblaiement des maisons détruites au profit d'une catégorie spécifique de travailleurs obligés de porter en plus des uniformes. On se gênerait de dire qu'il n'y a pas une reconnaissance convaincante de la part de ces autorités du besoin d'emploi de ces personnes.

Dans les deux cas, il s'agit d'une pratique de discrimination positive de la part des autorités étatiques, qui, tout en reconnaissant la nécessité de garantir certains droits à des populations lésées, jouent avec ces mêmes droits, en appliquant des politiques discriminatoires. La politique de reconnaissance aide ainsi à construire des murs invisibles – les murs sociaux – entre les nantis et les lésés.

Conclusion

En tant que politique de participation, la reconnaissance implique une prise en compte de l'autre dans sa capacité à faire usage de sa raison, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas traité en mineur mais plus en adulte, majeur capable de déterminer, dans la construction de sa relation avec les autres, les conditions de son bien-être. Cet individu ou ce groupe d'individus sort des méandres de l'infantilisation, s'affirmant comme acteur de leur destin. En

effet, la reconnaissance comme participation implique la justice sociale fondée sur la redistribution des richesses et non sur la construction des monopoles dont la pratique consiste à entretenir des rapports de dominations avec les populations lésées.

En tant que réalisation de soi, la politique de reconnaissance va au-delà d'une simple reconnaissance statutaire individuelle. Les populations se réalisent objectivement dans les luttes pour leur autonomie et leur émancipation face à une structure opprimante et disqualifiante. Cette lutte est menée au nom des principes du droit au bien-être individuel et collectif. Sur le plan individuel l'égalité se concrétise dans l'accès aux ressources et aux services sur un même piédestal. Le droit cesse d'être uniquement un droit juridique pour devenir concret par l'application des principes de justice sociale.

La reconnaissance est une politique de différence par l'acceptation de l'autre dans ses coutumes, ses mœurs et ses héritages ancestraux. La reconnaissance de la différence renforce le vivre-ensemble quand les droits sont respectés, sinon on tombe dans une forme de mise sous tutelle déterminée par le désir de ceux qui sont dotés du pouvoir de reconnaître de continuer avec le statu quo tant que la rébellion et la résistance populaire ne parviennent à faire changer l'ordre des choses.

Références bibliographiques

FISCHBACH, Franck, (1999), *Fichte et Hegel. La reconnaissance*.

Paris : Presses de l'Université de France.

FRASER, Nancy, (2003) *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : Ed. La Découverte.

Fraser, Nancy, (2004) « Justice sociale, redistribution et reconnaissance » in *Revue MAUSS*, premier semestre septembre 2004. p. 151-164.

HABERMAS, Jurgen, (1996), *l'intégration républicaine. Essais de théorie politique*. Fayard, 1998, pour la traduction française.

HERVÉ, Pourtois, (2002) « luttes pour la reconnaissance et politique délibérative » in *revue philosophique* 20/2, p. 287-309.

HONNETH, Axel, (1992), *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les Éditions du Cerf, Paris.

-----, (2004), « visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance » in *Revue MAUSS* premier semestre 2004. pp. 136-150.

КЫМ ЛІСЬКА, Will, (2000) in *Kymlicka Will et Sylvie Mesure, les identités culturelles*. Paris : PUF.

DE LA RECONNAISSANCE ET LE PASSAGE OBLIGE À UNE PHILOSOPHIE DU « SOI » Edelyn Dorismond

La pensée d'Axel Honneth nous offre un point de départ stimulant pour à la fois penser les conditions de la résistance aux dérives réifiantes des sociétés, en particulier la révolte des esclaves, et la capacité à fonder à partir de la lutte elle-même une normativité¹ qu'il résume dans le concept de *reconnaissance*, ou plus précisément, de *lutte pour la reconnaissance*. Partant de ce qui représente dans les sociétés les malaises auxquels sont assujettis les sujets, Honneth nous conduit à une méthode, proche de ce qui se pratique dans les sciences médicales : la société doit être diagnostiquée, ensuite repérer ce qui peut être considéré comme causes des *pathologies sociales*. Le diagnostic des pathologies sociales conduit à une pensée de la *normalité*. En cela, la pensée de la reconnaissance honnethienne doit être entendue comme une thérapie des maladies dont souffrent les sociétés à *capitalisme avancé* qui a pris son point de départ dans l'esclavage caribéen. Étant donné que la société ne peut être entendue entièrement dans le sens d'un tout homogène, nous dirions que la théorie de la lutte pour la reconnaissance se veut un geste qui consiste à suggérer le mode de normalité qui se dégage des pathologies mêmes de la société. En d'autres termes, la *réalisation de soi*, étant posée comme le projet fondamental de l'homme dans l'existence, représente ce que toutes organisations sociales et politiques doivent garantir aux citoyens.

¹ Dans le cas des esclaves cette normativité a été implicite à leur lutte dans la mesure où comme le dit Honneth des opprimés du capitalisme, les esclaves ne possédaient pas les instruments conceptuels adéquats pour formuler explicitement le discours normatif qui sous-tendait ses revendications. Néanmoins, ils avaient une impression, un sentiment tout à fait précis des injustices.

La théorie de la lutte pour la reconnaissance représente la plus grande avancée de la philosophie sociale et une tentative de corriger les dérives négativistes et optimistes des théories critiques². En tant que « critique », elle s'intéresse à mettre à jour le *transcendantal* dont la protestation sociale se nourrit pour refuser le mode de production, de gestion des *souffrances sociales*. Toutefois, si nous pouvons retrouver un ensemble de concepts chez Honneth qui semblent expliciter ce qui serait susceptible de penser la *reconnaissance*, il ne nous permet pas de penser une philosophie de la reconnaissance en ce qu'il pose la reconnaissance uniquement comme un besoin d'être *respecté* éprouvé par un individu en présence d'un autre. Donc, c'est à l'impossibilité de comprendre l'injustice et la violence comme institution dans les sociétés esclavagistes que nous conduit Honneth. Qu'est-ce qui permet aux esclaves de se révolter quand on ne leur reconnaissait pas le droit à la révolte ?³ Quand nous essayons de comprendre mieux l'expérience de la reconnaissance comme demande, nous rencontrons une expérience encore plus fondamentale par laquelle le besoin d'être reconnu est compréhensible. Nous nous adonnons à cette tâche risquée de proposer un fondement philosophique à la théorie honnethienne de la reconnaissance quand elle établit la reconnaissance comme le concept-clé, le concept opératoire par lequel il se propose de comprendre les luttes sociales que génère le capitalisme. Qu'en est-il de la reconnaissance ? Notre question essentielle est celle de savoir d'où est-il venu à l'homme de vouloir se réaliser dans la

2 Nous utilisons Théories critiques au pluriel en nous souscrivant à la remarque de Frédéric Vanderberghe qui a montré la diversité d'approches et des problématiques qui rendent difficile toute unification de l'Ecole de Francfort autour des idées partagées par tous les chercheurs qui ont travaillé sous le label de l'Ecole. Frédéric Vanderberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation réification*, 2, Paris, La Découvertes, 375 p.

3 Nous aurions pu montrer, à partir d'Antigone, le problème que pose la théorie de la reconnaissance en tant qu'elle est pensée dans un contexte juridique de droits de l'homme et du citoyen. Antigone a jugé bon, en dépit des coutumes, d'inhumer son frère. Or c'est dans l'absence de droit qu'il faut saisir ce qu'il y a en l'homme d'insaisissable, et qui est en-deçà des actes juridiques. A bien des égards, il s'agit du même cas de figure quand on comprend que l'esclave n'avait aucun droit subjectif défini dans le système colonial. Au contraire, le Code noir l'a réduit en situation de « bien meuble » qui pervertit son humanité.

mesure où la réalisation de soi est posée comme le pilier normatif de la philosophie sociale ? Nous procéderons pour arriver à notre question d'abord à une exposition sommaire de la pensée de Honneth de la reconnaissance, les conditions qui l'ont suscitée en l'articulant à ce qui représente le socle de la tradition de la philosophie sociale où Honneth inscrit sa démarche. Nous nous interrogerons ensuite sur le manifester, sur l'apparaître de la « reconnaissance ». En l'intégrant à une démarche phénoménologique, nous souscrivons certainement à la préoccupation de *montrer* de quoi la « reconnaissance », en tant qu'apparaître ou apparition, est l'apparaître. Cette esquisse phénoménologique nous conduira à penser un *en-deçà de la reconnaissance* à partir de quelque chose que nous hésitons à nommer : il s'agira de montrer ce qui en l'homme rend possible cette réactivité face à la domination. Ce sera notre dernier détour.

La philosophie sociale et la Théorie de la « lutte pour la reconnaissance »

Honneth trouve dans la pensée de Rousseau les points de départ d'une réflexion sur le social dont la préoccupation n'est pas de savoir comment rendre le *vivre ensemble* possible, ce qui a été le projet de Hobbes, mais de partir d'une prise en compte de la société et constater ce qui n'y correspond pas à ce que la société est appelée à assurer aux citoyens. Il s'agit de reconnaître à la philosophie dite sociale une tradition, une assise théorico-historique, mais aussi montrer les différentes inflexions et les constantes qui ont marqué sa problématique, tout en attachant la lutte pour la reconnaissance dans cette continuité théorique, dans une perspective corrective des réponses insuffisantes qui ont été apportées par les pionniers de la philosophie sociale.

La condition d'une philosophie sociale est que la société a été déjà établie, un certain ordre y règne, des finalités sociales ont été posées. Le principe fondamental de l'ordre social est celui de la réalisation de soi. La société doit permettre aux individus de pouvoir se réaliser. Au regard de ce postulat qui oriente l'établissement d'une société, toute recherche vise préalablement

à constater si la société répond à son projet essentiel. C'est à cette initiative que s'est livré Rousseau quand il a cherché « les causes de la corruption de la société civile, et non d'analyser les conditions permettant de garantir sa stabilité. »⁴ Cette citation comporte une distinction que nous ne pouvons nous interdire de suggérer au passage : la philosophie sociale se distingue de la philosophie politique, en ce qu'elle ne vise pas à garantir l'ordre social ; sa visée fondamentale est de diagnostiquer l'ordre social au regard de ce qui est posé comme condition d'un ordre de justice : la réalisation sociale.

Rousseau est le premier à entreprendre cette démarche, à maintenir une telle exigence théorique sur la société. Dès le *Premier Discours*, en réponse à la question de l'académie de Dijon à laquelle Rousseau a donné la formulation historique : « le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ? »⁵ Selon Honneth le constat de Rousseau est sans ambiguïté : « le développement de la civilisation va de pair avec un raffinement croissant des besoins, ce processus rend l'homme dépendant des convoitises créées artificiellement et le prive de plus en plus de sa liberté originelle ; en outre, en perdant la *stabilité d'un comportement au plus près de la nature, les êtres humains voient leurs vertus publiques se corrompre.* »⁶ Rousseau rejette l'idée de progrès de la société ou de la civilisation à partir du constat que les hommes de la société se séparent du mode de vie simple et solitaire à l'état de nature ; ils sont devenus superficiels et sont pris dans des rouages de dépendance qui rendent difficile la simplicité et la solitude. Chez Rousseau la société, en accueillant l'homme de l'état de nature, devait pouvoir lui garantir un train de vie proche de la vie naturelle. Or, nous dit Honneth, la moralité de la vie sociale est fonction de l'état dans lequel se trouvent les sphères de liberté individuelle et de la

4 Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tr. Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 42.

5 Jean Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, présenté par Gérard Mairet, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 27.

6 A. Honneth, *op. cit.*, p. 43.

vertu publique. Une première série de critique de la civilisation est entreprise.

Dans le *Deuxième Discours*, Rousseau continue sa démarche critique de la civilisation, en dressant le constat, encore selon Honneth, que « l'homme avant de sortir de la forme de la vie naturelle sous la pression du processus de socialisation, était mû par une forte tendance à la conservation de soi et par la capacité à éprouver de la pitié. »⁷ Donc, l'avènement de la société a fait perdre à l'homme le sentiment de l'*amour de soi*, la *pitié*, ou le sentiment de sympathie que l'on éprouve face à la souffrance de l'autre. En effet, les deux discours se seraient articulés autour d'un concept que Honneth découvre à la fin du deuxième Discours. De son avis Rousseau aurait pensé que l'homme vivait en « lui-même » à l'état de nature. C'est dire que l'homme vivait une certaine unité avec lui-même dans la mesure où il n'était contrarié par aucune extériorité : « aucune *visée performative ne les en détourne, ils accomplissent leur vie dans la paisible certitude de ne jamais vouloir que ce que leur prescrivent à chaque fois leurs penchants naturels.* »⁸ Le point de départ de la philosophie sociale est fixé par Rousseau pour qui l'homme social désire se préserver dans son être, la réalisation de soi que doit possibiliser la société est l'homme en « lui-même » : « le sauvage, dit Rousseau, *vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui...* »⁹ Honneth résume l'apport de Rousseau à la philosophie sociale en ces termes : « Rousseau cerne avec la sagacité d'un pionnier de la sociologie les raisons qui ont fait que l'abandon d'un mode de vie naturel a conduit au développement des inégalités sociales ; mais à un second niveau, qui reste plus ou moins implicite, il interprète ce même phénomène comme le point de départ d'un processus par lequel l'homme est pris dans un rapport d'auto-aliénation. »¹⁰

7 *Op. cit.*, p. 45-46.

8 *Op. cit.*, p. 47.

9 Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présenté par Gérard Mairet, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 133.

10 A. Honneth, *op. cit.*, p. 47.

Honneth rencontre le même intérêt pour la société chez Hegel qui, toutefois, partira d'un point de vue opposé à celui de Rousseau. Mais cela n'empêche par les deux philosophes de proposer une lecture, d'effectuer une démarche sur le social qui se distingue de la philosophie politique en ce qu'ils sont préoccupés du devenir de l'homme social et tentent de trouver les raisons de ce changement. Hegel partira d'un « matériau d'observation empirique » lié à l'Allemagne du XIX^e siècle que le « malaise de la société bourgeoise » lui a inspiré. Ce qui sera aussi le point de départ de Marx, nous y reviendrons.

Hegel vient d'un horizon différent de ce que Rousseau avait choisi. Nous venons de montrer que Rousseau dans ses deux Discours a fait le constat de la dégénérescence des conditions humaines d'existence dans la société civile qui ne lui a pas assuré les conditions de la réalisation de soi définie par une vie autoréflexive. Dans la philosophie de Hegel, ce qui était perçu comme « étant pathologique dans la vie sociale, c'est, à l'exact opposé de Rousseau, l'effet destructeur causé par l'exacerbation de l'individualisation, qui semble ne connaître aucune limite. Les phénomènes d'atomisation de la société, d'apathie politique et de paupérisation. »¹¹ Néanmoins, l'opposition de Hegel et de Rousseau n'est pas entière. Les deux auteurs se rencontrent, du moins Hegel rencontre-t-il Rousseau au point où il considère que « *les évolutions historiques manquées représentent un danger pour la société parce qu'elles restreignent trop fortement les conditions nécessaires pour mener une vie bonne* »¹² Pour Rousseau, cette restriction s'exprime par la dégradation de *l'amour-propre* et de la *pitié*, au contraire, pour Hegel, il s'agit d'une trop grande évolution de *liberté subjective* par laquelle les citoyens se soucient peu des biens collectifs : « Hegel, comme nombre de ses contemporains, est convaincu qu'avec le développement des processus d'échanges bourgeois c'est une forme de totalité qui est détruite, celle qui est censée avoir existé dans des conditions naturelles ou dans la Grèce antique ; la façon dont l'existence

¹¹ *Op. cit.*, p. 51.

¹² *Op. cit.*, 51-52.

individuelle et les vertus publiques étaient entremêlées au sein de cette totalité donnait à l'individu la chance de se sentir appartenir à un tout qui le *dépassait et dont il était un élément constitutif*. »¹³ La société bourgeoise crée une individualisation accrue qui diminue l'influence de la société sur les individus, et détruit par le même fait la cohérence et l'universalité qui ont été à l'œuvre dans la société et qui lui assuraient la stabilité. Chez Hegel, la pathologie se manifestera par la perte de l'universel qui permettait à l'individu de se définir au regard d'un ordre qui le dépassait en lui procurant du sens à son existence : « la vie sociale que Hegel a sous les yeux est dès lors caractérisée par une perte d'universalité qui engendre des conséquences pathologiques autant pour les sujets que pour la communauté : puisqu'il ne fait plus partie de façon constitutive de la sphère publique, l'individu doit affronter en lui le devoir et l'inclination de façon tout aussi abstraite que s'opposent dans les sociétés des membres atomisés et des institutions devenues inertes. »¹⁴

Hegel montre tous les inconvénients des libertés subjectives de la société bourgeoise. Encore une fois, il revient toujours, comme l'a souligné Honneth, d'exposer les pathologies qui minent la société en ayant des conséquences aliénantes pour les individus qui perdent les conditions de la réalisation de soi.

Marx sera motivé par ce même souci de diagnostiquer la société et discerner ce qui advient de son état actuel pour les individus. Nous avons précisé ci-dessus qu'il est parti comme Hegel des observations empiriques de la société du XIX^e siècle. Cependant, Marx accordera une attention particulière aux *phénomènes*, qui étaient absents dans la philosophie de Hegel, de *paupérisation engendrés par l'économie*. Dans les sociétés capitalistes, le cours que le développement économique prend conduit à des conséquences très graves pour les individus. Ils sont aliénés par un système économique de travail qui confisque leur force de travail en les aliénant à des conditions toujours plus critiques. Les sociétés capitalistes conduisent

¹³ *Op. cit.*, p. 52.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 53.

les individus à une forme d'aliénation dont le sens précis est dans l'appropriation du sens que le travail devrait avoir pour le prolétaire. Or, le propre du sujet humain est qu'il entreprend un travail qu'il a choisi. Au contraire, dans cette dynamique occidentale, le travail détermine l'individu et fait échapper à son contrôle les résultats. A juste titre, « Marx considère que le sujet humain parvient à la réalisation de soi uniquement grâce au processus d'un travail autodéterminé. » Le travail non autodéterminé conduit à coup sûr à des pathologies que l'expérience de Marx condense dans le concept d'aliénation qui est le mode d'expérience fait par le sujet humain qui ne parvient pas à s'autodéterminer. Le principe de cette philosophie pose que la « qualité de l'être humain est sa capacité à s'objectiver dans le produit de son travail ; ce n'est pas qu'au cours de ce processus d'objectivation que l'individu a la possibilité de faire l'expérience de ses propres forces et de parvenir à la conscience de soi ; dès lors, la possibilité d'éprouver le processus de travail comme une réalisation de soi constitue le présupposé essentielle d'une vie bonne parmi les êtres humains... »¹⁵ Les conditions que la société doit assurer pour que la réalisation de soi soit possible sont celles de permettre aux individus de produire pour lui-même ; ainsi il pourra à la fois s'objectiver et se subjectiver. S'objectiver dans la réalisation de soi qui s'effectue au moyen du travail dans l'objet obtenu par le travail. Se subjectiver en faisant l'expérience de sa capacité, de sa force, de son sentiment capable, dirions-nous avec Ricœur qui a repris ce concept de Amartya Sen¹⁶, sa capabilité. La non réalisation de ces conditions génère des pathologies sociales dont les conséquences sur les individus se manifestent par ces signes : « l'obligation de valorisation propre au capitalisme maintient les sujets dans une sorte d'erreur permanente vis-à-vis de la réalité : soumis à la pression économique qui contraint à ignorer systématiquement les phénomènes qui n'entrent pas dans une logique de

¹⁵ *Op. cit.*, 55-56.

¹⁶ Amartya sen, *L'idée de justice*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Flammarion 2010, 558 p.

valorisation, ils n'ont d'autre choix que de percevoir la réalité dans son ensemble sur le modèle d'entités réifiées. »¹⁷

Ce terme de réification qui signifie le diagnostic de la société capitaliste allait être repris par Georg Lukacs. Celui-ci représentera l'inspirateur privilégié des premiers théoriciens de l'Ecole de Francfort en filiation à laquelle Honneth se pose. Nous ne pourrions passer en revue tous ceux qui ont contribué à cette histoire de la philosophie sociale. En plus de Rousseau, Hegel et Marx, Honneth a recensé Nietzsche pour sa critique de la civilisation occidentale en prêtant une attention soutenue aux changements culturels, aux « orientations culturelles de l'homme ». Dans la tradition de Nietzsche, vient Foucault qui sera considéré par Honneth comme l'un des représentants du versant « négativiste » de la philosophie sociale, vu le peu d'intérêt qu'il accorde aux dimensions normatives qui sont à l'œuvre dans les pathologies sociales mises à jour par certains penseurs, en particulier Habermas, bien qu'en problématisant le pensée sociale de Habermas Honneth en vient à y déceler quelques traits du négativisme lié au constat habermassien de l'invasion du « monde de la vie » par les stratégies du « système ». Toutefois, vu le rapport direct qui s'établit entre Honneth et la Théorie critique qu'il tente de renouveler, nous jugeons indispensable d'exposer quelques traits fondamentaux de cette théorie, dans la perspective de la philosophie sociale telle qu'elle est définie par Honneth.

Les premiers théoriciens de la Théorie critique originent leur critique de la société, comme l'avait déjà fait Lukacs, en reprenant le concept marxien de la « réification » à partir duquel, il pense trouver la voie qui conduira à la « contre réaction-révolutionnaire du prolétariat ». Avec la montée du nazisme et du fascisme, ils se sont exilés aux États-Unis. L'arrivée aux États-Unis a changé l'orientation de leurs recherches : ils ne se préoccupent plus de penser la vocation révolutionnaire du prolétariat réifié dans des conditions de travail et d'exploitation de l'économie marchande

¹⁷ *Op. cit.*, p. 57.

du capitalisme. Ils s'intéressent à comprendre le capitalisme en ayant recours au déploiement de l'histoire occidentale. Cette lecture historique amène une conclusion qui justifie une mise en doute de la raison dans sa capacité émancipatrice. La raison qui est découverte comme raison instrumentale génère la pathologie propre aux sociétés occidentales : « la pathologie qui se manifeste dans le système de domination fasciste est si profonde qu'elle ne peut être expliquée de façon appropriée que si on la comprend comme la conséquence d'un développement manqué du processus civilisationnel dans son entier. »¹⁸ L'orientation que se sont donnée Horkheimer et Adorno conduit la Théorie critique à une conclusion pessimiste. Le travail devient une condition du déploiement de la rationalité économique : « dans l'effort que commande le travail, le sujet développe son aptitude à contrôler rationnellement ses penchants naturels et, à l'inverse, l'environnement naturel est réduit, sous le coup de l'activité laborieuse, à un champ d'intervention soumis aux finalités des êtres humains. ». En pensant la rationalité à partir de l'instrumentalisation, ce qu'ils découvrent c'est un processus de manipulation de l'humain. L'homme est réduit au même processus réifiant de domination de la raison dans ses rapports avec la nature. Dès lors, il s'agit de révoquer en bloc la possibilité émancipatrice de la raison. Selon Honneth, les Théoriciens de l'Ecole de Francfort, tout en ayant raison sur certains aspects, surtout quand ils ont fait l'exact constat du processus de domination de la raison que subit l'homme, ont tort de radicaliser la critique de la raison dans le mesure où certains acquis juridiques permettent d'invalidier cette domination radicale qu'ils dénoncent : ils ont fait silence sur les « progrès effectivement accomplis au niveau des libertés juridiques, de la démocratisation des décisions politiques ou de l'élargissement des marges d'action individuelle ». Honneth reproche à ces auteurs de n'avoir pas constaté que les diagnostics qu'ils ont proposés des sociétés capitalistes sont liés à des normativités en l'absence desquelles aucune critique, aucune

18 *Op. cit.*, p. 79.

lutte pour l'émancipation ne serait possible. La Théorie critique, comme les autres moments de la philosophie sociale, s'est établie sur des présupposés normatifs non explicités. Habermas, dans la continuité de la Théorie critique, sera celui qui redressera cette méprise sur les normativités que présupposent toutes critiques des sociétés capitalistes.

Chez Habermas la critique prend son point d'appui sur une philosophie du langage au moyen de laquelle, il devient possible de penser l'interaction. D'abord, pour y parvenir, Habermas substitue le concept du travail à celui d l'interaction, ou du moins, il divise la société en une double dynamique, structurée par les stratégies du travail et les règles de validité des actes de parole. Par ailleurs, dans la sphère de l'interaction, une dynamique communicationnelle est instaurée qui interdit toutes tentatives stratégiques de domination du locuteur sur l'auditeur, vice versa. : « Dans l'activité communicationnelle, les sujets se rencontrent dans un contexte d'attentes normatives dont la déception redevint sans cesse une source d'exigences morales visant par-delà les formes de domination établies. »¹⁹ En comparaison de Horkheimer et d'Adorno, Habermas apporte une confiance dans la raison qu'il ne pense pas uniquement dans le sens de la domination, mais il y reconnaît une normativité interne qui contraint les sujets communicationnels à s'interdire tout recours à la domination s'ils veulent parvenir à une intercompréhension, à une solidarité véritable. Honneth croit que Habermas a libéré, partiellement, la Théorie critique du « négativisme » ou du pessimisme qui l'a marqué avec Horkheimer et Adorno. Toutefois, il a bien constaté une hésitation, ou un retour du négativisme chez Habermas quand il se plaint de l'invasion du monde vécu par les stratégies du système ; la colonisation du monde vécu signifie l'effacement de la seule sphère où le recours à certaines normativités étaient effectif. L'inquiétude de Habermas vient d'une erreur principale, celle de séparer la « production » de la « communication », de ne pas penser ensemble stratégie et

19 *Op. cit.*, p. 190.

communication, travail et interaction; dit dans les termes de Honneth : « Habermas a remplacé le paradigme de la production qui prévalait jusque-là dans la Théorie critique par le paradigme de la communication, ce qui laisse en fin de compte trop peu de place, à mon sens, au phénomène de la conflictualité sociale -*soit au fait fondamental de la lutte et de la concurrence parmi les sujets socialisés. Ma propre tentative [celle de Honneth] consista en conséquence à élargir ou à corriger cette voie, ouverte par Habermas vers une conception du social fondée dans les relations de communication, par une perspective davantage marquée par une théorie du conflit. Et le paradigme que je voulais substituer, ou peut-être que je voulais comprendre comme approfondissement du modèle de l'entente communicationnelle, était celui de la lutte de pour la reconnaissance.* »²⁰ Honneth veut tenir les deux bouts de la tradition critique : il veut se maintenir entre une pensée de la conflictualité sociale et une pensée de l'entente communicationnelle. Une double réactualisation dont le mérite consiste à donner à la Théorie critique une unité d'analyse qu'elle n'a pas eu depuis le changement de paradigme opéré par Habermas. Alors la théorie de la lutte pour la reconnaissance se trouve sur le fil raide qui fait le pont entre Horkheimer et Habermas. Cette position veut signaler aussi que la Théorie critique de Horkheimer a quelque chose aujourd'hui encore à nous confier : penser les luttes auxquelles donnent lieu les formes de domination dans le capitalisme afin de dégager les critères normatifs que présupposent ces luttes.

Les conditions normatives de la philosophie sociale : la reconnaissance

La reconnaissance, selon Honneth, est ce que présupposent toutes les luttes sociales, même quand il arrive que les groupes qui portent leurs revendications ne trouvent pas les concepts leur permettant d'exposer de manière cohérente les exigences normatives que suscite leur domination. Ils en font tous l'expérience.

²⁰ *Op. cit.*, p. 159.

Comment se manifeste cette reconnaissance ? Il y a trois niveaux dans la pensée de Honneth : un niveau familial, social et éthique. Le déterminant commun de ces trois niveaux peut être trouvé dans le sentiment qu'éprouve un individu en présence d'un autre d'être considéré en tant qu'un être humain. Donc, la demande de reconnaissance est une expérience qui advient de sa propre négation. Celui qui est reconnu ne sent pas l'obligation de faire la demande de la reconnaissance. La demande de reconnaissance vient d'une expérience de l'injustice ; elle devient une exigence, une source de revendication quand des situations de domination, de réification, le « sujet » réifié éprouve le besoin de se signaler comme un humain, un être qui mérite d'être respecté. Honneth montre que la reconnaissance représente la valeur que sous-tendent toutes les luttes qui sont des luttes contre toutes les formes de domination. L'auteur reprend une citation d'Adam Smith qui va nous guider dans la compréhension de la reconnaissance comme condition des luttes sociales. Adam Smith dit : « apparaître en public sans avoir honte. »²¹

D'abord, il importe de questionner la honte. Qu'est ce que la honte ? Il s'agit d'un sentiment de diminution de soi que l'on éprouve en présence de quelqu'un. La honte fait appel à une altérité en l'absence de laquelle, elle devient plus problématique. La honte, disons-nous, est un sentiment lié à une déchéance vécue qui, au regard de quelqu'un, prend la forme d'une diminution, d'une régression par rapport à un système d'appréciation, un système de valeur au moyen duquel des individus en société donnent sens à ce qui les entoure, et qu'ils vivent intérieurement. Apparaître c'est la manière de se donner au regard de l'autre avec qui l'on constitue le « public ». Apparaître sans avoir honte, c'est le fait de pouvoir se donner à l'autre sans éprouver le sentiment d'un moindre être, d'un être moindre ou amoindri. C'est être pris à sa juste valeur. Ici la juste valeur est la valeur juste que l'individu mérite pour se sentir comme membre à part entière de la société. La domination est ce qui génère un déséquilibre

21 Cité par Axel Honneth, *op. cit.*, p. 175.

par lequel certains membres de la société se sentent en manque de valeur. Du coup se présenter en public devient une activité lourde, insupportable, dans la mesure où le regard de l'autre dépose un jugement silencieux et insidieux. Donc, une théorie de la lutte pour la reconnaissance est une manière de comprendre comment la honte se manifeste dans un besoin de dresser les torts qui ont tordu les individus.²²

La question de la reconnaissance est celle de penser la *visibilisation* de ceux qui ne sont pas visibles, qui perdent toute visibilité qui ne peuvent apparaître en public, qui se trouvent en public mais ne sont plus vus, invisibles aux yeux de l'autre, comme le narrateur du célèbre roman de Ralph Ellison : *L'Homme invisible*. « Pour ce qui concerne les conditions de participation, on peut naturellement déduire de ma réflexion que celles-ci ne sont garanties que *si les sujets disposent dans les faits de la possibilité réelle d'apparaître dans l'espace public de manière autonome et sans contrainte*. »²³ Pourquoi poser comme problème l'apparaître de certains individus dans l'espace public ? Enfin, qu'est-ce qui fait que nous avons besoin d'être reconnus ? En fait, nous comprenons bien que l'homme étant social ou socialisé a besoin de l'autre pour faire société ; toutefois, nous ne sommes pas encore capables de dire pourquoi l'homme a-t-il besoin d'être *reconnu*. Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance porte-t-elle comme secret, et qu'elle nous livre en le dissimulant ?

Pourquoi poser le fait de ne pas pouvoir apparaître dans l'espace public de certains individus comme problème ? En d'autres termes, pourquoi l'invisibilité de certains individus pose-t-elle problème à la philosophie sociale ? Notre réponse, en apparence banale, est tout simplement le fait que les individus éprouvent leur invisibilité comme une expérience douloureuse qui atteigne en eux quelque chose d'essentiel. Honneth nous montre d'où viendrait le problème lorsqu'il pense le problème particulier que

22 Nous empruntons ce jeu de mot à Yves Cusset dans son éclairant article : « Lutter pour la reconnaissance/et/ou témoigner du différend : le mépris, entre tort et reconnaissance » *op. cit.*

23 Axel Honneth, *Op. cit.*, p. 175.

tente de résoudre la philosophie sociale est celui de la réalisation de soi, c'est-à-dire la possibilité que les individus se réalisent en tant que tel, dans la mesure où nous ne connaissons pas encore ce qu'il faut entendre par le « soi » qui doit être réalisé, ou qui est appelé à se réaliser. « C'est donc la représentation éthique de la normalité sociale, laquelle dépend de la possibilité de parvenir à la réalisation de soi, qui fournit le critère d'appréciation des pathologies sociales. »²⁴ Qu'est-ce que la réalisation de soi ? Qu'est-ce que le soi de cette réalisation ? Nous n'avons pas de réponse satisfaisante de Honneth. Il est vrai qu'il pense que la « reconnaissance possède un caractère performatif parce que les réponses expressives qui l'accompagnent symbolisent des formes nécessaires de réaction « pour rendre justice » à la personne reconnue. » Il faut admettre que la reconnaissance renvoie à quelque chose qui dépasse l'individu dans son appartenance à la nature et à la société : le respect. Honneth avance, quand il a recours au concept kantien du *respect* où l'amour-propre, que l'individu se trouve compris dans l'expérience du respect en dépit de ce « quelque chose qui [y] contrarie l'amour-propre ». « Dans l'acte de reconnaissance, un décentrement s'opère chez le sujet parce qu'il concède à un autre sujet une « valeur » qui est la source d'exigences légitimes qui contrarient son amour-propre. « Confirmation » ou « affirmation » signifient alors attribuer au partenaire autant d'autorité morale sur sa personne que j'ai conscience d'en avoir moi-même en ce que je suis obligé *d'accomplir ou de m'abstenir de certains types d'action*. »²⁵ La reconnaissance est alors le respect de soi par l'autre. Mais ce « soi » qui mérite ou qui réclame le respect, nous n'en savons pas grand chose ; encore moins pourquoi quand le respect ne lui est pas accordé, il s'insurge, il se révolte : il tempête en criant justice. Qu'est-ce que c'est ce soi que seul l'« œil intérieur » puisse regarder ?

²⁴ *Op. cit.*, p. 60.

²⁵ *Op. cit.*, p. 238.

La reconnaissance du soi : esquisse d'une philosophie du soi

Afin d'ébaucher cette phénoménologie du « soi » nous aurons recours à deux auteurs que nous exposerons par grands traits. Il s'agit de jeter les bases d'une tentative pour assurer un bon point de départ. Mais nous pensons qu'un tel effort a toute son importance afin de donner une certaine cohérence logique à la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Nous aurons recours à Maine de Biran, et Pascal, en vue de conceptualiser le « soi » dans une perspective éthique qui pourra donner plus de consistance conceptuelle à la reconnaissance.

Chez Maine de Biran, la psychologie de l'âme comporte trois classes de passions. D'abord, il y a les *passions simples et naturelles*, appelées aussi *affections*, ou *sensations générales*. « Elles diffèrent à peine de l'instinct nutritif et conservateur. » Ensuite les *passions artificielles*, elles sont nées à partir d'un certain degré de développement social et moral. Ce sont l'ambition, l'amour de la gloire ou des distinctions de divers genres. Nous aurions pu considérer la deuxième classe des passions comme la classe où il est possible de ranger la reconnaissance, en ce qu'elle nécessite comme la gloire, l'altérité, la socialité et le besoin de distinction. Toutefois, nous y reviendrons, si nous considérons la reconnaissance comme une passion dans le sens que le mot reçoit chez Biran, il sera difficile pour nous de lui accorder une fondation pertinente. Et nous ne serons pas en mesure de montrer en quoi la reconnaissance est liée à la valeur qu'exige la lutte de reconnaissance. Enfin, il y a la troisième classe de passions qui sont composées de *passions mixtes*. Elles sont une « sorte d'instinct social affectif, inhérent peut-être au naturel de l'espèce humaine, instinct qui est à la base de toute moralité ». La troisième classe de passion est celle la socialité; l'homme porterait une passion à la société qui permet d'expliquer le « sens moral non perverti qui attache l'homme à l'homme et lui rend son bonheur sacré. Là est la source de toutes les passions bienveillantes, de tous les besoins d'un être intelligent et sensible. »²⁶ Selon Biran, les passions

²⁶ *Op. cit.*, p. 236.

de la troisième classe portent la dualité de la sanction et de la reconnaissance. Comment penser l'unité des passions ? Autour de quoi est-il possible de penser les passions qui sont réparties sur plusieurs classes ? Dans un passage où Biran traite du *sentiment d'activité*, nous pouvons supposer que les passions trouvent leur unité de ce « sentiment indépendant de toutes les sensations variables » ; il « demeure constant ou identique ». Ce sentiment est avant tout l'aperception immédiate de soi qui se donne avant tout sentiment d'un objet quelconque :

« nous trouvons bien aussi profondément empreinte en nous la notion de cause ou de force ; mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable. »²⁷

Le sentiment représente alors le principe autoréflexif qui donne à l'homme l'impression de lui-même dans sa capacité, l'impression de sa force avant toute force, tout effort. L'intérêt d'une telle pensée du sentiment, entendu comme intériorité fondamentale, est de nous livrer une intériorité humaine qui est, dans l'immédiateté, une expérience de l'intériorité. C'est dire que nous découvrons le monde du point de vue de l'affectivité ou de la sensibilité, vécues dans une pré-expérience intérieure qui, en réalité, n'est pas antérieure à l'expérience proprement dite, elles sont solidaires et contemporaines. Toutefois, l'expérience du sentiment immédiat est là en tant qu'elle est *aperception interne immédiate* de nous assurer de la présence de la force, de ce qui nécessite le déploiement de la force. Le sens intime est alors, celui sur lequel se reposent toutes les expériences de connaissance ou d'action qui se donnent à lui-même en même temps qu'il se donne dans l'*effort*. Il est un pur sentir. Même quand on peut en dériver les passions, les impressions, il reste primordial en ce que les passions ne l'affectent pas plus qu'il est déjà *sentir des sensations*. Nous pourrions dire que le sentir est le sentiment qui précède et qui accompagne tous nos efforts. Il n'est pas encore éthique ; il est ce qu'est l'effort qui le meut. Or, il

27 *Op. cit.*, p. 62.

n'est pas possible de le penser dans cette indifférence au regard de l'action humaine. L'homme agissant, l'homme de l'effort pose déjà un acte de valeur, un acte qu'il apprécie déjà en fonction du bon ou du mauvais, en ce qu'il lui permet de se préserver, de se conserver. Et ce qui nous permet de nous maintenir dans notre être ne laisse de prédilection. C'est en ce sens que Roger Mehl²⁸ définit l'« autorité » qui est l'apparition de l'être au sein du mouvant. L'autorité serait alors le sentiment de l'être, en tant que l'être nous force à l'accomplir. Sentir de soi comme promesse d'accomplissement dans l'action. Nous rencontrons la même forme d'expérience quand il s'agit de la « faute ». Celle-ci suggère toujours un quelque chose qui est au-delà ou en-deçà que nous avons raté dans la tentative de le rendre effectif. Il ne s'agit pas des « normes », nous dirait Nabert, puisque les normes sont là uniquement pour nous orienter, nous donner des cadres d'action, mais les normes sont les témoignages de quelque chose d'autres. Ce que nous disons est proche de la relation que Kant établit entre l'*originalité* du bien et la radicalité du mal. Chez Kant, le mal n'est jamais assez profond pour ruiner et détruire la précellence du bien, ses racines ne tiennent pas de l'origine. Mais ce bien qui est originel par rapport au mal, ce quelque chose qui montre combien le *mal est injustifiable*, ce quelque chose enfin qui résiste contre toutes tentatives de réifier l'humain c'est quoi ? Quelle est cette « affirmation originaire »²⁹ qui impose sa présence contre toute faute, toute injustice ?

A ce point nous pensons que le recours à Pascal nous permettra de formuler une réponse à la question. Reprenons en résumé que la reconnaissance nous conduit à un sentiment de soi dont le sens nous échappe encore. Ce que nous en savons est que ce soi est originel et réprouve tout ce qui vise sa dénégation, ou la diminution de son *ipséité* ou de sa *mêmeté*. Nous comprenons alors la relation de la reconnaissance à l'identité. Avec Pascal, nous voulons faire le dernier pas qui consiste à penser le mode d'être de soi, au regard duquel la reconnaissance comme lutte

28 Roger Mehl, *L'autorité des valeurs*, Paris, PUF, 1957.

29 Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962.

deviendra intelligible. Nous ne nous intéressons pas à la théorie pascalienne de l'homme comme être du milieu, c'est-à-dire l'homme comme celui qui se trouve entre ce « qui est au-dessus de lui » et ce « qui est au-dessous de lui ». Non plus, nous ne nous attarderons pas à la rhétorique de l'infini et du néant entre lesquels l'homme se trouve comme un hybride à qui l'auteur veut tirer une certaine partie en vue de penser la possibilité du salut. Pascal pose une question proche de ce que nous avons rencontré chez Biran : « qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main ? Est-ce le bras ? Est-ce la chair ? Est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. »³⁰ Au paragraphe suivant, nous avons une réponse plus précise de ce « qui sent du plaisir en nous ». Pascal parle de la grandeur de l'homme, mais le plus intéressant est la réflexivité qui devint la marque particulière de cette grandeur. « L'homme est si grand, que sa grandeur paraît même qu'il se connaît misérable. »³¹ La grandeur de l'homme est dans la capacité réflexive de l'homme. Mais dans cette réflexivité, l'homme se découvre, en effet, grand. Nous retrouvons la même idée de grandeur dans la réflexivité dans la citation du roseau pensant :

« l'homme est le roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.

Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, par ce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée »³²

La grandeur humaine se donne dans l'acte réflexif où l'homme dans son rapport à l'univers découvre sa fragilité et sa grandeur. Mais cette grandeur découverte ne pare pas encore l'homme de ce qui peut lui arriver dans son commerce avec d'autres hommes. Qu'est-ce qui fait que l'homme peut se mesurer face à lui-même ? La réflexivité doit nous livrer un autre sens de la grandeur, cette

³⁰ Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Gallimard, 2000, p. 983.

³¹ *Op. cit.*, p. 983.

³² *Op. cit.*, p. 985.

fois-ci, il s'agit d'une prise en compte pour elle-même de la grandeur en l'homme, non relative à un positionnement dans l'univers : « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprises, et de n'être pas dans l'estime d'une âme, et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime. »³³ Nous dégageons de cette citation deux idées majeures : la grandeur humaine est inhérente à son âme, ce que nous appelons le soi, le confondre à la grandeur inhérente à l'homme. Le soi est la grandeur humaine que nous définissons comme l'aptitude ou la capacité que l'homme possède de ne pas se laisser happer par aucune autre grandeur, c'est l'égalité absolue posée entre elle et toute autre grandeur ou puissance. S'il arrive que des tentatives d'engloutissement s'imposent, la grandeur humaine est la capacité de résister comme toute puissance assommante. L'autre idée que nous dégageons de la citation revient à penser la dimension altéritaire de la grandeur. Une grandeur humaine est grandeur pour l'autre qui est aussi grandeur. La grandeur étant humaine, elle demande une mutuelle appréciation pour conserver non sa substance mais son absolue actualité. Elle est la capacité de l'homme à se contenir lui-même et l'univers, en ce sens elle ne pourrait souffrir la domination qui est la marque de son ravalement. C'est elle qui fonde la reconnaissance et la lutte pour la reconnaissance.

Il est possible de rapprocher ce que nous avons dit du sens kantien du respect employé à juste titre par Honneth. Toutefois, nous pensons que le concept de respect étant un mélange de l'affectivité et de la rationalité, nous pose un ensemble de problèmes : d'abord il nous devient difficile de penser le respect du petit enfant, en ce que son sens de la raison n'est pas encore développé, puisque la raison est ce qui vient donner au respect sa pertinence éthique. Ensuite, comment penser le respect à l'égard du fou, de celui qui a perdu la raison ? En ayant recours au concept de *grandeur*, nous pensons établir ce socle de résistance dans l'affectivité même, dans la sensibilité propre de l'homme.

33 *Op cit*, p. 984.

Enfin, nous disons que la grandeur humaine est le sens intime que l'homme éprouve de l'infini de son intériorité qui ne peut souffrir d'aucune tentative de réification sans protester. Nous distinguons aussi l'infini dont nous nous servons pour expliquer la grandeur de l'homme de l'infini lévinassien qui est « visage », c'est-à-dire extériorité, transcendance absolue dont la fonction ou le privilège est d'écraser le sujet, sans moyen de résister, du poids insupportable de la responsabilité à l'égard de l'autre. Notre infini est immanent, il implique une réciprocité de grandeur, de capacité à « résister » qui est le fait de pouvoir manifester son être grand et infini contre toute tentative de réification.

L'ÉGALITÉ DANS LE MIROIR DE L'AUTRE : LES ENJEUX DE L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE EN HAÏTI¹

Adler Camilus

En 2010 Edelyn Dorismond a soutenu une excellente thèse de doctorat de philosophie au titre évocateur. Son inscription dans l'expérience esclavagiste lui a permis de faire émerger les problèmes que pose la théorie de la reconnaissance² une fois confrontée à l'expérience du sujet traumatisé et marqué par la logique du pouvoir colonial. Ce qui rend cette question spécifique et singulière, c'est bel et bien l'expérience traumatisante de l'esclavage, singularité et spécificité que la phénoménologie, lieu à partir duquel il parle, doit penser. Si « La phénoménologie des sociétés esclaves ou coloniales se donne pour objectif d'élaborer [le] lieu "commun" où le maître et l'esclave vont se rencontrer afin de négocier leur opposition dans la violence, dans la paix ou dans la peur³ », si elle questionne « l'insistance du colonial pour pouvoir en finir avec le colonial⁴ », nous pensons que ce lieu de rencontre est impossible à penser en terre esclavagiste⁵. Car il suppose la déconstruction de la figure du maître ainsi que

1 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, [1975] Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1988.

2 Edelyn Dorismond, « Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi) », Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2010, p. 480, sq.

3 Edelyn Dorismond, Thèse, p. 38.

4 Edelyn Dorismond, Thèse, p. 24.

5 Contre le schéma communicationnel habermassien : « Comment concevoir un dialogue entre un maître et un esclave, sans qu'il y ait au préalable un déséquilibre des arguments liés à la hiérarchisation sociale et au discours qui circulent dans ces [sociétés esclavagistes] sociétés ? », Edelyn Dorismond, Thèse. Pour nous, la question n'est pas de montrer à quel point ce dialogue reconduit un déséquilibre de part les positionnements des sujets parlants dans la société, mais de montrer qu'il ne peut y avoir dialogue tout simplement. Pas de dialogue possible entre un sujet parlant et un sujet non parlant.

celle de l'esclave et du mécanisme qui les fabrique⁶. Il n'y a pas de rencontre possible entre un maître et un « esclave »⁷ même si certains faits historiques pourraient montrer le contraire. C'est là que se joue l'auto-émancipation véritable.

Malgré l'interprétation de ce qui est devenu la dialectique du maître et de l'esclave ou de la maîtrise et de la servitude chez Hegel, radicaliser la lutte à mort⁸ jusqu'à la disparition de ces deux figures (non pas la mort proprement physique, mais la sortie de la dynamique les fabriquant) est la condition de possibilité de

6 Nous employons à bon ici escient et volontairement le terme d'esclave contrairement à celui de captif pour pouvoir radicaliser cette impossibilité. Mais nous ne nions pas la différence établie par Jean Casimir entre esclave et captif (« Le planteur avait une esclave, ma grand était une captive »). Voir, Jean Casimir, *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue des sourds*, Port-au-Prince, Éd. de l'Université d'État d'Haïti, 2009, p. 17, sq. Au-delà du dualisme créole/bossale qui ne le lâche pas et qui le retient à chaque fois dans son effort de compréhension, mentionnons toutefois le fait qu'il ne conceptualise pas vraiment cette distinction pose problème pour sa compréhension radicale. Elle est prisonnière de ce qu'il appelle « dualité culturelle » témoignant de la dynamique des Créoles et de Bossales. Ceux qui font de ce dualisme le lieu par excellence de l'expression de la dynamique conflictuelle dans la colonie ainsi qu'en Haïti, ne peuvent pas comprendre le travail opéré par l'imaginaire colonial de la même manière qu'ils ne pourront pas non plus expliquer à quel point le (post)colonisateur et le (post) colonisé sont profondément marqués et entravés par l'expérience coloniale et esclavagiste.

7 Nous fondons cette impossibilité dans notre thèse de doctorat en cours sur une interprétation radicale de 1804 comme une révolution décoloniale susceptible de faire émerger une intersubjectivité décoloniale où disparaissent la figure du maître et celle du captif dans le fondement de l'égalité comme lieu de l'émancipation.

Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti) », Thèse de doctorat de philosophie en cours, Université Paris8.

8 L'idée de mort exprime le mouvement du reconnaître ainsi que celui du désir d'être reconnu chez Hegel. Aussi peut-il écrire : « L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien se trouver reconnu comme *personne* ["expression du mépris"] ; mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu comme une autoconscience autostante. Il faut que chacun tende à la mort de l'autre de même manière qu'il engage sa propre vie ; car l'autre ne vaut plus pour lui que lui-même [...] » Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr.fr. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie, 1993, p. 221. C'est dans ce cadre que se joue le premier moment de la reconnaissance autour de la vie et de la mort. « Le combat du reconnaître est donc un combat dans lequel il y a de la vie et de la mort ; chacune des deux conscience-de-soi met en *péril* la vie de l'autre et s'expose elle-même au péril, mais seulement au *péril*, car chacune n'est pas moins orientée vers la conservation de sa vie en tant que cette vie est la présence de la liberté. » Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr.fr. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Philosophie, 1970, p. 390-391 Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Bibliothèque du Collège International de Philosophie 1987, p. 97-102.

toute reconnaissance mutuelle. L'humanité réciproque ne peut pas émerger sans la déconstruction de la logique de pouvoir assignant les corps à la dislocation comme condition de l'accumulation du capital-négrier. Cela ne suppose pas un schéma binaire où il est question d'abord de déconstruire les rapports de la maîtrise et de la servitude avant de penser la reconnaissance mutuelle.

Il n'y a pas de renoncement au combat pour une préférence pour la vie. La reconnaissance ne peut pas être mutuelle si le mouvement du reconnaître s'achève sans l'impossibilité d'éclater et de reconfigurer la scène où le maître se présente comme tel en objectivant le corps assigné à la condition d'inhumanité. Sinon, qu'est-ce qui se passe si «l'une des consciences-de-soi engagées dans le combat préfère la vie, se conserve comme conscience-de-soi singulière, mais renonce à être reconnue; l'autre s'attache à sa relation avec elle-même, et elle est reconnue par la première comme par celui qui est soumis; – rapport de la maîtrise et de la servitude⁹»? Autrement dit, comment penser la reconnaissance sans poser la temporalité d'un Sujet reconnaissant qui viendrait conférer au sujet engagé dans le combat pour la reconnaissance son être nié faisant objet d'une domination fatale?

Cet article ne compte pas faire le bilan théorique et conceptuel de la question de la reconnaissance au regard de la société haïtienne. Il s'agit de revenir sur deux modalités différentes au travers desquelles s'est exprimé ce qu'on pourrait appeler un combat pour la reconnaissance en Haïti et de montrer à chaque fois en quoi il s'agirait d'un geste de fondation manqué de ce qui serait une subjectivité haïtienne. Par un retour à *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin et à *Ainsi parla l'Oncle* de Jean Price-Mars, nous ferons émerger ce que nous pouvons appeler une écriture coloniale de soi comme manifestation de l'impossibilité à poser la question de la reconnaissance au-delà de la colonialité.

Si Haïti devient une scène de manifestation de l'égalité des intelligences au XIX^e siècle pour penser la reconnaissance et

9 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit p. 391.

fonder la subjectivité haïtienne niée, nous verrons qu'*Ainsi parla l'Oncle* change en quelque sorte le paysage. Mais est-ce vrai qu'« Il en résulte que, de quelque côté qu'il se tourne, le nègre reste pris dans la nasse que tend sur lui la situation coloniale, qui le condamne à être un sujet surdéterminé, un sujet avec quelque chose en plus (ou en moins), c'est-à-dire un sujet qualifié : sa maladie est, peut-on dire, incurable¹⁰ » ? La maladie est incurable, une fois que nous sommes dans le dualisme ontologique noir/blanc en étant habité par la tonalité de l'imaginaire colonial faisant de la race sa pierre angulaire.

Alors comment penser au-delà de la logique coloniale et fonder une intersubjectivité décoloniale qui laisse déployer la décolonialité comme condition d'une émancipation ? Afin de laisser déployer les questions qui nous font signe ici sans pouvoir y répondre, nous penserons les lieux de l'écriture coloniale de soi avant d'interroger une Haïti exhibée comme scène de l'égalité des intelligences (Firmin et le XIX^e siècle) et enfin saisir le geste d'une auto-fondation avec *Ainsi parla l'Oncle*.

L'écriture coloniale de soi

Quel/qui est ce soi qui serait en jeu dans l'écriture coloniale de soi, pourrait-on nous demander ? Une telle question risque de nous éloigner de ce que nous voulons penser par l'écriture coloniale de soi. Pourtant la question est pleinement légitime en tant qu'elle trouve sa justification dans l'économie globale de l'écriture des lignes qui vont suivre. Nous ne cherchons pas à dire le soi, ici, de l'autre altéré dans l'expérience de l'esclavage moderne. Autrement dit, il n'est pas question de l'exprimer ou de le saisir au travers d'un art décrire. Ce que nous voulons analyser et comprendre, c'est l'itinéraire d'un art d'écrire dans lequel apparaîtrait l'écriture coloniale de soi entendue comme manifestation de sa présence au monde sans pour autant pouvoir sortir de la colonialité. Si « Le soi

10 Pierre Machery, « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – « Tiens, un nègre ! » (Fanon) » <http://philolarge.hypotheses.org/1201>, 15 février 2012. Peau noire masque blanc justifie en réalité une telle impasse en tant qu'il inscrit la parole du sujet de couleur soit dans une acception de l'humanisme en fuyant sa noirceur ou dans la négritude.

est ce qui fait toujours trembler le langage dont l'essence est de ne pas l'exprimer »¹¹, il ne nous revient pas de prendre ce chemin impossible avec le langage. Nous ne voyons aucune forme de narcissisme dans l'écriture coloniale de soi. Disons de préférence qu'elle ne sera pas analysée sous cette forme ici de peur de ne pas mettre notre parole à l'épreuve de *Peau noire masque blanc*. Point d'état d'âme d'un sujet à analyser.

Parce que le contour que dessinent les modalités à partir desquelles le sujet manifeste sa présence au monde pose la question de l'égalité comme étant « le seul universel politique¹² » ainsi que celle de la reconnaissance de soi par soi et de la reconnaissance de soi par l'autre (comme question qui ne peut pas être évacuée dans une thèse qui tente de poser les conditions d'une citoyenneté émancipatrice), nous ne pouvons pas en faire l'économie. Parce que l'écriture coloniale de soi témoigne de la vitalité de la dynamique coloniale, elle constitue un problème à interroger. Disons le tout de suite, l'écriture coloniale de soi se manifeste sur la scène coloniale.

Tout en empruntant la notion de « l'écriture de l'histoire » à Michel de Certeau, elle n'est pas pour nous ici « l'étude de l'écriture comme pratique historique¹³ » comme il l'écrit lui-même. Ce n'est pas non plus une manière de « faire l'histoire » qui nous intéresse. Cependant, il serait plus intéressant de dire de préférence, dans une certaine mesure, que nous nous intéressons à une manière de « faire de l'histoire¹⁴ » comme lieu de résonance d'une conscience de soi entravée. Celle-ci se manifeste dans l'écriture coloniale de soi liée à l'incapacité de penser et le devenir-colonial en sortant de la colonialité. Parce que le sujet colonisé ou post colonisé est pris dans l'étau du déni qui

11 Goldschmidt Georges-Arthur, « L'écriture de Narcisse », in Jean-François Chiantaretto, *Écriture de soi et narcissisme*, ERES « Actualité de la psychanalyse », 2002, p. 11-19, p. 12.

12 Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, Coll. « folio essais », 2007, p. 116. Nous n'affirmons pas ici que c'est en termes ranciériens ou au sens ranciérien du terme que cette question a été posée au XIX^e siècle en Haïti.

13 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, p. 4.

14 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, p. 15.

fait de lui un autre venu d'une autre terre et d'un autre monde via un procès de l'altérisation, il doit produire constamment la mise en récit de lui-même comme sujet marqué et amputé par l'histoire coloniale¹⁵. Son amputation ne peut être comblée que par une autre écriture de soi toutefois déjà entravée et minée par la tonalité de l'expérience coloniale et de la logique de domination qu'elle prétend combattre.

Mais que vaut une écriture (post)coloniale de soi contre les pratiques et les discours réifiants du geste colonial si elle est déjà entravée dans la tonalité coloniale ?

Ce serait alors pour nous une mise en scène renvoyant à la mobilisation massifiée et massive d'un passé au point qu'elle risque de gommer la temporalité du présent. Il nous semble que cela porte la trace d'un discours qui n'est pas uniquement celui de l'historien, ni une posture historiographique (faisant de 1804 une épopée légendaire). Il est un lieu que la philosophie doit investiguer pour faire remonter à la surface sa temporalité, un lieu qui doit résonner en tant que cette résonnance participe à un art d'écrire justificatif de son être au monde. Celui-ci deviendrait alors une démonstration de l'indémontrable : l'égalité. Comment faire une démonstration égalitaire, si elle est déjà annihilée et annulée par le registre même dans lequel elle s'inscrit ?

Toute tentative de l'écriture (post)coloniale de soi où le Soi se présente à l'Autre comme construction ontologique ne peuvent que mener à des impasses. Comment parler de soi et de l'autre au-delà de toute colonialité ? Comment parler de soi en liquidant le dualisme ontologique entre Soi et l'Autre ? Il n'est pas question pour nous de proposer une nouvelle écriture de soi qui aurait pour vertu de chanter la conscience héroïque des ancêtres via une analyse du serment des ancêtres, mais de faire surgir les problèmes que pose cet art d'écrire.

15 « L'inconditionnalité de l'auto-position du moi et sa négation active de tout ce qui se ramenait pas à lui avaient eu, pour contre-effet, de réduire le discours africain à une simple réaffirmation polémique de l'humanité nègre. » Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 31. Ce qu'avait déjà montré Peau noire masque blanc de Fanon.

La question de l'égalité pourrait être travaillée en Haïti à partir de la problématique de l'écriture de l'histoire. Si 1804 surprend le monde occidental-esclavagiste et colonialiste au point qu'il la gomme, elle surprend tout aussi bien celles et ceux qui en sont devenus les héritiers (se présentant comme tels).

La mise en scène de 1804 comme une épopée devient le lieu d'une démonstration de ce dont un corps est capable lorsqu'il saisit la dimension des conditions matérielles dans lesquelles il est jeté. En ce sens, l'histoire devient une caisse de résonance de ce qui serait une modalité haïtienne d'être au monde en quête d'elle-même et de son lieu d'inscription dans le monde. Ce que nous appelons l'écriture de l'histoire, n'est pas une posture historiographique, mais un mode opératoire propre de l'art d'écrire en tant que celui-ci porte en lui-même une mission rédemptrice. C'est cette mission justement qui a été attribuée à l'homme vengeur décrit par l'imaginaire de Louis Sébastien Mercier (*L'an deux mille cent quarante : Rêve s'il en fut jamais*) dans sa fable et vénéré par l'Abbé Raynal et Denis Diderot dans la célèbre *Histoire philosophique* ... L'art d'écrire doit donner un visage nouveau à cet homme exceptionnel qui a surgi dans l'espace colonial de Saint-Domingue pour libérer à jamais son peuple longtemps meurtri. Par son action héroïque, il aurait prouvé quelque chose dont la paternité a été séquestrée et longtemps gommée par les Européens pour justifier le colonialisme et l'esclavage : l'égalité des races.

Conformément à celle-ci, cet art d'écrire doit combler un vide et un abyssal écart entre deux mondes parallèles et deux modes d'être opposés. Il s'agit de deux modes d'être qui se côtoient, qui se parlent, qui se rencontrent au risque de se confondre en tant que fusion trompeuse d'une copie et de l'original, c'est-à-dire en tant qu'uniquement la copie se donne à voir comme fantasme de l'original. C'est en ce sens que certains Haïtiens doivent apprendre à manipuler les codes qui ont fait la fierté de celui qui institue l'inégalité comme ordre de différence et de supériorité raciale, au point que cet art d'écrire devient une caisse de résonance d'une conscience de soi entravée dans les filets des rapports de domination raciale qu'elle prétend déconstruire.

Résonance d'un rapport à soi englué dans le fantasme de l'autre, voire un fantôme d'un autre lointain et proche à la fois. L'inégalité raciale que l'écriture de l'histoire veut combattre est coupée de toute inégalité que la société exhibe de façon vertigineuse dans ses pratiques endogènes.

La mission que l'écriture de l'histoire s'investit, elle est pour ainsi dire traversée de part en part par le souci de réhabiliter une perte, perte sans doute définitive, mais qui peut être quand même réduite, ne serait que dans l'imaginaire. Cette perte, elle est en réalité un vide à combler exprimant une honte devant sa propre conscience qui prend la forme d'une haine secrète de soi et un mépris de soi. Or l'existence de la perte éveille un désir de reconnaissance. Mais celui-ci postule un horizon habité par le Sujet re-connaissant. Problème ! Au XIX^e siècle haïtien, ce fut la race dans sa radicale différence postulée et posée comme irréductible par le colonisateur, qu'il fallait réhabiliter par le colonisé. Il y a perte en tant que cette perte laisse un vide portant une mauvaise conscience et un traumatisme mémoriel rongant l'individu habité par la tonalité de l'expérience coloniale-esclavagiste.

En réalité, la dynamique de l'écriture coloniale de soi ne pose pas les conditions pour sortir de la dynamique coloniale. Par sa référence à la Révolution de 1804 qu'elle doit mettre en scène pour donner écho à la conscience de soi, elle trahit la vérité révolutionnaire. Dans la hantise à être enfin reconnu comme figure égalitaire, elle produit un mécanisme qui ne peut que reproduire l'inégalité. Autrement dit, le discours égalitaire qui fonde la rhétorique de l'écriture coloniale de soi est elle-même inégalitaire. C'est ainsi qu'Haïti deviendra la scène de l'égalité des intelligences.

Haïti comme scène de l'égalité des intelligences¹⁶ ?

Mais cette réhabilitation qui se fait au nom et pour le compte d'une multitude muette et abêtie par la violence et la souffrance coloniales, seul un échantillon est habilité à la faire accepter, parce que lui seul est digne d'en être le représentant en tant que sujet du vouloir qui n'existe pas par elle-même. Car elle est ignorante et soumise à la passion de « l'instinct vorace et destructeur ».

Il s'agit de prouver en réalité l'égalité des intelligences sous le nom de l'égalité des races. L'échantillon vaut donc le tout ou la partie représentative vaut le tout représenté.

Le problème, c'est qu'en prouvant l'« égalité universelle » des intelligences qui se manifeste au travers de cet art d'écrire qu'est l'écriture de l'histoire, elle justifie du même coup son contraire, puisque seul un échantillon trié sur le volet est investi de la noble mission d'enlever les couches d'ombres superposées sur la race depuis tant de siècles. À défaut de faire reconnaître l'évidence des traces des « civilisations noires » dans l'histoire, l'écriture de l'histoire doit trouver dans le présent qui lui est contemporain les matières de son discours. On peut toutefois convoquer les morts selon une pédagogie illustrative, mais seul le présent peut rendre vivant et manifeste le travail que doit faire cet art d'écrire. C'est pourquoi Haïti était le sol où l'intelligence africaine s'est manifestée. Exemple d'une civilisation investie d'une exceptionnelle mission. Toutefois, il fallait des voix singulièrement épurées qui peuvent parler au nom d'une Afrique sombrée dans une sauvagerie. Haïti était le lieu où ces voix prennent naissance et ancrage au travers des héros qui avaient mis fin à l'esclavage à Saint-Domingue, et au travers des hommes de lettres.

Nous avons déjà eu des héros armés de fusils et de baïonnettes, il nous manque maintenant des héros de plume pour mieux prouver l'égalité des intelligences. Le feu qu'avaient mis

16 Pour une compréhension de la question de l'égalité des intelligences, voir Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987. Mais le fait d'instituer Haïti en scène d'égalité des intelligences n'a rien à voir avec ce que dit Rancière à partir de Joseph Jacotot. L'égalité des intelligences est avant tout ce qui fonde l'égalité entre les races chez Firmin. Elle est prouvée grâce à l'intellectuel noir comme l'égal du blanc

les anonymes individus dans les champs de canne comme lieu de destruction de soi, les rayons de lumière provoqués par ce feu au-delà des mers caribéennes dans le combat de la liberté, ne doivent pas être obscurcis. L'écriture de l'histoire en tant qu'art d'écrire est travaillée ici par la question de la reconnaissance. En tant que toute reconnaissance ne peut s'enfermer dans un rapport à soi, elle doit déborder les frontières de l'*ego* pour rendre possible une altérité critique en reconstituant le sol d'une intersubjectivité aussi critique. Mais comment éviter alors le risque que la reconnaissance de soi prenne la forme d'un fantasme de l'autre posé comme Sujet re-connaissant ?

Tout en s'inscrivant dans un paradigme égalitaire et dans les prémisses anthropologiques de l'évolutionnisme social¹⁷, la quête de la reconnaissance telle qu'elle a été menée par les théoriciens haïtiens, traduit implicitement un mépris de soi.

Si le début du XIX^e siècle a vu naître une nation sortie des entrailles d'une colonie esclavagiste peuplée en partie de captifs déportés/déracinés d'Afrique, il est aussi le siècle où la raison européenne se déchaîne pour prouver davantage une prétention longtemps logée au cœur de sa conscience : l'inégalité des races. Contre cette prétention longtemps exhibée, comment faut-il s'y prétendre ? Il s'agira de prouver que les Noirs, comme les Haïtiens l'ont prouvé, sont aussi intelligents que les Européens/Blancs. C'était le combat de Firmin. « C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de l'esprit » écrit Fanon¹⁸. En vérité, on devra relire un jour tout le XIX^e siècle haïtien se donnant pour mission de réhabiliter la « race noire » au travers des travaux de Frantz Fanon. Il y a une tonalité haïtienne singulière dans ses œuvres même si ce pays n'est pas un référent conceptuel et théorique pour lui. Toute l'aventure narrative de ce siècle consiste à arracher

17 Pour une compréhension de la reprise des postulats de l'anthropologie occidentale, voir Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Paris, Édition Du Cerf, 1998. (Essentiellement la 2^e partie : L'héritage de la barbarie).

18 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 7.

l'être noir de son individualité infériorisée et de sa noirceur. Face au « Blanc esclave de sa supériorité » entérinée dans la conscience du (post) colonisé à coup de violence répétitive et d'un ensemble de procédés façonnant son imaginaire, ce siècle de la réhabilitation de soi n'arrache pas pourtant le (post)colonisé malade en tant qu'il est « esclave de son infériorité¹⁹ ».

Dans le chapitre XII intitulé *L'évolution intellectuelle²⁰ de la race noire en Haïti*, l'auteur de *De l'égalité des races humaines* entend considérer ce pays comme le réservoir d'exemples convaincants pour justifier sa thèse. « Je me renfermerai toujours, dit-il, en Haïti pour tirer les exemples qui doivent corroborer et justifier les différentes propositions ci-dessus établies. De cette manière, cette seule petite République haïtienne, placée dans une épave brillante de l'archipel des Antilles, aura suffi pour résoudre la question de l'égalité des races dans toutes ses principales ramifications.²¹ ». Haïti devient la scène de manifestation de l'intelligence, une scène qui devient le miroir de ce que peut et de ce qu'est l'homme noir. Et cela n'est justifié que parce que, poursuit-il, le mulâtre et le noir font « preuve de toutes les qualités

19 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 48.

20 Il ne faut pas s'étonner de la reprise de cette posture par Price-Mars en affirmant que « J'ai voulu donc démontrer qu'à côté d'une masse tributaire d'états de conscience encore un peu frustes, il y a dans ce pays une élite dont l'intelligence a marqué une vigoureuse étape dans le progrès des acquisitions. » Jean Price-Mars, *Une étape dans l'évolution haïtienne. Étude de socio-psychologie*, Port-au-Prince, Imprimerie "La Presse", Collection Bibliothèque haïtienne, 1929, p. 9.

21 Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, [1885], Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005, p.267. Dans l'expression de cette ferveur intellectuelle en tant que réplique contre le racisme européen, Firmin n'était pas le seul théoricien. Il y avait : Louis-Joseph Janvier, *Les détracteurs de la race noire et la république d'Haïti*, Paris : Marpon et Flammarion, 1882), Louis Joseph Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs, 1840-7842*, Vol 1 (Paris : Mapon et Flammarion 1883, Reimpr., (Port-au-Prince: Fardin, 1979), Hannibal Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, Verrolot, 1900. L'analyse des écrits de ceux qui ont assuré la défense intellectuelle de la société haïtienne confrontée au racisme est connue. Mais nous ne connaissons pas de travaux qui ont déjà posé les problèmes tels que nous tentons de le faire ici à travers la figure de Firmin et celle de Price Mars, deux personnages du XIX^e et XX^e siècle. Ils ont fait l'expérience de deux manières différentes de la difficulté à penser la question de la reconnaissance. Pour une lecture de ces intellectuels face au racisme, voir Jérémie Rouchon, « Trois générations d'intellectuels haïtiens. De la réception du discrédit étranger à la "seconde indépendance" : 1880-1930 », Thèse de doctorat de Philosophie, Université d'Ottawa, 1997.

morales et intellectuelles que les Européens ont toujours attribuées, par exclusion orgueilleuse et téméraire, aux seuls hommes de la race caucasique²² ». L'accès à la culture, l'acquisition du langage de la science annihile la noirceur du corps à qui l'Europe esclavagiste refusait toute manifestation de l'être. Alors, l'homme noir « demande qu'on ne fasse pas attention à sa peau, mais à sa puissance intellectuelle²³ » lumineuse par laquelle il doit prouver l'égalité des intelligences. Manifestement, Firmin n'a d'autre choix que de citer des noms des hommes intellectuellement illustres à ses yeux, ceux qui ont prouvé l'égalité des intelligences entre les races. Mais jusqu'où un tel argument élitiste²⁴ pourrait-il tenir ? N'est-il pas vicié par une faille interne enfermant le déploiement de l'exigence de reconnaissance qui constituerait sa toile de fond ?

La question de l'égalité des intelligences est subitement coupée de celle de l'égalité. Pis encore, une telle logique rend non opératoire l'intransigeance égalitaire, parce qu'elle laisse dans ses périphéries, ceux qui sont jugés incapables (non pas par nature) de faire leur cette logique justificative. Mais comment prouver que l'Haïtien est « *Un homme pareil aux autres* »²⁵ si le mécanisme de cette démonstration ne fait que le jeter dans l'imaginaire colonial contre lequel la démonstration trouve sa raison d'être ? Faudrait-il déconstruire ce siècle comme temporalité de genèse et de déploiement de ce contre quoi une intersubjectivité décoloniale doit être émergée pour nous ouvrir enfin sur les mondes à la dimension radicale de 1804 ? Si « notre but est de

22 Firmin, *De l'égalité des races humaines*, op. cit, p. 267.

23 « Nombreux sont, en Martinique, ceux qui à vingt ou trente ans se mettent à travailler Montesquieu ou Claudel dans le seul but de les citer. C'est que par la connaissance de ces auteurs, ils comptent faire oublier leur noirceur. » Cette logique rhétorique Haïti la partage. Frantz Fanon, *Peau noire masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 156.

24 Cette stratégie argumentative n'est pas différente de celle développée par Louis Joseph Janvier dans la réplique collective publiée sous le titre *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*.

25 Titre du roman de René Maran (d'origine guyanaise), *Un homme pareil aux autres*. Roman critiqué par Fanon au travers de la figure du personnage principal, Jean Vaneuse afin de saisir le comportement de « l'homme de couleur » face à la femme blanche, dans *Peau noire masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 52, sq. Ce personnage est pour Fanon « l'homme à abattre ». p. 53.

rendre possible pour le Noir et le Blanc une saine rencontre » écrit Fanon²⁶, alors celle-ci a besoin d'une scène de rencontre se déployant hors des rets de la colonialité et de l'emprise de l'imaginaire colonial. Pour que la saine rencontre soit possible, il nous faut une scène décoloniale accueillant et rendant possible à la fois une intersubjectivité décoloniale qui déconstruit la race « comme catégorie mentale de la modernité²⁷ » pour que les humains puissent se rencontrer et se parler (conflituellement) autour de ce qu'ils ont de plus universel : l'égalité.

Une fois le pari égalitaire semble être gagné pour Haïti, une fois que ces génies font preuve d'une grande intelligence, elle peut devenir un modèle pour l'Afrique. Ce pays alors devient source d'une expérience à exporter vers l'Afrique pour mettre un terme à son obscurité millénaire. C'est dans cette perspective que semble s'inscrire la démarche de Benito Sylvain lorsqu'il écrit : il faut « généraliser méthodiquement en Afrique l'enseignement et l'exemple donné par les autres Noirs qui *savent déjà apprécier* le confort et, qui jusqu'à un certain point, le luxe de la *vie civilisée*. L'idée, non d'un *exode* général, qui n'est pas nécessaire, ni pratique- mais d'une émigration partielle en Afrique de quelques groupes plus ou moins nombreux de *Noirs civilisés d'Amérique*, fait l'objet d'un profond examen de la part du comité directeur de l'Association Pan-Africaine.²⁸ » Quelle est cette civilisation ?

Cette civilisation n'est autre que celle de la France laisse comme héritage aux « Noirs », celle qu'ils se sont appropriée comme leur butin ainsi que leur dette. L'intelligence qui se manifeste avec tant de luminosités prouve quelque chose difficilement acceptable que Firmin tente de prouver au monde entier. Aussi peut-il écrire : « [...] si dans une petite nation qui n'a jamais eu la protection d'aucune puissance civilisée; [...] on voit se manifester

26 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 64.

27 Anibal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina» in Elgardo Lander (ed), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, p. 201-245, p. 202.

28 Cité par Gérard Barthélemy, *Créoles Bossales. Conflit en Haïti*, Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2000, p. 242. C'est nous qui soulignons.

l'intelligence de l'homme noir avec tout l'éclat imaginable, s'attaquant à tous les genres et à tous les ordres de *connaissances*, ne faudra-t-il pas que l'on convienne du fait patent de l'égalité morale et intellectuelle de toutes les races humaines ?²⁹ » Telle est la réponse de l'auteur à ceux qui croient que les Noirs ne peuvent progresser sans être mis sous la tutelle de l'autorité des « Blancs ». Haïti apporte un démenti formel, puisque malgré son isolement, elle a pu produire tant d'hommes illustres !

Cette évolution de l'intelligence de l'homme Noir dont Haïti témoignerait ne l'empêche pas d'écrire, 25 ans après la publication de *De l'égalité des races humaines*, dans *Monsieur Roosevelt Président des États-Unis et la République d'Haïti*³⁰ que : « Toutefois le Nègre transporté à Saint-Domingue *n'avait aucune disposition pour évoluer* immédiatement vers des formes sociales supérieures. Non seulement ces dispositions *psychologiques n'existaient pas*, mais il y avait souvent tout au *fond de leur être*, des inclinations ancestrales qui les attiraient vers une rétrogradation malheureuse. Pour se racheter de la fatalité des influences ataviques, il leur aurait fallu une évolution favorisée par l'amélioration tant de leur existence morale que de leur existence matérielle ; et cette évolution, pour annuler les instincts héréditaires, *demanderait à s'effectuer d'une façon constante et persévérante à travers au moins quatre à cinq à générations*. » La citation est longue, mais elle éclaire le lieu à partir duquel parle notre homme. Nous pourrions sans doute ici faire résonner l'écho de l'Afrique hégélienne dans une telle idée. Mais l'Afrique de Firmin n'est pas celle de Hegel de *La Raison dans l'Histoire*. Qu'est-ce qui émergera si nous lisons cet ouvrage à la lumière de *De l'égalité des races humaines* ? Nous aimerions bien qu'on nous dise ce qu'on entend par égalité quand on fait de Firmin un penseur de l'égalité.

Nous le voyons bien, l'enjeu de ce combat intellectuel pour la reconnaissance concerne la configuration de ce qui serait une

29 Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, p. 268. Souligné par nous.

30 Anténor Firmin, *Monsieur Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti*, Paris, Pichon et Durand-Aurias, 1905, p. 238. C'est nous qui soulignons.

subjectivité haïtienne porteuse d'une justification de l'égalité des intelligences entre les races permettant au sujet haïtien d'apparaître sur la scène (post)coloniale dans sa singularité et sa différence raciale sans trahir notre égale humanité. Firmin et le XIX^e siècle ont posé les conditions de possibilité de cette subjectivité qui cherche à se penser dans la ressemblance.

Price-Mars fera au XX^e siècle, non pas la synthèse, mais l'ouverture de ce combat intellectuel vers la différence comme catégorie constitutive de la subjectivité haïtienne via un détour par l'Afrique. Ce sera aussi le paradigme de la négritude.

L'écriture de soi autocentrée : le geste d'une fondation manquée

Ainsi parla l'Oncle, publié en 1928, de Jean Price-Mars, représente le moment synthétique de cette tentative de trouver une voie permettant de ramener le soi englué dans une image captive de l'Européen vers son propre centre de gravité où il pourrait se retrouver à la fois dans son socle originaire et dans ses éléments constitutifs. Mais disons d'entrée de jeu, c'est par le détour vers l'autre encore une fois, renvoyant ici à la figure lointaine de soi que la question se pose. Il s'agit de fonder la conscience de soi de façon autocentrée en cherchant le sol de sa genèse lointaine. On a souvent situé l'influence de cet ouvrage dans le contexte de l'occupation américaine de 1915. Si le pays est occupé, c'est par ce qu'il y a eu l'échec d'une élite qui ne se donne pas pour mission de penser la société dans sa genèse et dans ses éléments constitutifs. On peut donc croiser *La vocation de l'élite*³¹ et *Ainsi parla l'Oncle*. Mais ce qu'il donne comme étant des éléments ethnographiques identitaires peuvent être retenus pour une analyse complexe du geste de la fondation de « la conscience de

31 « [...] Si depuis deux ans l'occupation étrangère est venue trouver l'élite divisée et fragmentée, retournée contre elle-même, au point qu'il est impossible de la déterminer à une action d'ensemble sur le terrain légal, même à une résistance morale contre l'envahisseur, c'est que l'élite a failli à sa vocation de commandement, c'est qu'elle a failli à sa vocation sociale, c'est enfin que, l'élite s'est rendue indigne de sa mission de représentation et de leadership. » Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Editions Presses Nationales, Collection Patrimoine, 2001, p. 108.

soi haïtienne». À notre connaissance, le travail de l'auteur n'a jamais été interprété en ce sens.

La reconnaissance devient avant tout celle de soi comme différent de l'autre pour mieux ressembler à l'autre de soi-même : l'Africain. Conscient que la société se noie dans une soif morbide de ressemblance en s'évertuant « à réaliser ce qu'elle crut être son destin supérieur en modelant sa pensée et ses sentiments, à se rapprocher de son ancienne métropole, à lui ressembler, à s'identifier à elle³² », la question de la reconnaissance ouvre une autre voie montrant toutefois la distance qui sépare la conscience de soi d'elle-même. À la ressemblance (avec l'autre) que veut incarner l'élite haïtienne, il veut substituer la différence comme marque de la présence de soi au monde. La conscience de soi ne peut être que la conscience de la différence de son être. S'adressant à une élite francophile, le discours de Price-Mars se joue d'abord sur le plan culturel. Son champ sera le « folk-lore » qu'il veut « relever aux yeux du peuple haïtien ». Il est question ici, en réalité, de la reconnaissance d'un passé lointain comme socle identitaire où doit se déployer toute conscience afin de diagnostiquer le malaise ou la « honte » que suscite l'image de ce passé. Conformément à son projet, l'ombre réelle de l'Afrique en tant que socle sur lequel doit reposer la culture nationale, peut être à nouveau frais et autrement convoquée. Si la question de la reconnaissance rebondit dans son œuvre, c'est en tant qu'elle tente de représenter autrement les racines sur lesquelles la reconnaissance de soi peut s'enraciner. C'est pourquoi il s'intéresse particulièrement au vaudou et à un sujet qui serait la sauvegarde du patrimoine identitaire haïtien. « Par un paradoxe déconcertant, ce peuple qui a eu, sinon la plus belle, du moins la plus attachante, la plus émouvante histoire du monde – celle d'une transplantation d'une race humaine sur un sol étranger dans les pires conditions biologiques – ce peuple éprouve une gêne à peine dissimulée voire quelque honte à entendre parler de son passé lointain, écrit

32 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, [1928] Montréal, Mémoire d'Encrier, 2009, p. 8.

Price-Mars dans la préface (1927).³³ Le but de *Ainsi parla l'Oncle* est de liquider la substance opaque de ce paradoxe en ramenant le déploiement de ce passé lointain sur le sol haïtien. Pourtant, le nom même d'Haïti signifie la reconnaissance d'un autre passé lointain dans sa genèse précolombienne.

« Soyons nous-mêmes le plus complètement possible » lancé par l'auteur devient le mot d'ordre de la nouvelle demande de reconnaissance comme reconnaissance de soi par soi. En faisant du vaudou et du folk-lore objet d'un savoir élaboré³⁴, il découvre un nouvel imaginaire, jadis empêtré, un imaginaire dont il cherche à objectiver les potentialités libératrices. Cependant pour évaluer ce passé lointain, pour augmenter la chance « d'être nous-mêmes », il faudrait qu'il découvre un sujet susceptible d'être le dépositaire de ce qui en reste. C'est dans cette perspective que la paysannerie devient objet d'étude de toute une génération. En étudiant le folk-lore haïtien, il ne serait pas exagéré de dire que l'auteur se donne l'objectif de rechercher l'*africanité* qui serait au cœur de l'identité haïtienne et de la conscience de soi, cette quête de « l'héritage ancestral », qui selon ses mots, constitue « *pour les huit dixième un don de l'Afrique* ».³⁵ Toute répudiation de cet héritage qui allait être récupéré par la négritude, devient une répudiation de soi. Pour ramener ce don longtemps oblitéré et annihilé par l'imaginaire colonial à la lumière de l'être conscient, il faut faire un retour fait lui-même de détour : l'Afrique. S'il fallait suivre Sartre, nous pourrions dire que Price-Mars effectue la même descente dans Orphée noir³⁶ à propos de la « poésie nègre » jetée à la face du monde colonial par la négritude. Sinon, comment peut-on prétendre exhiber l'héritage ancestral comme une donnée statistique ? Mais qu'est-ce qu'on peut retrouver,

33 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, préface, p. 1.

34 Lewis Ampidu Clorméus « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vaudou haïtien une religion », Archives des sciences sociales des religions, 159/ juillet-septembre 2012, pp.153-170.

35 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle* op. cit, p 234. Souligné par nous.

36 « Et je nommerai "orphique" cette poésie, parce que cette descente inlassable du nègre en soi-même me fait penser à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton. » Jean-Paul Sartre, Orphée noir, Préface à l'*Anthologie de la poésie nègre et malgache*, p. XVII.

lorsqu'on tente de descendre de façon si profonde en soi-même ? Ici, Eurydice ne peut pas être ramenée par Orphée noir. Car entre Orphée noir et Pluton, il n'y a pas une scène de rencontre en tant que cette possibilité est annulée et banalisée par la violence coloniale et l'expérience esclavagiste.

La possibilité d'une telle rencontre s'est déjà évanouie dans la nuit du temps de la dislocation et de la destruction des corps. Que l'Afrique soit appelée à la rescousse de la conscience qui se cherche en s'auto-fondant comme conscience se manifestant sur la scène originaire de son être, et alors ? Moment d'une transition dialectique appelée à être dépassée, c'est ce qu'on peut forger et non démontrer.

Le « bovarysme collectif » est avant tout une répudiation de soi. Formule sans doute révoltante pour cette époque où le mot africain charrie une charge négative mémorielle. Si nous sommes invités à être nous-mêmes le plus complètement possible et si ce « nous » constitué de l'héritage ancestral, est dans ses « huit dixième un don de l'Afrique », il peut constituer une bombe à retardement. Curieusement, l'esclavagisme aurait laissé intact la constitution de ce « nous » dans ses huit dixième. La négritude faisait ses premiers pas par la célébration d'une Afrique devenue mère originaire. La conscience de soi ne peut pas s'auto-fonder. Elle doit avant tout se nier pour pouvoir mieux se retrouver illusoirement dans la figure de l'autre via le détour de soi à soi. Il ne s'agit pas pour nous d'opposer à la démarche de Price-Mars, les vertus du métissage ou de la créolisation, mais de comprendre les problèmes philosophiques qu'elle sous-tend.

De la même manière que la convocation de l'Afrique change de saveur, « la multitude » en tant que dépositaire du « fil des traditions orales³⁷ » devient le sujet où se loge la matière pour une reconnaissance de soi par soi. S'il s'agit d'un déplacement opéré par Jean Price-Mars, ce déplacement est-il porteur pour autant d'une scène de parole où toute parole est déjà une parole qui fait éclater toute unité reproduisant sans cesse les scènes de

37 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, p. 233.

parole qui enferment les divisions sociales ? Comment passer d'une multitude reconnue et célébrée comme dépositaire d'un trésor culturel à une multitude qui impose son humeur afin de court-circuiter et de neutraliser tout fantasme oligarchique en tant que multitude porteuse d'une contre alternative ? Exhiber un miroir où la conscience de soi, qui cherche à s'auto-fonder peut se contempler sans gêne ni honte d'elle-même, peut oblitérer les rapports de pouvoir et d'exploitation qui y sont liés. Le miroir occulte toujours quelque chose dans ce qu'il veut montrer. Il montre un certain côté de la scène tout en gommant la logique qui reproduit celle-ci. Le « miroir complaisant³⁸ » où cette multitude comme dépositaire en devenant sujet apparaît, doit être brisé parce qu'il cache les structures de domination endogènes instituées et institutionnalisées.

Ces questions témoignent de l'abyssal écart existant entre une multitude mobilisée afin de trouver matière à alimenter les analyses de l'intellectuel avide de réorienter le talent littéraire et artistique des écrivains et celle qui impose son humeur au cœur du devenir de la société divisée. Le Price-Mars qui pose les bases d'une ethnologie et d'une anthropologie culturelle située en cherchant à retrouver les survivances d'une culture déportée d'Afrique, fait effectivement de la reconnaissance de cette culture empêtrée, la base des premiers ingrédients pour une reconnaissance de soi. Mais sa quête d'une homogénéité africaine fixe la conscience de soi qui y est émergée. Il n'a pas su rendre compte du lien existant entre les conditions matérielles du vivant et la constitution d'une culture en processus de création continue. Cette non-prise en compte sera exacerbée par la négritude pour rendre encore plus profondément vertigineuse cette opération. Telle qu'elle est fixée dans l'héritage ancestral africain,

38 Quant au silence de Price-Mars sur les conditions matérielles des luttes de classes en Haïti alors qu'il passait toute sa vie à des postes de responsabilités publiques, René Depestre écrit ce qui suit : « On peut dire que le plus souvent c'est devant un miroir complaisant qu'il exerça ses responsabilités politiques et sa légitimité de sociologue de talent. » René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980, spécialement le chap., II, (La Négritude de Jean Price-Mars), p. 43 et suiv.

la conscience de soi est pétrifiée. Celle qui est entrain de se constituer comme conscience de soi paradoxalement non encore consciente d'elle-même est obligée de passer par une médiation défigurée vers l'autre (présenté comme son double) où elle tente de re-trouver, de re-constituer son sol original afin de revenir à elle-même. Preuve d'une incapacité, voire d'une pathologie, qu'elle n'arrive pas à surmonter pour se constituer comme telle. Elle tente de s'auto-fonder dans la médiation en voulant retrouver sa genèse enfouie sous le sable des côtes africaines pour être semblable à elle-même via une différence *ontologisable*.

Face à cette expérience, elle devient une conscience errante, incapable de se reconfigurer à elle-même. L'errance ne renvoie pas à un mouvement circulaire, mais une sortie de soi (comme soi non constitué) vers l'autre posé, non pas de l'autre côté du rivage, mais de l'autre côté de l'océan : l'Afrique déjà trop lointaine. C'est dire aussi que l'Afrique qui doit être retrouvée, elle est déjà l'Afrique sombrée dans les filets de la colonialité. La conscience qui tourne son regard vers cette Afrique là, elle est celle qui fait l'expérience de l'échec de son auto-fondation. Une Afrique qui par ses pratiques endogènes ne nous aide pas à nous libérer du geste colonial, une Afrique inventant aussi ses propres structures coloniales, comment peut-elle être le lieu où la tonalité de la conscience de soi en terre haïtienne doit être résonnée ? Le problème est que l'océan est si agité, si mouvementé au point que ses vagues envahissantes rendent toute traversée absolument périlleuse et impossible.

Nous ne savons pas à partir de quelle mesure Price-Mars évalue ses « *huit dixième* » comme don de l'Afrique. C'est dire aussi que l'écriture de soi qu'il entend mettre en œuvre doit retrouver le sol de l'Afrique comme socle d'émergence qui doit pouvoir se déployer au-delà des mers africaines en terre haïtienne. Le « *soyons nous-mêmes le plus complètement possible* » comme appel lancé à la conscience privée d'enracinement, ne peut être qu'un appel inaudible. C'est donc un projet lisible philosophiquement, mais pensé dans le langage ethnologique et identitaire qui ne peut conduire qu'à ses propres impasses.

Le déni de reconnaissance propre à une telle expérience pour le corps qui est jeté dans l'espace colonial a été si violent au point qu'il laisse le sujet dans une quête impossible de soi. Fanon disait dans *Les damnés de la terre* que « Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple colonisé à se poser constamment la question : "Qui suis-je en réalité ?" »³⁹, Price-Mars voulait y répondre. La dynamique normative qui fabrique le dispositif de mépris a été si destructrice et si radicale au point qu'elle laisse peu de places à la possibilité de faire émerger une scène de rencontre et d'intersubjectivité dépouillée du reste colonial. Elle entrave déjà la conscience dans son effectuation même et laisse ouvertes les fissures qu'elle n'arrive pas à gommer ou phagocyter. L'histoire de l'esclavage est la réouverture perpétuelle d'une plaie toujours puante rongant toujours la conscience.

Tout déni de reconnaissance provoque des blessures témoignant de la non-appartenance à la communauté comme communauté non-accueillante en tant qu'elle rend impossible toute réalisation de soi. Ce qui « provoque précisément le type d'expériences morales [est] le sentiment d'être méprisé.⁴⁰ » Mais « de tels sentiments ne peuvent » à eux seuls expliquer une « résistance collective » poursuit Axel Honneth, dans *La lutte pour la reconnaissance*, « que si le sujet est en mesure de les formuler dans un cadre d'interprétation intersubjectif qui les identifie comme typiques d'un groupe tout entier (...).⁴¹ » *Ainsi parla l'Oncle* et les dynamiques de l'écriture de soi analysés ici tentent de poser ce cadre d'interprétation intersubjectif via un effet d'exclusion. Le désir d'être reconnu en tant que moteur de toute lutte de la reconnaissance doit être donc articulé. Il est articulé face à un autre posé comme sujet auquel est adressé ce désir d'être reconnu et d'être respecté dans sa personne. Tout se passe comme si ce désir d'insatisfaction suscité par l'expérience du

39 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 240.

40 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, tr.fr., Paris, Cerf, 2000, p. 195.

41 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 195.

mépris trouve sa justification dans la normativité à l'œuvre dans la société qui est « société du mépris⁴² » au point de banaliser la vie.

La rançon d'indépendance payée par Haïti à la France pour la reconnaissance de son indépendance synthétise et préfigure les modalités dans lesquelles se fera le combat du (post)colonisé pour la reconnaissance. Elle synthétise ce qui a été déjà fait sur le plan conceptuel (exprimant notre rapport au monde) et préfigure les nouvelles dynamiques. Ce qui pouvait apparaître comme une question de relation entre deux États, met en évidence le drame de la subjectivité haïtienne toujours niée et son échec à se fonder dans l'égalité. Face à cette négation, elle est toujours en quête d'elle-même au point de finir par produire sa propre négation (le désir d'être pareil au colonisateur comme s'il s'agissait de relever un défi). C'est dans cette quête qu'elle retrouve à chaque fois un autre (l'Européen via la ressemblance et l'Afrique via la différence comme catégorie de l'être) posé en face d'elle-même comme condition pour mieux se retrouver. Que ce soit avec Firmin (et tout le XIX^e siècle) et Jean Price-Mars, l'impossibilité à faire émerger une subjectivité décoloniale qui mettrait à mal la race comme référent ultime se débarrassant ainsi du fantasme de l'autre afin de sortir du dualisme ontologique (Soi/Autre), nous voyons bien ce qui nous reste à faire pour nous *décolonialiser*. Il est illusoire de penser la reconnaissance mutuelle en exhibant un Sujet reconnaissant comme Sujet connaissant et un sujet pris dans le vertige du désir d'être reconnu.

Quand le XIX^e siècle se réfère à 1804 pour penser la reconnaissance, il l'héroïse comme l'épopée de l'homme noir et la dépouille de sa vérité irréductible : « l'égalité de n'importe avec n'importe qui » (Rancière). Il n'a pas su en faire le foyer décolonial pour penser autrement cette question. Alors, il est temps de changer de lieu et de faire émerger une « déprise décoloniale⁴³ ».

42 Axel Honneth, *La société du mépris*, tr.fr, Paris, La Découverte, 2008.

43 Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, p. 181-190, p. 183.

HAÏTI — POLITIQUE POST-SÉISME
MOUVEMENTS POPULAIRES ET PARTIS POLITIQUES :
LA PERMANENCE DE L'IMPUISSANCE
Chenet Jean-Baptiste

Les agitations et réflexions politiques enregistrées dans le contexte immédiat de l'après-séisme se sont vite dissipées dans la foulée du scrutin tenu au cours de l'année 2010. Le principal objectif qui était généralement poursuivi a été d'expliquer les raisons qui ont tourné au drame le séisme du 12 janvier 2010 et de mettre en perspective les enjeux politiques liés à l'impératif de la refondation de l'État.¹ Le premier tour des élections présidentielles et législatives s'est déroulé dans une totale confusion le 28 novembre 2010. Le même jour, 12 des 19 candidats à la Présidence assimilaient le scrutin à une farce et exigeaient son annulation. Le lendemain deux d'entre eux – Michel Joseph Martelly et Mirlande Hyppolite Manigat – font volte face, se désolidarisent du groupe des 12.

Il s'en est suivi de violentes manifestations dans les rues de Port-au-Prince et des propositions diverses et variées : un second tour avec tous les candidats (Michel J. Martelly), avec les trois candidats arrivant en tête (France), recomptage des votes par une entité indépendante (Bill Clinton, l'Envoyé spécial de l'ONU). La dernière proposition l'a finalement emporté. Une Mission d'experts juridiques de l'Organisation des États Américains

¹ Voir notamment « Haïti, Année Zéro », appel signé d'un groupe d'intellectuels haïtiens, *Le Nouvelliste*, 28 janvier 2010; Prise de position de plus de 50 organisations et mouvements sociaux sur la question de reconstruction, *Alterpresse*, 18 mars 2010; Batay Ouvriye, « Déclaration après le séisme du 12 janvier », Port-au-Prince, 7 février 2010, 11 p.

(OEA)² a recommandé les résultats définitifs du premier tour, publiés finalement par le Conseil Electoral Provisoire (CEP) le 2 février 2011³. Ces résultats allaient placer les deux candidats qui avaient abandonné le groupe des candidats contestataires en tête du scrutin avec un taux de participation d'environ 20 % de l'électorat. Le second tour tenu le 20 mars 2011 a consacré la victoire de Michel Joseph Martelly avec 716,986 voix sur un total de 1 061 089 votants et de 4 694 961 d'électeurs inscrits.⁴

Une fois de plus, l'influence des facteurs externes a été déterminante dans la gestion de l'interminable crise politique qui affecte le pays depuis les années 80. Les deux principaux acteurs (mouvements populaires et partis politiques) qui ont émergé au cours de cette période et gardé une présence durable sur le terrain politique n'ont pas eu de réelle influence sur l'évolution de la situation.

Malgré sa faible légitimité et le rôle déterminant de l'influence externe, l'accession au pouvoir du Président Joseph Michel Martelly – inexpérimenté politiquement et dépourvu d'appartenance partisane – doit forcément favoriser à la fois une compréhension et une réévaluation de la position et du rôle des acteurs considérés comme parmi les plus importants sur le terrain social (les mouvements populaires) et dans le nouveau régime politico-constitutionnel (les partis politiques). Cette analyse est d'autant plus importante que le séisme du 12 janvier 2010 fait clairement apparaître la nécessité d'une véritable refondation politique du pays. Comment pouvons-nous saisir la nature de ces deux acteurs et la relation qui vient à s'établir entre eux ? Quels sont les principaux défis au plan politique auxquels ils font face dans le contexte post-séisme ? Qu'est-ce qui expliquerait leur

2 OEA, Rapport de la Mission conjointe d'observation des élections de l'Organisation des États Américains et de la Communauté des Caraïbes au sujet du premier tour des élections présidentielles et législatives du 28 novembre 2010 en Haïti, www.scm.oas.org.

3 Le procès-verbal portant résultats définitifs du premier tour a été validé par 4 conseillers électoraux sur 9 a soulevé de sérieuses inquiétudes chez des observateurs internationaux. Voir à ce sujet : OIF, Elections présidentielle, législatives et sénatoriales du 28 novembre 2010 et du 20 mars 2011 en Haïti. Rapport de la Mission d'information et de contacts de la Francophonie, p. 27 (74 p.).

4 La candidate Mirlande Hyppolite Manigat a obtenu 336 747 votes.

impuissance ou incapacité à faire émerger une réelle alternative sociale et politique malgré l'existence des conditions paraissant pourtant assez favorables ?

Ce triple questionnement, à travers cet article, nous conduira à envisager, d'une part, un effort de caractérisation des mouvements populaires et des partis politiques et de leur interaction, d'autre part, à évaluer leur présence permanente face aux principaux défis sociopolitiques post-séisme et, enfin, leur relative impuissance à rendre possible un projet politique alternatif.

1. La prétention hégémonique des mouvements populaires

Michel Hector a distingué une double forme d'expression ou d'affirmation des mouvements populaires à l'histoire politique du pays : l'une au XIX^e siècle dans les années 1843-1848, 1867-1870 liée aux luttes paysannes « pour une profonde réforme de la société⁵ ». Et l'autre au XX^e siècle d'abord d'inspiration patriotique (1916-1920), ensuite de nature revendicative (1946-1956) et des années 80 à aujourd'hui. De cette double forme d'affirmation des mouvements populaires, ceux du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle se déroulent en milieu rural et épousent un caractère régional (respectivement dans le Sud et le Nord).

Les mouvements populaires des années 80 se singularisent tant par l'ampleur des mobilisations de masse et leur caractère national que par leur permanence. Ces mouvements demeurent encore actifs sur le terrain social et politique et leur influence au cours de ces 20 dernières années a été considérable.

Un effort visant à comprendre la nature de ces mouvements nous renvoie forcément à quelques considérations théoriques établissant une différence entre mouvements sociaux, mouvements populaires et mouvement populaire⁶.

La première distinction établit une nuance entre « mouvements sociaux » et « mouvements populaires », au sens où les

5 M. HECTOR, *Crises et mouvements populaires en Haïti*, Port-au-Prince, Presses Nationales d'Haïti, 2006, 243 p.

6 Voir en ce sens D. CAMACHO et R. MENJIVAR (coord), *Los movimientos populares en América Latina*, Mexico, Siglo Veintiuno et Universidad de las Naciones Unidas, 1^{re} édition, 1989, 560 p.

mouvements sociaux sont d'une expression « pluriclassiste » et comprennent de ce fait tant les groupes sociaux qui représentent les intérêts du peuple que ceux des secteurs dominants dans le régime capitaliste. Ces secteurs n'ont aucun intérêt dans la transformation totale des structures de domination ; tout le contraire est le questionnement radical de ces structures auquel s'adonnent les secteurs populaires. Et c'est cette forme d'expression et d'action des groupes populaires qui donnent lieu à ce qu'il convient d'appeler les « mouvements populaires ». Ces derniers constituent donc « la dynamique du peuple en mouvement » et ne se laissent pas saisir sans référence à la problématique de classes sociales. Leur étude serait même d'une grande utilité en vue de « comprendre le processus de constitution des classes sociales dans les pays capitalistes périphériques ».⁷

Le passage des « mouvements populaires » au « mouvement populaire » traduit une étape politique supérieure à travers laquelle les luttes du peuple aboutissent à la formation d'un projet politique. Le mouvement populaire, dit D. Camacho, se constitue par le biais de la convergence dynamique de la lutte des mouvements populaires pour transformer l'État, l'ordre social, le système de domination et d'exploitation. Le mouvement populaire reflète ainsi le passage d'une relation désarticulée entre divers mouvements populaires à « une action permanente, structurée et fondée sur des objectifs politiques ». Il constitue un projet politique alternatif en dehors du pouvoir et devient officiel quand il y accède.⁸

Il est à souligner que d'autres auteurs abordant la même problématique en Haïti ne retiennent pas de telle distinction

7 D. CAMACHO, *op. cit.* p. 15-16. Il souligne que les mouvements populaires peuvent être de nature locale (luttes pour une route, un pont), régionale, classiste (mouvement paysan)...p. 18.

8 En référence à l'histoire politique de l'Amérique Latine, D. CAMACHO signale des exemples de mouvement populaire ayant connu un aboutissement politique favorable dans le cas de Cuba (1959) et du Nicaragua (1979) ; d'autres avortés dans le sang dans le cas de la Bolivie (1952), du Chili (1972) et du Guatemala (1954) ; ou enfin ceux déviés de leur objectif politique comme dans le cas du Pérou de Velasco Alvarado. A ce sujet, on peut se reporter aux pages 17, 18 et 19 de son introduction.

dans leur analyse⁹. Nous partageons avec Th. Dos Santos qui reprend à ce sujet l'idée de P. G. Casanova que des mouvements sociaux concrets et divers prennent en Amérique Latine le nom de « mouvements populaires »¹⁰.

Analysant le cas du Mexique, H. Combes évoque, au contraire, un « basculement sémantique » qui s'est produit « au milieu des années 90 ». Les mouvements populaires vont être plutôt désignés sous le vocable de mouvements sociaux pour deux raisons, dit-elle : la première découlant des réalités politiques internes du Mexique (la volonté de certains acteurs contestataires de se démarquer des organisations de masse d'obédience priiste, ces dernières s'autoproclamant le secteur populaire). La seconde de nature idéologique, la notion de « populaire » acquiert un contenu politique péjoratif « dans le contexte de la chute du mur de Berlin ». Le terme de mouvement social a donc été substitué à celui de mouvement populaire au Mexique.¹¹

Ce constat fait par H. Combes à propos du Mexique, on peut de loin l'étendre à l'ensemble de l'Amérique latine. L. Munera Ruiz, analysant notamment la situation colombienne, plaide de son côté pour le mouvement inverse : le passage des mouvements sociaux au mouvement populaire. Après une revue critique de la littérature des mouvements sociaux, il souligne la pertinence du mouvement populaire comme « catégorie analytique », et par conséquent, constituant « un instrument pour la recherche de l'action collective des classes populaires ».¹²

9 C'est notamment le cas de F. PAULCENA. Il retient un cadre d'analyse fondé sur une combinaison des approches de la mobilisation des ressources et identitaire (S. TARROW, M. WIEVORKA, A. TOURAINE). Voir de ce dernier : Le « mouvement populaire haïtien » des années 1980-1990 : pratiques et perspectives analytiques, Mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2007, 118 p.

10 Th. Dos SANTOS, « Crisis y movimientos sociales en Brasil » dans : F. G. CALDERON (comp.), *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, CLACSO, 1986, p. 50.

11 H. COMBES, *De la politique contestataire à la fabrique partisane. Le cas du Parti de la Révolution Démocratique au Mexique (1989-2000)*, Paris, Thèse de doctorat de l'Université Paris III-La Sorbonne Nouvelle-IHEAL, 2004, p. 14.

12 L. MUNERA RUIZ, *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie (1968-1988)*, Paris-Bruylant, 1997, p. 39.

Donc, au plan sociologique et politique, la notion de mouvements populaires qui symboliserait l'identité latino-américaine¹³ demeure pertinente. Son adoption nous éloignera des limites ou ambiguïtés induites par l'usage de la catégorie de mouvement social en Amérique Latine; cette dernière étant « révisée à la lumière des spécificités de l'action collective dans le sous-continent ».¹⁴ La réflexion analytique du point de vue latino – américain a ainsi intégré à la fois l'apport des courants sociologiques classiques et l'héritage marxiste.¹⁵

En Haïti, l'émergence et la permanence de cet acteur sur le terrain social traduisent l'expression d'un changement et de la nécessité de recomposition de la vie politique. Rappelons que trois (3) éléments fondamentaux caractérisent « toutes les formes de vie politique » : l'existence *d'enjeux* se rapportant au « pouvoir (d'État) » obéissant à des « *règles* identifiables » et conduits par des *acteurs* « mus par l'ambition d'exercer ou d'influencer le pouvoir d'État¹⁶ ». Tout au long des années 80 et 90, les mouvements populaires se sont imposés comme étant une expression politique hors système, au sens défini par B. Badie et G. Hermet, c'est-à-dire une mobilisation sociale « extérieure à la scène politique officielle » qui va « jusqu'à la remise en cause de l'ordre en place¹⁷ ». Il convient d'envisager dans leur composition principalement deux types de mouvements : le premier reposant sur des acteurs sociaux de classe est constitué par les mouvements ouvrier et paysan; le second type de mouvements à

13 Th. Dos SANTOS, précédemment cité pp. 50,51 et 53.

14 L. FAXAS, *République Dominicaine : Système politique et mouvement populaire 1961-1990*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2005. p. 49.

15 En ce sens, les recherches sociologiques et politiques dans le sous-continent sont moins touchées par le reproche fait par E. NEVEU aux approches sociologiques classiques qui évoquent à peine le marxisme, alors que certaines de leurs explications « recourent les apports les plus durables de Marx ». Selon lui, cela semble être dû au « malaise des intellectuels devant un héritage théorique désormais tenu pour politiquement peu fréquentable. » Voir E. NEVEU, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte (coll. Repères), 4^e édition, 2006, p. 36.

16 Ph. BRAUD, *La vie politique*, Paris, PUF, 1990, p. 6-7.

17 B. BADIE, G. HERMET, *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 260.

caractère « pluriclassiste » renvoie aux mouvements des quartiers, de jeunes particulièrement étudiant et de femmes.¹⁸

Les mouvements populaires ainsi constitués vont s'imposer comme un acteur hégémonique en exerçant une domination totale de la scène sociale et politique, avec notamment :

- a. Le foisonnement d'organisations au sein des différentes couches sociales et populaires.
- b. La distance prise par ces organisations « par rapport à l'État et aux appareils organisationnels des politiciens traditionnels. »
- c. Le caractère pacifique des mobilisations populaires.
- d. Le caractère massif des mobilisations.
- e. L'apparition « d'un corps d'agitateurs particulièrement actifs » avec « un grand pouvoir de communication avec les masses et de mobilisation populaire ».
- f. Enfin « la maîtrise de la parole comme outil de lutte »¹⁹.

Dans l'affirmation de leur prétention hégémonique, les mouvements populaires ont également livré une guerre de position contre les partis politiques. Il convient de rappeler qu'après la chute de la dictature duvaliériste, l'émergence des mouvements populaires s'est concomitamment produite avec le retour des partis dans la vie politique du pays. Et immédiatement, un large phénomène de dé légitimation des partis est observé à travers les pratiques politiques et idéologiques conduites par les mouvements populaires. Cette aversion des mouvements populaires à l'égard des partis a emprunté deux voies significatives au fil du déroulement des luttes sociopolitiques : le rejet de toute forme partisane au plan organisationnel par les mouvements et leur prétention à se positionner comme seul outil ou mécanisme conséquent de représentation sociopolitique.

¹⁸ Pour plus de détails sur la composition des mouvements, le profil des principaux acteurs et leurs orientations politico-idéologiques, voir : Ch. JEAN-BAPTISTE, *Haïti : Mouvements populaires et partis politiques (1986-1996). La restructuration manquée de l'ordre politique agonisant*, Paris, Thèse de doctorat de l'Université Paris III-La Sorbonne Nouvelle-IHEAL, 2011, 401 p.

¹⁹ Voir à ce sujet, J. A. RENE, *La séduction populiste. Essai sur la crise systémique haïtienne et le phénomène Aristide*. Port-au-Prince : Imp. Henri Deschamps, 2003, p. 143-144.

Cette posture anti partisane des mouvements populaires ne renvoie pas uniquement aux partis émergeant à peine sur le terrain politique. Elle intègre plus globalement l'idée même de parti comme forme organisationnelle ou institutionnelle ; « militance oui, mais en dehors des partis » et « en marge de l'institutionnel²⁰ » souligne L. Smarth pour décrire cette situation. Il est à distinguer 3 moments dans ce qui constitue la prétention hégémonique des mouvements populaires. Le premier moment va de 1986 à l'accession du symbole des mouvements populaires, le Père Jean-Bertrand Aristide, à la présidence à travers les premières élections libres au suffrage universel dans l'histoire du pays, le 16 décembre 1990.

Le deuxième moment est marqué par la période du Coup d'État (1991-1994). Les mouvements populaires, malgré une répression sauvage et systématique, ont opposé une farouche résistance au régime militaire. Cette résistance multiforme et de caractère national s'est révélée tellement exceptionnelle qu'au point de porter l'historien M. Hector à exagérer sa portée politique concrète. Selon lui, c'est pour la première fois dans l'histoire du pays qu'« un mouvement populaire, dans le cadre d'une crise systémique, a pu vaincre la coalition conservatrice des classes traditionnellement dominantes et endosser la responsabilité d'assurer la sortie de la crise.²¹ » L'optimisme excessif contenu dans les propos de M. Hector pourrait porter à oublier que Le Président Jean-Bertrand Aristide n'a été finalement rétabli dans ses fonctions qu'avec l'intervention militaire américaine en 1994. La résistance livrée par les mouvements populaires a effectivement empêché la normalisation par les forces politiques traditionnelles de la situation née du Coup d'État. Elle est loin de favoriser en revanche l'issue à cette crise comme M. Hector le prétend.

20 L. SMARTH, *Les organisations populaires en Haïti. Une étude exploratoire de la zone métropolitaine de Port-au-Prince*. Port-au-Prince, CRES DIP/CIDIHCA, 1998, p. 69.

21 M. HECTOR, *Crises et mouvements populaires en Haïti*, op. cit. p. 107.

Et le troisième moment s'ouvre en 1996 marquant le passage d'une domination totale du champ politique par les mouvements populaires à un processus de déconstruction de leur identité. Le dynamisme débordant des mouvements populaires s'est épuisé et leur perte d'influence n'a pas permis de faire avancer politiquement la transformation des rapports sociaux et du pouvoir politique dans le pays. Ils vont assister sans pouvoir opposer de véritable résistance au retour au pouvoir en 2011 avec Michel J. Martelly des néo duvaliéristes. Un sérieux coup est ainsi porté à l'un des traits constitutifs des mouvements populaires, à savoir leur radicale opposition au duvaliérisme et au macoutisme. L. Smarth souligne que « ce sentiment anti-macoutique et anti-duvaliériste semble être l'élément le plus visible, le plus persistant et le plus intraitable des organisations populaires, en même temps que le lien le plus solide entre elles..., leur principe d'identité le plus clair et leur principale raison d'être.²² »

L'érosion de la force acquise par les mouvements populaires sur le terrain n'a pas pourtant profité aux partis politiques. Cette forme de représentation qui est devenue indispensable au nouveau régime politico-constitutionnel demeurera orpheline.

2. Les partis politiques : une forme de représentation orpheline

L'émergence des partis politiques en Haïti sur une base permanente ou durable tranche avec ce qui a toujours constitué leur existence éphémère dans l'espace politique. Trois périodes sont à considérer dans ce que nous considérons comme des expériences partisans éphémères et discontinues : 1870-1883, 1946-1950, 1957-1963. À côté de ces 3 grands moments, il faut aussi faire une place à la parenthèse enregistrée au cours des années 1934-1936, avec la création de l'un des premiers partis communistes en Amérique Latine.

La période 1870-1883 marqua la naissance et des rivalités sanglantes entre deux expériences partisans connues sous la

22 L. SMARTH, *Les organisations populaires en Haïti...*, op. cit. p. 61 et suivantes

dénomination de parti libéral et de parti national²³. Les libéraux traditionnellement dominants instituèrent leur parti autour les figures principales de Boyer Bazelais et de Boisorond Canal²⁴. Mais très tôt, des divisions éclatèrent au sein du parti forçant à l'exil l'un des chefs, B. Canal, en 1876, sous le Gouvernement de Michel Domingue (1874-1876). La chute au cours de la même année du Président Domingue, appuyé par l'aile ou la fraction conduite par Boyer Bazelais, exacerba les luttes intestines. Et c'était la bataille ouverte entre frères ennemis avec le retour d'exil et l'accession au pouvoir de B. Canal (1876-1879).²⁵ En réalité, les expériences dites libérale et nationale sont loin de renvoyer à de véritables structures partisans. Elles se rapprocheraient de ce que J. et M. Charlot appellent des « systèmes d'interaction personnalisés.²⁶ » A cet effet, les libéraux et nationaux doivent être considérés – au-delà de la dénomination partisane proclamée – comme des réseaux clientélistes fortement imprégnés des traits politico-idéologiques de l'époque, à savoir : le militarisme, le régionalisme et le colorisme²⁷. De manière radicale, A. Michel affirme même que les « vocables : Parti Libéral, Parti National n'avaient guère de sens précis. On était national, parce qu'on était contre Boyer Bazelais et libéral parce qu'on ne voulait pas voir Salomon arriver à la première magistrature de la République.²⁸ »

Les deux autres tranches de vie partisane antérieures à celle des années 80 remontent aux périodes 1946-1950 et 1957-1963. L'année 1946 marqua la chute du Gouvernement de Elie Lescot (1941-1946). L. Manigat a noté, selon des sources de l'époque, la

23 Ces partis sont créés à la Chambre des députés sous le gouvernement du Président Nissage Saget (1870-1874). Voir à ce sujet E. V. ETIENNE, *Haïti 1804-2004 : Deux cents ans de grands combats diplomatiques et de luttes intestines minables*, Port-au-Prince, Imprimerie Lakay, 2004, p. 40

24 A. B. LAURENT, *L'Azimet. Haïti 1804-2004, entre hier et demain quoi faire ?*, Victoria (Canada), Trafford, 2003, p. 54

25 Eddy V. ETIENNE, *ibid.* p. 41 et suivantes.

26 J. et M. CHARLOT, « Les groupes politiques dans leur... », *op. cit.* p. 433. Ils citent l'exemple de deux systèmes de ce type : les clientèles et les camarillas.

27 Pour une explication de ces traits, voir M. ACACIA, *Problématiques : recherches sur le social et l'idéologie en Haïti*, Port-au-Prince, Imp. Le Natal, s.d. 88 p.

28 Cité dans J. LUC, *Structures économiques et lutte nationale populaire en Haïti*, Montréal, Editions Nouvelle Optique, 1976, p. 175-176.

formation en 1946 de 41 partis politiques et de 60 journaux.²⁹ Leur existence restait éphémère et ils poursuivirent, dans leur immense majorité, un double objectif : conquérir le pouvoir vacant ou participer à son exercice.³⁰ Des nombreux partis, K. Délince retient le Parti Communiste Haïtien à ne pas confondre avec le parti du même nom fondé dans les années 1930 par J. Roumain. Ce nouveau PCH avec pour fondateur Félix d'Orléans Juste Constant a vécu l'espace d'un an (1946-1947). Les autres partis à signaler sont : le Parti socialiste populaire (PSP) d'inspiration marxiste, le Parti populaire social chrétien (PPSC), le Mouvement des ouvriers et paysans (1949).³¹ Aucun de ces partis n'a pu maintenir une activité permanente sous le règne du Gouvernement de Dumarsais Estimé (1946-1950) mis en place toujours sous le contrôle de l'armée. La répression n'avait pas non plus tardé à se manifester. A titre d'exemple, il y a eu la promulgation d'une loi anti-communiste dès 1947 et le fonctionnement du MOP fut interdit.³²

L'année 1950 pouvait être considérée comme un tournant. Le principe du suffrage universel et direct est pour la première fois adopté pour l'élection du Président de la République. Des élections non concurrentielles tenues le 23 octobre 1950 avaient amené au pouvoir le Colonel Paul E. Magloire (1950-1956). Il n'y avait donc pas eu de compétition partisane. En 1956, des structures partisans ont refait surface. Les principales ont eu pour dénomination : le Parti agricole industriel national (PAIN) de Louis Déjoie, le Mouvement des ouvriers et paysans (MOP) de Daniel Fignolé, le Parti d'Unité Nationale de François Duvalier... Aucun desdits partis n'a survécu après l'accession au pouvoir de François Duvalier à travers les élections du 22 septembre 1957 organisées par un Gouvernement militaire totalement dévoué à sa cause.

29 L. F. MANIGAT, *Eventail d'histoire vivante d'Haïti. La crise de déperissement de la société traditionnelle haïtienne (1896-2003)*, tome 3, Port-au-Prince, Imprimerie Média-Texte, 2003, p. 161

30 K. DELINCE, *Les forces politiques en Haïti...*, op. cit. p. 156.

31 K. DELINCE, *Ibid.* p. 156

32 J. BARROS, *Haïti : de 1804 à nos jours*, tome 2..., op. cit. p. 557.

En 1969, est né le Parti Unifié des Communistes Haïtiens suite à la fusion de deux organisations politiques clandestines : le Parti d'Entente Populaire (PEP) fondé en 1959 et le Parti Uni des Démocrates Haïtiens (PUDA) créé en 1954. L'on pouvait noter l'action du Parti des Travailleurs Haïtiens (PTH) fondé en 1966. La répression sauvage menée par le pouvoir en 1969 consacrée par l'adoption d'une loi anti-communiste avait réduit pratiquement à néant les activités de ces partis.

Le retour des partis sur la scène politique remonte à la chute de la dictature en 1986. Au cours de la même année (31 juillet 1986), un décret réglementant le fonctionnement des partis politiques est promulgué par le Gouvernement provisoire, le Conseil National de Gouvernement présidé par le général Henry Namphy³³. Et surtout la constitution adoptée par voie référendaire le 28 mars 1987 vient consacrer les principes du pluralisme idéologique, de l'alternance politique et du droit au libre fonctionnement des partis. Aujourd'hui, le pays compte plus d'une soixantaine de partis. Au cours des élections tenues en 2010 et 2011, 49 ont été agréés par le Conseil Electoral Provisoire (CEP).

La constitution de 1987 inaugure un changement important dans les rapports sociopolitiques. Les partis politiques deviennent le pilier du nouveau régime constitutionnel. Il s'agit là d'une exceptionnelle nouveauté historique et politique. Il n'est plus simplement question de la reconnaissance d'un droit remontant d'ailleurs à 1946. La constitution de 1987 dispose que « les partis et groupements politiques concourent à l'expression du suffrage » (art. 31-1) et ils doivent aussi jouer un rôle de premier plan dans la formation du Gouvernement (art. 137). Tout en s'éloignant cette fois-ci d'une existence éphémère, les partis politiques vont souffrir d'un réel déficit d'enracinement. Leur permanence ne contribuera pas pour autant à favoriser l'avancement vers le nouveau régime constitutionnel en devenant comme le souligne G. Couffignal un instrument véritable de « représentation des intérêts et des

33 Voir le Journal officiel, *Le Moniteur*, n° 61 du 31 juillet 1986.

groupes...de négociation des demandes sociales.³⁴ » Les partis se sont révélés incapables d'orienter ou de canaliser l'irruption des masses populaires sur la scène politique, un phénomène enregistré pratiquement un demi-siècle environ après la fin de la première occupation nord américaine en 1915.

En définitive, malgré son caractère indispensable comme nouveau rouage politico-constitutionnel, la représentation partisane est demeurée orpheline. Les partis souffrent d'une incapacité quasi structurelle à favoriser une mobilisation politique et apparaissent comme organiquement coupés de leur environnement social. Et une fois encore, un candidat atypique, néophyte en politique allait s'imposer – avec bien entendu l'appui décisif des puissances tutrices – aux élections présidentielles 2010-2011.

34 G. COUFFIGNAL, « A quoi sert de voter en Amérique latine », p. 37, dans : G. COUFFIGNAL (dir.), *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*, Paris, Presses FNSP, 1992, p. 37 [19-45], 330 p.

Tableau 1. Élections présidentielles en Haïti (1988-2011) et mandat effectif

Date	Président élu (% des suffrages)	Parti ou coalition politique	Mandat effectif
17 janvier 1988 (élections boycottées par la majorité des partis)	Leslie F. Manigat (50,3)	Rassemblement des démocrates nationaux progressistes (RDNP)	7 février 1988 – 19 juin 1988 (renversé par un coup d'État militaire)
16 décembre 1990	Jean-Bertrand Aristide (67)	Front national pour le changement et la démocratie (FNCD)	7 février 1991 – 30 septembre 1991 (renversé par un coup d'État militaire) 15 octobre 1994 – 7 février 1996 (rétabli par l'intervention américaine de 1994)
17 décembre 1995	René G. Préal (88)	Plate-forme politique Lavalas (PPL)	7 février 1996 – 7 février 2001
26 novembre 2000 (élections boycottées par l'ensemble des partis)	Jean-Bertrand Aristide (91,81)	Parti « Fanmi Lavalas »	7 février 2001 – 29 février 2004 (crise suivie d'une démission controversée)
7 février 2006	René G. Préal (51,21)	Plate-forme politique « Lespwa »	14 mai 2006
20 mars 2011	Michel J. MARTELLY (67,57)	« Repons Peyizan »	14 mai 2011

En dépit de leur influence significativement limitée – à l'exemple d'ailleurs du reflux des mouvements populaires – les partis politiques demeurent un acteur clé appelé à jouer un véritable rôle dans la réorganisation de l'ordre et du système politique dans le pays. Le contexte post-séisme vient démontrer à la fois l'urgence et l'impératif de tels défis

3. Mouvements populaires et partis politiques à l'épreuve des défis post-séisme

Dans un numéro spécial de la revue de la Faculté des Sciences Humaines (Cahiers du CEPODE, n° 2, mai 2011) entièrement consacré à l'Haïti post-séisme, différents points de vue proposent une lecture de la conjoncture sociopolitique qui a suivi le drame du 12 janvier 2010³⁵. Il ressort globalement de ces analyses que l'ampleur des dégâts ne peut être renvoyée ou rattachée exclusivement aux effets du tremblement de terre. La nature des rapports sociaux et le mode de développement urbain ont bien favorisé ou renforcé son caractère dévastateur. A cet égard, Michèle Pierre-Louis a eu raison de souligner qu'en observant l'évolution de notre histoire politique « nous n'avons jamais pu instituer le champ du politique dans son autonomie et ses prérogatives souveraines. En lieu et place nous avons sombré, avec des complicités internes et externes, dans la délinquance d'État.³⁶ » La première occupation nord américaine de 1915 n'a fait qu'approfondir cette tendance lourde. Et l'édifice politique qui a été mis en place à l'occasion s'est véritablement écroulé le 12 janvier 2010.

Ainsi il apparaît que les principaux défis post-séisme se réfèrent en fait aux enjeux d'une triple crise (régime, système et ordre politique) à laquelle un possible dépassement semble loin d'être envisageable sans l'action décisive et combinée des

35 Voir notamment : Charles VORBE, « Séisme, humanitarisme et interventionnisme en Haïti », pp. 71-86 ou Chenet JEAN-BAPTISTE, « Haïti-séisme : l'ordre politique sous les décombres », pp. 87-99.

36 Michèle PIERRE-LOUIS, « Une souveraineté à inventer », postface dans : Jean-Daniel RAINHORN (dir), *Haïti, réinventer l'avenir*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme et de l'Université d'État d'Haïti, p. 345.

mouvements populaires et partis politiques. Avant d'aborder la problématique de cette triple crise, une clarification théorique peut s'avérer utile ou nécessaire.

Traditionnellement, la différenciation dans la théorie politique est souvent établie entre régime politique et système politique. La notion de régime tend à désigner « les formes et les institutions gouvernementales »³⁷ ou encore « la manière spécifique dont sont organisés les pouvoirs publics »³⁸, alors que celle de système politique serait plus large parce que renvoyant à « un mode de représentation conceptuelle des interactions politiques et des institutions qui, dans un pays donné ou dans tout autre cadre de pouvoir, déterminent les décisions auxquelles se soumettent la plupart des personnes ou entités collectives incluses dans ce pays ou ce cadre. »³⁹

Dans cet ordre d'idées, précise A. Rouquié, la transition d'un régime politique à un autre peut intervenir dans le cadre d'un système identique. En d'autres termes, « les régimes politiques peuvent apparaître comme transitoires à l'intérieur d'un même système dont l'évolution ou la transformation obéirait à un rythme plus lent parce que mettant en jeu les forces profondes des comportements et des valeurs. »⁴⁰

Pour sa part, l'existence de l'ordre politique recouvre un domaine encore plus vaste. En tant que mode d'organisation et d'institutionnalisation des pratiques sociales et politiques⁴¹, il sert à établir la « représentation conceptuelle de l'ensemble des

37 A. ROUQUIÉ, « Changement politique et transformation des régimes », in : M. GRAWITZ, J. LECA, *Traité de science politique. Les régimes politiques contemporains*, tome II, Paris, PUF, 1985, p. 600.

38 G. HERMET, B. BADIE, P. BIRNBAUM, Ph. BRAUD, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 5^e édition, 2001, p. 263. Cette manière spécifique renvoie, suivant les auteurs, au mode de désignation des pouvoirs publics, leurs compétences respectives et les règles juridiques et politiques qui gouvernent leurs rapports.

39 G. HERMET, B. BADIE, P. BIRNBAUM, Ph. BRAUD, *ibid.* p. 295. Ils rappellent que la divulgation de la notion de système politique, en tant que paradigme scientifique, est principalement l'œuvre de David EASTON et Karl DEUSTCH

40 A. ROUQUIÉ, « Changement politique... », *op. cit.* p. 601. Il fait valoir à juste titre que ce sont deux niveaux d'analyse différents, surtout lorsqu'on veut procéder à la difficile évaluation de la stabilité politique.

41 B. LACROIX, « Ordre politique et ordre social... » in : M. GRAWITZ, J. LECA (dir.), *Traité de science politique, op. cit.* p. 564.

relations politiques qui caractérisent une société donnée à un moment donné du temps ».⁴² L'appréhension ou la compréhension de ces relations sont « fonction de la culture, de la trajectoire politique et du mode de division du travail qui caractérisent la société considérée ».⁴³ En substance, l'ordre politique d'un pays s'inscrit toujours dans une époque déterminée. Il constitue, en fait, une « disposition de l'ensemble » des « structures, institutions et organes politiques et leurs relations stables ou ponctuelles » du pays considéré. « Le terme disposition sous-entend plusieurs faits ou considérations pour l'acteur politique : d'abord la place hiérarchique, ensuite l'importance, puis le rôle prescrit et enfin les pouvoirs octroyés officiellement ou officieusement ».⁴⁴

Rappelons que la première occupation nord américaine de 1915 a profondément transformé les rapports sociopolitiques dans le pays, entraînant la constitution d'un nouvel ordre politique qui s'accompagne également de nouvelle forme de système et de régime. Pour s'en convaincre, il est à signaler que la vie politique au XIX^e siècle se déclinait au rythme de l'enchaînement d'insurrections armées s'emparant du pouvoir national en partant d'un point de chute régional. De 1807 à 1915, sur un total de vingt-quatre présidents qui se sont succédé au pouvoir, dix-sept ont été emportés par des « révolutions⁴⁵ », donc des insurrections armées. L'occupation de 1915 a favorisé 3 principales transformations au plan social et politique.

Tout d'abord, il convient de souligner la mise hors jeu des masses paysannes haïtiennes dans les luttes sociales et politiques. Il y a eu la répression des révoltes paysannes d'envergure toujours régionale⁴⁶ et le désarmement général des paysans lié

42 G. HERMET, B. BADIE, P. BIRNBAUM, P. BRAUD, *op. cit.* p. 210-211. Ils précisent bien que la notion d'ordre de ce point de vue ne signifie pas « un agencement naturel préétabli (ordre des choses), ni une situation dans laquelle l'organisation et le consensus plus ou moins forcé l'emportent sur la contestation (dans le sens, par ex., de maintien de l'ordre)... ».

43 *Ibid.*

44 M. LAKEHAL, *Dictionnaire de science politique*, Paris, l'Harmattan (3^e édition), 2007, p. 284.

45 F. DOUYON, *De l'indépendance à la dépendance...op. cit.* p. 61.

46 Pour une meilleure idée des mouvements paysans sous l'occupation, voir K. MILLET, *ibid.* p. 106.

à l'opération de pacification conduite après la mise en échec de la rébellion armée des *Cacos* en 1920. Cinq (5) ans avant la fin de l'Occupation, le pays a connu le mouvement de 1929 ou « l'Affaire Marchaterre ».⁴⁷ Mais cette protestation paysanne n'avait pas eu à prendre « la forme d'une révolte armée ou sanglante ».⁴⁸ Au départ des troupes d'occupation en 1934, la « mise en place institutionnelle réalisée », notamment l'instauration de la Gendarmerie d'Haïti, aboutissait à « reléguer presque au dernier plan la présence plus ou moins active que la paysannerie occupait dans la vie politique nationale »⁴⁹. Des conditions ont été ainsi créées par « l'impérialisme américain et ses alliés locaux » pour favoriser « une longue suspension de l'activité politique de la paysannerie » et l'approfondissement de « la différence entre les villes et les campagnes et plus encore la capitale et le reste du pays. »⁵⁰.

L'isolement politique des masses paysannes a aussi emporté une importante dimension culturelle⁵¹. Il a été mené une politique d'agression systématique contre les pratiques culturelles paysannes. Cette politique devait avoir comme conséquence d'accélérer « la désagrégation graduelle du monde paysan, commencée vers la fin du XIX^e siècle »⁵². A ce propos,

47 K. MILLET, *ibid.* p. 123 et suivantes. A travers ce mouvement des paysans des Plaines des Cayes, de Jacmel, de Léogane et du Cul de Sac tentèrent d'exprimer leur mécontentement contre la détérioration de leurs conditions économiques et sociales. Dans la foulée des protestations, des *marines* avaient ouvert le feu sur des paysans massés à Marchaterre, à l'entrée de la ville des Cayes faisant au moins 22 morts et 51 blessés.

48 K. MILLET, *ibid.* p. 127. L'auteur souligne relativement à cet évènement le point important suivant : c'est donc « la première fois, depuis l'occupation, que des paysans entreprennent une action pacifique et adressent des demandes aux occupants. »

49 J.J. DOUBOUT, *Haïti : féodalisme ou capitalisme...*, op. cit. p. 25. L'auteur souligne différents mécanismes qui ont favorisé l'écrasement des luttes paysannes et la mise à l'écart de la paysannerie du jeu politique, notamment : le maintien et le raffermissement des structures agraires archaïques, le considérable renforcement de l'appareil d'État, l'accélération et la consolidation du mouvement de concentration économique et politique à Port-au-Prince...

50 J.J. DOUBOUT, *ibid.*

51 Voir à ce sujet : M. A. RENDA, *Taking Haiti, military occupation and the culture of U.S. imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2001, 416 p.

52 J. CASIMIR, *La culture opprimée*, Port-au-Prince, Imprimerie Lakay, 2001, p. 346.

cette mesure adoptée par les forces d'occupation est à la fois significative et paradoxale pour ne pas la signaler : le français comme langue de pouvoir et de l'élite n'avait jamais acquis un statut officiel avant 1915. C'est la constitution de 1918 dont « Franklin D. Roosevelt réclama, plus tard, la paternité »⁵³ qui l'imposa comme langue officielle.

La deuxième principale transformation importante au plan politique survenue avec l'occupation de 1915 est constituée par la mise à mort du militarisme régional. En effet, les forces d'occupation avaient mis fin à l'existence des armées régionales et instauré un système de centralisation politico-militaire. A ce propos, C. Moïse souligne que « pour l'essentiel le XIX^e siècle fut l'époque des seigneurs de la guerre. L'armée d'Haïti n'aura été unifiée, hiérarchisée et disciplinée qu'à la suite de sa prise en charge par l'occupant après 1915.⁵⁴ » Port-au-Prince s'impose désormais comme le centre de l'activité politique.

Et la troisième transformation importante est constituée par la mise en place d'une centralisation économique accompagnée de la centralisation administrative et militaire. Cette centralisation économique viendra accélérer la déstructuration de l'économie paysanne obtenue notamment par le biais de l'expropriation « de façon arbitraire et violente les parcelles des paysans au profit des grandes compagnies et des intérêts nord-américains »⁵⁵. Le double niveau (économique et administratif) de centralisation observé a eu pour effet de favoriser « l'extension considérable de l'influence de Port-au-Prince » ; « les vieilles élites du Nord et du Sud perdent peu à peu leurs prérogatives locales et émigrent vers Port-au-Prince »⁵⁶.

Le séisme du 12 janvier 2010 a achevé, en ce sens, de révéler la fin de tout un cycle politique qui a été initié avec l'occupation

53. R. TROUILLOT, *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, Port-au-Prince, Imprimerie H. Deschamps... *op. cit.* p. 93.

54 C. MOÏSE, « Création de l'État haïtien. Constitutions : continuités et ruptures », *Revue de la Société haïtienne d'Histoire et de Géographie*, Port-au-Prince, n° 223, 2005, p. 26.

55 F. DOURA, *Economie d'Haïti : dépendance, crises et développement*, T. 1, Montréal, Les éditions DAMI, *op. cit.* p. 29.

56 P. MORAL, *ibid.* p. 123.

de 1915. Les mouvements populaires et partis politiques comme nouveaux acteurs clés dans la vie politique se doivent d'affronter le défi de l'écroulement de tout l'édifice politique existant. Le terme de refondation largement préféré à celui de reconstruction dans le contexte post-séisme ne peut dans son sens le plus profond désigner qu'un tel enjeu. Un véritable processus de refondation correspondra nécessairement, en substance, à une vigoureuse reconstruction de l'État. A cet effet, C. Hector a bien fait de souligner que le tremblement de terre du 12 janvier 2010 n'entraîne pas un effet « de césure, voire de *tabula rasa* sur la pensée critique relative à la refondation de l'État ; il l'aura au contraire magnifiée en l'élargissant à une démarche à la fois plus englobante et volontariste, impliquant une transformation en profondeur (historico-structurelle) qui intègre activement les majorités exclues depuis 1804 dans le fonctionnement et la finalité de l'État.⁵⁷ »

L'autre défi corollaire au premier – déjà posé dans le pays mais fortement accentué dans la conjoncture sociopolitique post-séisme – est celui constitué par les inégalités et la marginalisation. La présence ou domination étrangère a comme conséquence d'empêcher toute démarche conséquente de résolution de la « question sociale » haïtienne qui au demeurant se trouve être d'une profonde complexité.

Et, enfin, les deux acteurs (mouvements populaires et partis politiques) doivent se constituer en force politique suffisante pour favoriser la rupture des équilibres de la domination et de la dépendance. Il s'agit par conséquent d'engager un rapport de forces qui puisse aller dans le sens de l'accouchement du nouveau qui refuse encore de naître, alors que le vieux n'en finit pas de mourir. Michel J. Martelly a mobilisé lors des récentes joutes électorales une fraction importante de jeunes dans les villes en se présentant comme un candidat du « changement ». L'immobilisme des mouvements et partis a davantage favorisé

57 C. HECTOR, « Les perspectives de la reconstruction/refondation : 'rebattre les cartes' » ?, p. 256, dans : Jean-Daniel RAINHORN (dir), *Haïti, réinventer l'avenir*, op. cit.

son accession que l'accès pour ce dernier à une véritable reconnaissance ou crédibilité de son discours ou « programme ». Le temps social semble de plus en plus s'éloigner du temps des 2 acteurs clés dans la vie politique du pays. L'affaiblissement des capacités de revendication demeure patent sur le terrain social et l'augmentation des besoins ou nécessités fondamentales ne fait plus que s'accroître dans le contexte post-séisme.

4. Le dilemme de l'impuissance

Le regard porté sur la situation haïtienne n'insistera jamais assez sur l'influence négative de la présence ou domination étrangère. La dépendance à laquelle le pays se trouve soumis est étouffante. Les États-Unis parviennent à maintenir leur contrôle politique à la suite de leur deuxième intervention militaire en 1994, en dépit de deux changements majeurs dans la situation haïtienne. Le premier est constitué par l'érosion de la domination des acteurs traditionnels (oligarchie, Eglise, armée...) depuis l'irruption des masses sur la scène politique dans les années 80. Le second renvoie à l'épuisement du militarisme haïtien du XX^e siècle. À la différence de la fin du militarisme du XIX^e siècle, un nouveau cadre politique garantissant la reproduction des rapports sociopolitiques de nature oligarchique semble difficile à être mis en place. Le séisme a eu pour effet d'accroître la situation de dépendance. Mais cette dernière est loin d'empêcher ou de nous porter à nous interroger sur le rôle et l'agenda des acteurs. Et comme expliqué antérieurement, il convient d'abord et avant tout de s'intéresser aux mouvements populaires et partis politiques.

En effet, ces deux acteurs tout en ayant un degré différent d'organicité et de structuration étaient appelés à jouer un rôle stratégique dans la reconstitution de l'espace politique. Ils gardent bien une permanence sur la scène sociopolitique dans le contexte post-séisme. Mais ils se tiennent éloignés ou mieux incapables de répondre aux enjeux de la dynamique de transformation sociopolitique du pays qui s'en trouve renforcée.

L'une des principales clés de compréhension d'une telle impuissance réside dans le mode d'interaction qui a eu à caractériser la

relation entre mouvements populaires et partis politiques. D'une part, il y a la prétention des mouvements d'exercer un rôle hégémonique dans la représentation des groupes sociaux. D'autre part, une logique d'antagonisme radical a prédominé dans la relation entre mouvements et partis. L'aversion des mouvements populaires à l'égard des partis a emprunté deux voies significatives au fil du déroulement des luttes sociopolitiques : le rejet de toute forme partisane au plan organisationnel par les mouvements et leur prétention à se positionner comme seule alternative politique conséquente. L'inversion de cette tendance lourde est apparue manifeste dans la conjoncture sociopolitique post-séisme. Nombre d'organisations composant les mouvements populaires et ayant traditionnellement professé leur rejet de toute forme partisane vont se trouver sur une base désarticulée partie prenante dans la création de partis. Le cas le plus emblématique à signaler concerne l'organisation paysanne – l'une des plus importantes dans le pays - *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* qui après 25 ans d'existence s'est prononcé lors de son troisième congrès national tenu du 2 au 6 décembre 2012 pour un rapprochement avec des partis et une participation aux élections.⁵⁸

Des tentatives diverses de création de partis ou d'organisations politiques d'inspiration de gauche ont cours actuellement. Soulignons notamment la fondation des partis *Aksyon pou konstwi yon Ayiti òganize (AKAO)*, *KAN PEP*, *BOURAD* et d'une organisation dite sociopolitique *AYITI DJANM...* Deux considérations méritent d'être faites relativement à ces initiatives nouvelles. La première est qu'aucune d'entre elles n'est encore parvenue à développer un réel ancrage auprès des classes populaires. Et la seconde est qu'elles semblent toutes viser ou s'orienter vers une logique de cooptation des mouvements populaires. Une telle orientation est d'ailleurs couramment pratiquée par les partis de gauche.

Soulignons pour conclure que les tentatives de mise en place actuellement de partis politiques de gauche sont traversées par la même ambigüité qui a toujours caractérisé les mouvements

⁵⁸ Voir : *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, Rezolisyon Kongre Nasyonal TK ki te fèt soti 2 pou rive 6 desanm 2012*, Port-au-Prince, 7 p.

populaires au cours des 20 dernières années. C'est le fait de leur morcellement ou fragmentation qui les rendra incapables d'acquiescer une envergure nationale et de parvenir à un réel enracinement au sein des masses populaires.

Les mouvements et partis ont également démontré leur incapacité à « lire » la réalité. La conjoncture sociopolitique post-séisme met à nu l'évolution chaotique qu'a connue le pays et résultant notamment de l'occupation nord américaine de 1915. Elle n'admet pas pour autant des réponses simples. Mouvements et partis semblent insuffisamment capables de prendre en compte dans leurs pratiques et discours d'importantes transformations démographiques et sociologiques qui se développent dans le pays. Les uns (mouvements populaires) parce qu'ils – pour paraphraser A. A. Boron – croient possible de construire l'histoire en suivant un plan préconçu. Et les autres (partis politiques) parce leur totale inféodation aux intérêts dominants les expose à un véritable aveuglement social et politique.

S'agissant des transformations précédemment signalées, il est important de noter que l'action politique acquiert désormais une importance décisive dans les villes avec l'évolution de la population.

Tableau 2 : Évolution de la population selon le milieu de résidence
(Recensements : 1971, 1982 et 2003/Estimation : 2012)

Milieu de résidence	Recensement			Estimation
	1971	1982	2003	2012
Urbain	880551	1042102	3418508	5514940
Rural	3449440	4011088	4955242	5258271
Population totale	4329991	5053190	8373750	10413211

Source : IHSI

La situation se révèle encore plus complexe en se rappelant, d'une part, que 23 % de la population qui devient de plus en plus urbaine se trouve dans l'Aire Métropolitaine de Port-au-Prince et les villes environnantes comptant près de 2 millions d'habitants.

Et au niveau de l'Aire Métropolitaine et sa banlieue, il est possible d'identifier « plus de 350 bidonvilles où s'entassent 1 800 000 personnes.⁵⁹ » D'autre part, la population est particulièrement jeune avec l'âge moyen de 25 ans et 50 % qui ont moins de 20 ans.

Tableau 3 : Âge médian et âge moyen de la population haïtienne en 2003

Indicateur	Ensemble			Milieu urbain			Milieu rural		
	Deux sexes	Homme	Femme	Deux sexes	Homme	Femme	Deux sexes	Homme	Femme
Âge médian	21	20	21	20	20	20	20	19	21
Âge moyen	25	25	26	24	24	25	26	26	26

Source : IHSI, RGPH 2003

Dans la mesure où la possibilité de changement politique se mesure à l'aune d'une volonté collective organisée, capable de modifier les rapports de pouvoir, il devient illusoire d'envisager des formes quelconques d'actions alternatives en dehors de toute structuration des luttes urbaines et de la mobilisation des jeunes. Mouvements et partis sont encore loin d'évaluer l'importance d'un tel enjeu stratégique.

Une considération ultime s'adressant plus spécifiquement aux mouvements et partis de gauche émergeant actuellement se rapporte à l'impératif politique qui s'impose dans la conjoncture sociopolitique post-séisme également marquée par le reflux des luttes sociales et populaires. Il faut bien rebondir face à ce reflux. L'enjeu constitué par la lutte électorale semble représenter une réelle opportunité. Il ne serait donc d'aucun intérêt pour ces secteurs de se tenir éloignés des différentes et prochaines échéances électorales. Ils parviendront à mieux se positionner sur l'échiquier politique en présentant des alternatives crédibles qui les feront à la fois gagner du poids électoral et engager un rapport de forces plus favorable sur le terrain politique. Ces acteurs seront-ils capables de reconnaître et d'assumer les impératifs politiques liés au processus historique dans lequel nous nous trouvons ?

59 L. GUIMIER, « Chroniques / Port-au-Prince : après le séisme vient la tempête », <http://www.revue-urbanites.fr>, janvier 2013.

Rien n'est moins sûr. En tout cas, les années 2013 et 2014 seront décisives pour en faire une idée. Elles permettront également d'entrevoir la possibilité de construire ou de faire émerger un réel projet politique alternatif.

En évoquant la nécessité de l'alternative, elle se trouve du même coup soumise ou conditionnée – rappelons-le – par la double problématique du temps et du contretemps du changement politique. Le temps du changement politique se présente sous la forme de la formulation d'une vision et de recherche de capacité à traduire en programme politique le dépassement du désarroi entraîné par les défis post-séisme. Comme corollaire à cet effort, il faudra trouver la réponse adéquate qui puisse permettre principalement aux deux acteurs (mouvements et partis) de conjurer ou de surmonter leur incapacité quasi structurelle à assumer les tâches principales et urgentes de transformation sociale et politique. Et le contretemps du changement serait constitué par le poids, devenant encore plus excessif dans la conjoncture politique post-séisme, de la domination externe. Elle impose son agenda politique en satisfaisant ses attentes sans encourir le risque de responsabilités qui y est lié.⁶⁰

Ils ne l'ont certainement pas choisi. Ils en ignorent même peut-être la gravité de la situation. Le gage de survie et de vitalité des mouvements et partis dépendra largement de leur capacité à surmonter leur impuissance politique. Il s'agit en fait de construire ou d'inventer un projet politique alternatif. Alternatif à quoi ? Fondamentalement à l'ordre oligarchique dépendant et agonisant. Dans cet ordre d'idées, les mouvements populaires paraissent les mieux armés à relancer les luttes liées au défi de la liquidation dudit ordre. Puisque dans leur émergence et évolution, ils ont toujours représenté une expression politique hors

60 Les puissances tutrices n'ont éprouvé aucune hésitation à imposer au pouvoir Michel J. Martelly en laissant le pays se débattre dans ses incertitudes et le nouveau pouvoir livré à ses égarements. Le questionnement soulevé relativement à ce Gouvernement par Jorge Heine n'est, en ce sens, pas sans intérêt. Voir J. HEINE, « Haïti sous Michel Martelly : nouveau départ ou faux-semblant ?, p.77-88, dans : G. COUFFIGNAL (dir.), *Amérique latine 2012, année charnière*, Paris, La documentation française, 2013, 220 p.

système. Mais ils doivent vaincre ou dépasser l'énorme difficulté liée à l'atonie militante dans la conjoncture actuelle. Un tel enjeu apparaîtra comme étant réaliste en cas de renouvellement des pratiques des mouvements populaires. Ce renouvellement les conduira à s'éloigner de toute surenchère politique et de visée auto-réalisatrice. Et l'enseignement de Lénine ne pourrait pas mieux convenir ou s'adapter à cette nécessité nouvelle d'occupation permanente de l'espace politique par les mouvements : Mieux vaut moins mais mieux !

Bibliographie

- ACACIA, Michel. *Problématiques : recherches sur le social et l'idéologie en Haïti*. Port-au-Prince : Imp. Le Natal, s.d. 88 p.
- BADIE, Bertrand, HERM ET Guy. *La politique comparée*. Paris : Armand Colin, 2001, 316 p.
- BARROS, Jacques. *HAÏTI de 1804 à nos jours*. Paris : L'Harmattan, 1984, Vol. II , 915 p.
- BRAUD, Philippe, *La vie politique*. Paris : PUF, 1990, 128 p. (Collection Que sais-je?).
- CASIM IR, Jean. *La culture opprimée*. Port-au-Prince : Imprimerie Lakay, 2001, 362 p.
- CHARLOT, Jean et Monica, « Les groupes politiques dans leur environnement », p. 429-495, dans : Madeleine GRAWITZ et Jean LECA (dir). *Traité de science politique (L'action politique)*, Paris : PUF, 1985, vol. 3, 713 p.
- COMBES, Hélène. *De la politique contestataire à la fabrique partisane. Le cas du Parti de la Révolution Démocratique au Mexique (1989-2000)*, 694 p. Thèse : Science politique : Paris III : 2004.
- COUFFIGNAL, Georges. « A quoi sert de voter en Amérique latine », p. 19-45 dans : G. COUFFIGNAL (dir.). *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*. Paris : Presses FNSP, 1992, 330 p.
- DELINE, Kern. *Les forces politiques en Haïti*. Paris : Karthala-Pegasus Books, 1993, 323 p.

- DOUBOUT, Jean-Jacques. *Haïti : féodalisme ou capitalisme ? (Essai sur l'évolution de la formation sociale d'Haïti depuis l'indépendance)*. s.l. : Imprimerie ABECE, 1973, 32 p.
- DOURA, Fred. *Economie d'Haïti : dépendance, crises et développement*. Montréal : Editions DAMI, 2001, Vol. I. 249 p.
- DOUYON, F., *De l'indépendance à la dépendance*, Paris, L'Harmattan, 2004, 177 p.
- ETIENNE, Eddy V. *Haïti 1804-2004 : Deux cents ans de grands combats diplomatiques et de luttes intestines minables*. Port-au-Prince : Imprimerie Lakay, 2004, 155 p.
- FAXAS, Laura. *République Dominicaine : Système politique et mouvement populaire 1961-1990*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2005, 502 p.
- GUIMIER, L. « Chroniques / Port-au-Prince : après le séisme vient la tempête », <http://www.revue-urbanites.fr>, janvier 2013.
- HECTOR, Cary., « Les perspectives de la reconstruction/refondation : 'rebattre les cartes' » ?, p. 251-25,9 dans : Jean-Daniel RAINHORN (dir), *Haïti, réinventer l'avenir*, Paris, 2012, Editions de la Maison des Sciences de l'homme et de l'Université d'État d'Haïti, 351 p.
- HECTOR, Michel. *Crises et mouvements populaires en Haïti*. 2^e édition. Port-au-Prince : Presses Nationales d'Haïti, 2006, 243 p.
- HEINE, Jorge. « Haïti sous Michel Martelly : nouveau départ ou faux-semblant ?, pp. 77-88, dans : G. COUFFIGNAL (dir.), *Amérique latine 2012, année charnière*, Paris, La documentation française, 2013, 220 p.
- HERMET, Guy, BADIE, Bertrand, BIRNBAUM, Pierre, BRAUD, Philippe. *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*. 5^e édition. Paris : Armand Colin, 2001, 319 p.
- JEAN, Luc. *Structures économiques et lutte nationale populaire en Haïti*. Montréal : Editions Nouvelle Optique, 1976, 214 p.
- LACROIX, Bernard. « Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique », p. 469-565, dans : Madeleine GRAWITZ et Jean LECA (dir). *Traité de science politique*. Paris : PUF, 1985, Vol. I, 723 p.

- LAKEHAL, Mokhtar. *Dictionnaire de science politique*. 3^e édition. Paris : L'Harmattan, 2007, 448 p.
- LAURENT, Arsène B. *L'Azimut. Haïti 1804-2004, entre hier et demain quoi faire?* Victoria (Canada) : Trafford, 2003, 198 p.
- Le Moniteur, Journal Officiel, 31 juillet 1986, n° 61.
- MANIGAT, Leslie F. *Eventail d'histoire vivante d'Haïti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-2003)*. Port-au-Prince : Imprimerie Média-Texte, 2003, vol. 3, 602 p. Collection CHUDAC.
- MENJIVAR, R., CAM ACHO, D. *Los movimientos populares en América Latina*. 1^{ère} édition. Mexico : Siglo veintiuno et Universidad de las Naciones Unidas, 1989, 560 p.
- MILET, Kethly. *Les paysans haïtiens et l'occupation américaine 1915-1930*. Québec : Collectif Parole, 1978, 157 p.
- MOISE, Claude, Création de l'État haïtien. Constitutions : continuités et ruptures, *Revue de la Société haïtienne d'Histoire et de Géographie*, 2005, n° 223, p. 13-26
- MUNERA RUIZ, Leopoldo. *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie (1968-1988)*. Paris-Bruylant : s.n., 1997, 335 p.
- NEVEU, Erik. *Sociologie des mouvements sociaux*. 4^e édition. Paris : La Découverte, 2006, coll. Repères, 126 p.
- OEA, Rapport de la Mission conjointe d'observation des élections de l'Organisation des États Américains et de la Communauté des Caraïbes au sujet du premier tour des élections présidentielles et législatives du 28 novembre 2010 en Haïti, www.scm.oas.org.
- OIF, Elections présidentielle, législatives et sénatoriales du 28 novembre 2010 et du 20 mars 2011 en Haïti. Rapport de la Mission d'information et de contacts de la Francophonie, 74 p.
- PAULCENA, Francisco. *Le « mouvement populaire haïtien » des années 1980-1990 : pratiques et perspectives analytiques*. 118 p. Mémoire de maîtrise : Sociologie : Université du Québec à Montréal : 2007
- PIERRE-LOUIS, Michèle. « Une souveraineté à inventer », p. 343-351, dans : Jean-Daniel RAINHORN (dir), *Haïti, réinventer l'avenir*,

Paris, 2012, Editions de la Maison des Sciences de l'homme et de l'Université d'État d'Haïti, 351 p.

REDA, Mary A. *Taking Haiti, military occupation and the culture of U.S. imperialism, 1915-1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001, 416 p.

RENE, Jean Alix. *La séduction populiste. Essai sur la crise systémique haïtienne et le phénomène Aristide*. Port-au-Prince : Imp. Henri Deschamps, 2003, 279 p.

ROUQUIE, Alain, « Changement politique et transformation des régimes », p. 599-633, dans : Madeleine GRAWITZ, Jean LECA. *Traité de science politique. Les régimes politiques contemporains*. Paris : PUF, 1985, Vol. II , 714 p.

SANTOS, Dos Theotonio. « Crisis y movimientos sociales en Brasil », p. 45-61 dans : Fernando G. CALDERON (comp.). *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires : CLACSO, 1986, 402 p.

SM AKIH, Luc. *Les organisations populaires en Haïti. Une étude exploratoire de la zone métropolitaine de Port-au-Prince*. Port-au-Prince : CRES DIP/CIDIHCA, 1998, 141 p.

TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, *REZOLISYON KONGRE NASYONAL TK KI TE FET SOTI 2 POU RIVE 6 DESANM 2012*, Port-au-Prince, 7 p.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Les racines historiques de l'État duvaliérien*. Port-au-Prince : Editions Deschamps, 1986, 255 p.

**VERS LA MISE EN PLACE D'UN MODÈLE
D'INTERVENTION D'APPUI PSYCHOSOCIAL.**
Une expérience avec les intervenantes
du Centre d'Appui Familial CAFA après le
tremblement de terre du 12 janvier 2010
Irdèle Lubin

Introduction

Ce texte présente le résultat d'une formation organisée par le groupe Recherche Action Formation- RAF sous la coordination de l'auteure. La formation a été dirigée aux intervenantes du Centre d'Appui Familial CAFA qui accompagne un groupe d'enfants et de jeunes filles de et dans la rue. La plupart de ces intervenantes sont actuellement membres de l'organisation SOFALAM (*Solidarite fanm pou lavi miyò*) qui regroupe diverses femmes ayant, au cours de leur enfance ou de leur jeunesse, bénéficié de l'intervention du CAFA. La formation a été financée par IAMANEH, une organisation suisse qui appuyait le CAFA et qui supporte encore SOFALAM. Celle-ci prend la relève du CAFA dans le travail d'accompagnement d'enfants et de jeunes filles de et dans la rue.

Il s'agit d'une modeste contribution dans le travail d'appui psychosocial qui se fait en Haïti depuis après le séisme du 12 janvier 2010. En effet, plusieurs intervenants / intervenantes, plusieurs institutions font de l'appui psychosocial. Mais jusqu'à date, nous sommes à quatre (4) années du tremblement de terre, on ne s'entend pas encore sur ce que c'est et quelles doivent être les références théoriques, culturelles et méthodologiques de ce travail si important dans le contexte actuel. Une certaine systématisation des expériences est nécessaire pour avancer dans ce domaine d'intervention et de recherche qui s'impose dans le contexte actuel.

Il ne s'agit pas d'un travail exhaustif. Plusieurs aspects manquent. Il doit être alimenté avec la pratique d'intervenants divers. C'est une première expérience qui est appelée à être enrichie avec le temps, la pratique et la réflexion. Ce travail est loin d'être parfait. D'ailleurs, il n'avait pas pour objectif la recherche de la perfection.

Ce texte comprend neuf points. Le premier, le contexte qui a motivé à la tenue de l'atelier ; le deuxième, l'urgence de l'intervention ; les références de l'intervention, le contenu de la formation et la planification sont présentés respectivement aux points 3, 4 et 5. Les autres points présentent quelques résultats et perspectives (point 6), la conclusion, les leçons apprises, et un poscriptum terminent ce texte.

Le contexte

Le 12 janvier 2010 est définitivement passé dans l'histoire du peuple haïtien comme une date mémorable, inoubliable. En effet, ce 12 janvier 2010, à 4 heures 53 de l'après-midi, un tremblement de terre de magnitude 7',3 sur l'échelle de Richter, frappe Haïti – ou plus précisément la zone métropolitaine de Port-au-Prince ainsi que les zones de Léogane (où se situa l'épicentre), de Petit-Goâve, de Jacmel. Le séisme n'a duré que 35 secondes. Mais il a laissé derrière lui un bilan lourd aux plans de pertes en vies humaines, de personnes mutilées et de pertes matérielles. Plus de 250 000 morts, suivant les chiffres officiels¹, 1 million et demi de sans-abris... Un mois après, le 13 février 2010, dans une entrevue accordée au journal « le nouvelliste », le premier ministre de l'époque Jean Max Bellerive, rapporte que « les populations de la capitale vivent actuellement dans des situations vraiment pénibles... Nous avons à peu près 1 million de personnes dans les rues, plus de 500 000 personnes déplacées, plus de 400 000 blessées, près de 500 centres spontanés où les gens se sont regroupés. » Plus loin il

¹ Ce chiffre concerne le nombre de cadavres mis dans les fosses communes par les responsables publics. On ne considère pas les cadavres pris en charge par les familles, les corps restés emprisonnés sous les décombres, les cadavres enterrés dans la cour des maisons de parents ou des familles....

avance qu'« on s'est rendu compte qu'en 35 secondes, on a perdu 30 à 40 % du PIB national parce que tout était concentré sur les 30 ou 35 km de la zone métropolitaine. »

La consternation était au rendez-vous. L'urgence consistait à soigner les blessés, fournir des soins médicaux aux victimes de toutes sortes, donner de l'eau, un kit d'hygiène pour gérer le quotidien, donner à manger, fournir un espace aux sans-abris réfugiés sous des tentes de fortune mises en place çà et là. On ne parle pas encore d'appui psychosocial. Les rapports parlent des conséquences sur la sécurité alimentaire (CNSA MARNDR, FEWS NET - Famine Early Warning Systems Network 26 janvier 2010 : Bulletin sommaire : Haïti. Implication du séisme sur la sécurité alimentaire en Haïti pp3), de problèmes liés à la gestion du quotidien...

Dans les bulletins du gouvernement, jusque-là, on ne parlait pas assez de cet aspect de la réalité sauf dans celui du 30 janvier (p3), il est mentionné la « planification en cours pour le fonctionnement d'un centre de réhabilitation et d'appui psychosocial ». À quand ce centre de réhabilitation et d'appui psychosocial ? Les journées paraissaient longues ; la peur, le désespoir, l'incompréhension gagnaient les habitants dont certains avaient pris refuge dans d'autres villes du pays.

L'urgence de l'intervention auprès des survivants

Un à deux mois après le séisme du 12 janvier 2010, la population se trouvait encore sous le choc. En effet, il était difficile de dire que les gens avaient passé à travers. Certaines personnes n'arrivaient pas encore à comprendre ce qui s'était passé.

Sur le plan cognitif, beaucoup de gens éprouvaient de la difficulté à faire le lien entre le tremblement de terre et les phénomènes naturels. Ils n'arrivaient pas encore à le situer dans le cadre des catastrophes naturelles. Ils lui donnaient des explications providentialistes ou fatalistes. Même la presse internationale n'a pas échappé à cette tendance. Dans un article publié sur un site Internet, (<http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=9276>) Benjamin Fernandez (2010)

rapporte : « Inacceptables aussi sont les images dégradantes et les discours médiatiques qui répandent la rhétorique de la fatalité et de la faute. Haïti, « pays maudit », sur lequel « le sort s'acharne », « condamné au malheur », victime d'une « malédiction », pouvait-on lire dans les titres. Un pasteur américain, Pat Roberson, « le 13 janvier 2010, dans l'irrespect le plus barbare envers les milliers de cadavres qui jonchaient la terre haïtienne, a déclaré à la télévision que la tragédie du 12 janvier n'est que la rançon payée au diable par le peuple haïtien pour avoir pactisé avec lui lors de la révolte de 1791 » (rapporté par Wilson Décembre, Soumis à Alter Presse le 31 octobre 2010 paru et consulté le 1^{er} novembre 2010 » au lendemain du tremblement de terre, soit le 13 janvier 2010 Les professionnels de l'information ont répété en toute bonne conscience les sermons apocalyptiques des évangélistes qui imputent les malheurs du peuple haïtien à un pacte passé avec le malin, et ce depuis les « campagnes anti sataniques » de l'époque de l'occupation américaine du début du XX^e siècle qui rasaient les péristyles vaudous et persécutaient les vodouisants, c'est-à-dire la quasi-totalité de la population haïtienne. »

Sur le plan comportemental, certaines personnes affichaient déjà des comportements qui sont loin de la raison. On a observé des comportements incontrôlables et irrationnels. Sur le plan religieux, on notait une certaine recrudescence de la manifestation de la foi. Partout dans les camps, les gens chantaient et louaient Dieu. Certains ont même cru qu'ils étaient marqués par un quelconque sceau qui faisaient d'eux des élus ou des sélectionnés à la suite du séisme. Au niveau du gouvernement, ces comportements étaient encouragés par l'officialisation de la tenue de trois journées de jeûne. Certains répétaient, à la suite de ces trois journées de prière, « qu'ils avaient été épargnés et qu'ils sont les élus de Dieu ».

Sur le plan émotionnel, on était aussi très affecté par la perte de parents et de proches ou des personnes à peine connues. Le constat de tant de pertes en vies humaines et en dégâts matériels atteignait profondément et terriblement la population. La vue de tant de cadavres qui jonchaient presque toutes les rues passantes,

la réception de sms de parents et amis emprisonnés sous des amas de gravats, l'écoute des cris de désespoir de tant de gens, emprisonnés sous les décombres, qui demandaient du secours ou qui cherchaient vainement à sortir des décombres... tout cela a affecté la population sur le plan émotionnel. Les difficultés à dépasser tout cela étaient, et sont aujourd'hui encore, très grandes. En quelque sorte, l'équilibre perdu avec le tremblement de terre n'est pas encore rétabli. De toutes les façons, cet équilibre n'est pas pour demain. Il fallait faire quelque chose. Il s'avérait urgent et important de planifier une intervention. Nous travaillons avec des personnes (des enfants, des groupes de jeunes, des organisations de femmes, des personnes âgées, des élèves de tout âge...) qui posent des questions diverses sur le tremblement de terre, en qualifiant ce dernier de tous les noms (*bagay la, goudougoudou, kalkil, men nan machwè* ...). Quoi leur dire? Comment les accompagner à passer à travers? L'urgence d'intervenir se faisait vraiment sentir.

Il était difficile de travailler avec tout le monde en même temps. Il fallait procéder par petits groupes. Il fallait aussi se rappeler du contexte culturel haïtien où « *plenyen se mande; plenyen se fè rechinya* parce que les linges sales doivent se laver en famille. » Il fallait se rappeler de plus que « *se moun fou ki al wè sikyat o swa sikològ.* » A coté de tout cela, il ne fallait pas mettre de coté, l'impact du protestantisme et de la religion en général sur une bonne partie de la population. Comment prendre en compte toute la complexité de cette réalité haïtienne dans le cadre d'un accompagnement psychosocial? Comment accompagner sans choquer? Comment procéder dans un tel contexte?

Ce sont autant d'interrogations qu'on a dû prendre en compte dans le cadre de cet accompagnement des intervenantes du CAFA en Haïti après le tremblement de terre du 12 janvier 2010.

Les intervenantes de CAFA

Les intervenantes de CAFA n'étaient pas à l'abri de tout ce qui se passait au sein de la population. Elles vivaient les mêmes stress et sont confrontées aux mêmes difficultés que l'ensemble

de la population. Elles étaient exposées aux mêmes difficultés et répétaient les mêmes discours qui traversaient la population. Comme la grande majorité de la population, elles avaient les mêmes références pour réagir. Dans leur ensemble, elles n'étaient pas différentes du reste de la population. Il fallait leur offrir un espace pour se retrouver. Mais ce qui faisait de plus l'urgence de l'intervention, est le fait qu'elles ont la responsabilité d'accompagner un groupe de filles en difficulté qui fréquentent le centre. Ce dernier avait repris ses activités peu de temps après le séisme. Les intervenantes avaient peu de ressources en terme de compétences pour accompagner les enfants dans la compréhension du tremblement de terre tout en leur permettant d'entrer dans un processus de rebondissement. Il fallait faire de ce malheur qu'est le tremblement de terre du 12 janvier 2010, un merveilleux malheur pour répéter Cyrulnik (1999). Les intervenantes avaient besoin donc de ressources suffisantes pour y parvenir.

Les références de l'intervention :

Lien avec la psychologie humaniste

D'abord, on est parti de l'idée que les intervenantes du CAFA avaient besoin de comprendre ce qui se passait autour d'elles. Il était important de regarder d'abord autour de nous avant d'aller plus loin. Ou pour mieux dire : pour mieux avancer vers les autres. Mais avant tout, il était important de verbaliser leur expérience du tremblement de terre du 12 janvier 2010 dans le souci de mettre à nu les émotions cachées, leur peur, leur anxiété, leur désarroi, leur incompréhension. Cela s'est fait aussi dans un souci de partage. Les intervenantes du centre avaient de la difficulté à se retrouver comme c'était le cas pour beaucoup de personnes au pays. Elles appartiennent à diverses confessions religieuses : catholicisme, protestantisme, l'église anglicane... Il fallait les accompagner sans provoquer un conflit sur le plan religieux. Il fallait les accompagner pour elles-mêmes d'abord et pour les filles du centre qu'elles devaient accompagner par la suite. Il fallait le faire sans apposer une étiquette quelconque sur elles. C'est ce que Reitzman ou les psychologues humanistes appellent

la « primauté de la personne ». « Concrètement, cela signifie que nous nous refusons à enfermer l'autre dans une étiquette qui le réduirait, le mutilerait et invaliderait par avance son discours » : (Reitzman, 1980). Cette façon de procéder, de croire et de faire lui permettra de vivre pleinement ses émotions sans avoir honte de personne. Reitzman (1980) souligne à propos que cela doit se faire « en aidant la personne à vivre pleinement son corps, ses émotions, sa liberté, en l'aidant à s'exprimer totalement, de façon non-verbale aussi bien que verbale, à prendre confiance en sa propre créativité, en sa propre valeur... ».

Lien avec le constructivisme

L'un des principes du constructivisme est, tel que le mentionne Glasersfeld cité par Watzlawick (1988), que « nous construisons la plus grande partie de ce monde inconsciemment, sans nous en rendre compte ». En ce sens, ce que nous appelons la réalité est une réalité construite (Lubin 2007, 65). Dans le cadre de cet atelier, la réalité qu'il faudra comprendre se réfère aux dits et aux comportements de la plupart des gens au cours et après le tremblement de terre. Il est important de faire remarquer que, d'après les comportements observés et les divers commentaires émis lors et après le tremblement de terre du 12 janvier 2010, ce qu'une grande partie de la population haïtienne connaît du tremblement de terre leur vient des enseignements religieux. Il s'agit d'une connaissance liée à la croyance d'un être puissant qui fait tout, qui règne sur tout et qui a, entre autres, créé la terre. Cet être suprême peut faire disparaître la terre en un clin d'œil comme d'ailleurs il l'avait créée. Cette connaissance étant acquise, il suffit, selon la même logique, d'implorer cet être suprême, de lui demander pardon pour ses péchés pour que tout cesse, même un tremblement de terre. Faisons remarquer que même des personnes avec un certain niveau de scolarisation n'utilisent pas d'autres références pour expliquer ou comprendre ce phénomène naturel. Cette façon de comprendre et d'expliquer la nature, l'univers ou la terre est bien ancrée dans la tête de bon nombre de gens. Cette connaissance est le résultat de tout un processus d'apprentissage où sont immergés

des gens de toutes les classes sociales du pays. Dans le cadre de cet atelier, il fallait accompagner les participantes à déconstruire cette connaissance, sans les choquer, avec beaucoup de prudence et de tact, pour leur permettre de procéder ou d'entrer dans un processus de reconstruction d'autres connaissances plus rationnelles. Il faut déconstruire pour reconstruire après. On dirait, comme le soulignait Watzlawick (Elkaïm 1990, 7) « une bonne thérapie peut consister à changer une construction douloureuse en une construction moins douloureuse ». Nous sommes parties de l'idée que, la connaissance acquise par les intervenantes de CAFA sur le tremblement de terre n'est pas statique et ne diffère pas de celle des autres membres de la population de manière générale. Cette connaissance est dynamique. C'est pourquoi l'approche constructiviste, telle que nous l'entendons dans le cadre de cet atelier, devait en permettre une déconstruction puis une reconstruction.

Cette position a aussi conduit à une certaine considération de l'intervenante de CAFA. Il s'agit d'une actrice dynamique et non d'un sujet passif qui avale sans réfléchir tout ce qui lui est donné ou offert sous toutes les formes. Elle peut avoir quelque limite certes, Mais un accompagnement doit lui permettre d'entrer dans cette démarche de déconstruction et de reconstruction.

L'intervenante de CAFA : un sujet actif

Dans le cadre de cet atelier, l'intervenante de CAFA est considérée comme un sujet actif et capable de discernement. Il est vrai que la grande majorité d'entre elles sont des croyantes, mais nous sommes partis de l'idée qu'elles sont capables de séparer les positions religieuses des autres positions. Du moins, nous les considérons comme des actrices capables d'entrer dans un processus de déconstruction de la connaissance pour en construire d'autres plus rationnelles en accord avec de nouvelles données.

Il est important de noter que les idées providentialistes et fatalistes sur le tremblement de terre envahissent la plupart des camps où se sont réfugiés les gens dont les maisons ont été effondrées ou fissurées. Les intervenantes de CAFA fréquentent aussi ces espaces. Certaines, pour des raisons diverses, le font sur

une base plutôt régulière. Il fallait leur fournir des références pertinentes pour elles-mêmes et pour intervenir le cas échéant.

Ce sont ces éléments qui sont à la base de l'atelier d'appui psychosocial planifié à l'intention des intervenantes du centre CAFA et pour toute autre personne ayant vécu le séisme du 12 janvier 2010 en Haïti et désireuse d'accompagner d'autres personnes. Profitons de l'occasion pour dire que le concept d'appui psychosocial entendu ici, se réfère à toute activité (psychologique et sociale) visant l'accompagnement d'un groupe de personnes dans le but de procéder au débriefing d'une situation stressante et de discussion sur des connaissances et des comportements rationnels les aidant à passer à travers ladite situation. Cette position rejoint Neuilly (2008, 254) qui parle de soutien psychosocial où, l'écoute, la manifestation de l'empathie pour la victime et l'orientation vers une prise en charge médico-psychologique si le besoin se fait sentir, sont des éléments déterminants dans ce mode d'accompagnement. Dans ce cadre, une réponse aux besoins pratiques des victimes sans oublier le renforcement de leur capacité résiliente, est fondamentale. De fait, la finalité desdites activités psychosociales est liée au renforcement de la capacité résiliente des participantes. Profitons pour souligner aussi que dans le cadre de ce débriefing, la verbalisation est un élément important, nécessaire, indispensable même. Elle est considérée comme une étape déterminante devant conduire à une reprise en mains de soi-même pour recommencer à lutter pour contourner les obstacles et les difficultés.

Le contenu de l'atelier

Le contenu de l'atelier a porté sur quatre axes :

- la verbalisation de l'expérience du tremblement de terre et de l'expression des émotions et des sentiments après le séisme ;
- des discussions sur des connaissances objectives sur la planète terre dans l'univers et l'explication du tremblement de terre entendu comme une catastrophe naturelle ;
- la suggestion d'un deuil symbolique ;

- l'élaboration et la présentation d'un projet personnel, de groupe ou familial.

Verbalisation de l'expérience du tremblement de terre et de l'expression des émotions et des sentiments après le séisme

Il est important de souligner le côté paradoxal chez bon nombre de gens de la population haïtienne. On peut tout apprendre de quelqu'un rien qu'après un bref passage dans le transport en commun ou au marché. Cependant, s'il s'agit de s'asseoir ensemble et de discuter sur des problèmes communs que l'on vit dans la famille par exemple, on risque de ne jamais rien apprendre. On se confie peu dans ces espaces. Pour dire autrement, cette habitude ne se développe pas culturellement dans le pays. Certains de nos proverbes n'encouragent pas de telle attitude. Cependant, être membre d'une même organisation ou d'une entreprise sociale par exemple peut être un facteur qui joue favorablement à la réussite de telle tentative. Nous avons donc pensé que le personnel du centre partage en commun certaines préoccupations qui les motiveraient à se rencontrer pour débattre/discuter de problèmes communs telles les difficultés apportées par le séisme du 12 janvier 2010.

Par ailleurs, toutes les intervenantes étaient exposées aux secousses du tremblement de terre. Partout où elles se trouvaient, elles le vivaient. Il est important de faire observer qu'elles vivent toutes dans les zones qui ont été ravagées. Il s'agit d'un événement qui les a toutes affectées, à des degrés divers sans doute. Elles n'ont pas toutes perdu de personnes proches. Mais la soudaineté de l'événement, la surprise, l'heure d'arrivée, la fragilité des bâtiments observée de manière presque générale dans le pays etc., autant d'éléments qui ont fait que de près ou de loin, chacune a fait l'objet d'une perte quelconque. L'effondrement de marchés, de bâtiments publics, de bâtiments scolaires, d'hôpitaux, de péristyles, d'église etc. a surpris tout un chacun. Il était difficile de trouver une personne qui n'aurait pas perdu quelqu'un même éloigné en termes de lien parental. À la suite d'une telle situation, la population a accumulé une série d'émotions. Les peurs et tous

autres sentiments avaient besoin d'être extériorisés sous une forme ou une autre. Ici, la verbalisation était à l'honneur. Pour cela, un cadre et un espace appropriés étaient nécessaires. Tout cela était pris en compte dans la mise en place de l'atelier

Connaissances objectives sur la planète terre dans l'univers et l'explication du tremblement de la terre entendu comme une catastrophe naturelle.

Généralement, le manque de connaissances objectives ou rationnelles sur un phénomène naturel conduit souvent à des explications providentialistes. Le tremblement de terre du 12 janvier 2010 n'a pas échappé à ce mode d'explications. Certains comportements et commentaires observés aussi chez des intervenantes de CAFA avaient montré que beaucoup de gens avaient besoin de savoir plus sur le phénomène. En dépit des explications fatalistes qui envahissaient les camps de fortune, on pouvait sentir la soif d'explications scientifiques chez plusieurs personnes. Il est opportun de souligner, par exemple, lors des ateliers avec des jeunes de Cirque d'Haïti, les cercles de discussions prenaient souvent la forme de conférence. Comme les ateliers se tenaient dans la rue (aux abords du Palais National effondré), plusieurs personnes venaient systématiquement assister aux ateliers et participer aux cercles de discussion. Ils posaient des questions sur les origines du tremblement de terre et sur d'autres aspects liés aux phénomènes naturels. Une discussion sur ces connaissances s'avérait pertinente dans le cadre de cet atelier.

Suggestion d'un deuil symbolique

Il est difficile de trouver une personne qui n'a pas ou qui n'a pas connu quelqu'un à avoir perdu quelqu'un. Dans ces circonstances, la perte de personnes chères jointe à l'absence de funérailles empêche à bien des gens de faire leur deuil. Il est important de souligner qu'en Haïti, les funérailles ont une grande importance culturelle. Depuis quelque temps, on pourrait même tenter d'avancer que l'on accorde trop d'importance aux funérailles si l'on considère les sommes faramineuses que les familles éplorées dépensent dans de telles circonstances. Souvent, ces dépenses

dépassent de beaucoup celles que l'on devrait disposer pour permettre à la personne de recouvrer sa santé ou d'avoir un certain mieux être pendant son vivant. Réaliser sans choquer, de manière dynamique, des funérailles symboliques permettront, on l'espérait, de mieux faire son deuil.

Élaboration et présentation d'un projet personnel, de groupe ou familial

Un à deux mois après le séisme, on avait l'impression que la vie n'allait pas reprendre effectivement dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince. On pouvait noter une certaine timidité à ce niveau. Dans beaucoup de camps, c'était les mêmes refrains : chants, jeûnes, prières et attente d'aides. Mais il était important de regarder l'avenir en dépit de tout ce que nous avons vécu. La vie ne doit pas s'arrêter. Cela demande l'élaboration et la réalisation de petits projets personnels, familiaux ou de groupe. On doit commencer par l'élaboration de projets réalistes et réalisables. C'était un point tout aussi important de cet atelier. Chaque intervenante était invitée à mettre sur papier un projet qu'elle comptait réaliser au cours des prochains mois.

Planification de l'atelier / Déroulement des séances

L'intervention a commencé par une série d'observations et de consultations plus ou moins informelles sur les conséquences du séisme sur le comportement des intervenantes. C'est la série de ces consultations qui ont poussé ces dernières à faire la demande de cet atelier. Quoique la nécessité de ce premier atelier fût, à mon humble avis, évidente, il était important que la demande soit exprimée par les intervenantes elles-mêmes. Il s'agissait d'avoir préalablement une participation volontaire. Les rencontres préliminaires ont permis d'aboutir à un espace de participation. Nous en avons profité pour en faire un espace d'expérimentation. Dans des démarches de ce genre, l'obtention de la volonté de tout participant ou participante est un élément déterminant à la

réussite de ce que l'on entreprend. Elles ont participé à toute la planification de l'atelier.

Les séances de travail ont lieu au local du centre, en l'espace et aux heures indiqués par les intervenantes. Chacune avait, tour à tour, la possibilité de verbaliser son expérience et de communiquer ses émotions. Avant de commencer chaque séance, une présentation du contexte de réalisation de l'atelier est faite ainsi que l'établissement de quelques principes de départ. Chaque séance de travail est suivie d'une série d'exercices de relaxation et de respiration. Des discussions sur les mouvements de la terre, sur l'écorce terrestre, les mouvements tectoniques ont fait l'objet de discussion avec les intervenantes.

Nous avons planifié une séance de vidéo qui n'a pas pu se faire pour des raisons techniques et logistiques. Il faut souligner que la séance de vidéo devait être un complément aux discussions déjà réalisées. Nous avons eu aussi des séances de discussion sur des projets pour l'avenir. Chaque personne a bénéficié d'une consultation avec un membre de l'équipe de formateurs pour l'harmonisation de la présentation du projet. Finalement, chaque personne a partagé avec le groupe, son projet pour redémarrer la vie après le séisme. L'atelier a été clôturé par une sortie au cours de laquelle nous avons poursuivi les séances d'expression d'émotions, réalisé le rituel du deuil symbolique et la discussion des projets d'avenir pour finalement terminer par une évaluation générale.

Points forts

Le fait d'avoir obtenu la participation des intervenantes dès le départ a été un point positif à la réussite des séances de travail. Personne n'a refusé de partager avec les autres. La concentration, quand elle n'était pas dérangée, a permis une bonne écoute de la part de tout le monde. Quand l'attention a été dérangée, on pouvait lire le mécontentement sur les visages des participantes (regard amer en direction du bruit, bref silence etc.).

Points faibles

Un des points faibles de la tenue de cet atelier se situe au plan de la logistique. En effet, le local où se tenaient les rencontres n'était pas approprié. Plusieurs personnes venaient et entraient à leur guise alors qu'on désirait un silence absolu pour mieux écouter l'autre. Quoique les appareils de télécommunication étaient supposés fermés suivant les recommandations de départ, on était de temps en temps dérangé par le bruit d'un appel téléphonique. La tenue d'un travail bruyant (un des jours de rencontre) a complètement dérangé l'atelier. Nous avons dû interrompre la séance ce jour-là pour recommencer après que ce travail bruyant ait pris fin.

Résultats et perspectives

Les résultats de cet atelier portent essentiellement sur l'analyse du verbatim obtenu, celle obtenue dans la grille d'évaluation et les observations. Soulignons avant tout que tout le personnel du CAFA a participé à l'atelier. Il était au nombre de onze (11) personnes, deux hommes et neuf femmes.

Verbalisation de l'expérience du tremblement de terre

D'après le verbatim obtenu lors de cette partie de l'atelier, seulement trois personnes savaient qu'il s'agissait d'un tremblement de terre dès le commencement du séisme. D'ailleurs, une parmi les intervenantes s'est abritée sous une poutre dans la maison où elle se trouvait au cours du tremblement de terre avec tous les membres de sa famille. La maison est effondrée, mais elle a pu faire sortir tout le monde à travers un trou, rapporte-t-elle. Les autres disent ne pas avoir compris ce qui se passait. Une d'entre elles a même rapporté qu'elle avait pris la fuite à la recherche de sa fille (qui vit très loin de son domicile) sans trop savoir par où elle allait. Trois parmi elles ont identifié le séisme par son nom au cours de la verbalisation de l'expérience. Les autres l'appellent *bagay la* ou *li*. Profitons pour souligner que dans la rue, dans le transport en commun par exemple, on entend les gens parler du tremblement de terre sans prononcer le mot. Ils parlent de : *kalkil la, men nan machwè, bagay la, goudougoudou* etc.

Le manque d'informations sur le tremblement de terre comme une catastrophe naturelle est évident. Par contre, cette catastrophe naturelle, vue sous l'angle d'une certaine manifestation de la « colère divine » est inscrite dans une certaine idéologie religieuse très forte en ce moment. En effet, deux d'entre les intervenantes ont parlé de l'apocalypse. Elles pensaient à la fin du monde. Trois d'entre elles rapportent avoir vu, dans la rue, sur leur passage, beaucoup de gens s'agenouiller pour prier après le séisme. D'ailleurs, tous ceux et toutes celles qui étaient proches des camps qui se formaient automatiquement, pouvaient entendre la voix de beaucoup de gens qui priaient, louaient et chantaient le nom de Dieu. C'était la peur et la panique, interpréterait-on. Le gouvernement lui-même a accordé officiellement trois journées de prière en février. Les églises sont, depuis le 12 janvier, remplies de gens qui viennent manifester leur foi chrétienne. Un peu partout, les gens jeûnent et prient. Cette façon de comprendre et d'interpréter le tremblement de terre ne favorisera pas un comportement rationnel chez les gens. Dans le cadre de l'atelier, il fallait insister sur cet aspect qui contribuera, espérons-le, à motiver les gens à un comportement plutôt rationnel face aux catastrophes naturelles.

Expression de sentiments

Les intervenantes ont parlé de plusieurs sentiments qui les traversaient lors et après le séisme. Plusieurs ($n = 4$) ont mentionné l'impuissance, « méconnaissance des gestes à poser », et la tristesse devant tant de morts, tant de cadavres sans sépulture respectueuse, tant de vies que l'on pouvait sauver si l'on disposait de l'équipement nécessaire. En ce sens une intervenante parle de l'indignation qu'elle ressent face au comportement de certains responsables. « Le sentiment d'impuissance nous envahit face à la disparition des gens, des personnalités importantes dans la commune parce qu'un magistrat refusait de donner son accord pour l'utilisation d'un bulldozer pour dégager des personnes prises sous des décombres. Ces personnes sont toutes mortes. Le bulldozer arrivait trop tard ».

Elles (n = 6) ont parlé de la peur, du sentiment du vide et de l'inexistence. « J'ai peur de l'avenir. Je suis très inquiète » « j'ai peur pour l'avenir de mes enfants ». « J'ai peur de marcher sur le sol qui me semble être en train de se liquéfier sous mes pieds » avance une intervenante. Plusieurs (n = 5) ont mentionné le sentiment de vide autour d'elles : « *M pa wè anyen*. « Nous ne sommes rien » « *Nou pa santi nou byen., nou pa depann de tèt nou* ». La fragilité de l'existence et celle de la vie sont ainsi mises en évidence. Elles ont perdu les repères ou pour mieux dire, elles questionnent les repères religieux qu'elles avaient « Qui suis-je ? Où je me trouve ? Je n'ai pas de réponse à ces questions. »

Elles (n = 3) ont parlé du sentiment de honte et de gêne, de la frustration face aux comportements de certaines personnes qui volent, pillent des magasins après le séisme. Deux intervenantes ont parlé du sentiment de découragement « Je ne me reprends pas encore » soutient une d'entre elles. Une autre avance « je sens qu'il n'y a plus de vie pour moi ». Le sentiment de retour, de marche arrière après les efforts consentis pour réaliser le peu qu'elles ont réalisé et voir tout disparaître durant les 35 secondes qu'a duré le tremblement de terre : « J'ai fait marche arrière » « des familles voient toutes leurs économies partir dans moins d'une minute » soutient une autre.

Certaines (n = 3) parlent du sentiment de révolte notamment dans la gestion de l'aide. « Je n'aurais pas du être là, soutient une d'entre elles » Une autre avance : l'aide est jetée aux gens comme on jette des miettes aux chiens affamés. » Elles sont révoltées aussi face aux comportements des gens notamment dans la construction des maisons et dans la gestion du quotidien. « On ne respecte aucune norme de construction, on ne fait rien pour les faire respecter. »

Le sentiment de regret est aussi mentionné. « Regret d'être née; regret de vivre avec des irresponsables (au niveau de l'État) »

Beaucoup (n = 6) d'intervenantes sont choquées devant le nombre d'amputés et la façon dont sont réalisées les amputations (les cas d'enfants surtout). « Dès le lendemain, j'ai eu un sentiment de révolte face aux estropiés qui devaient se déplacer.

Des gens pleuraient, souffraient, en attendant les soins que nécessitaient leur corps. Ils devaient se déplacer eux-mêmes. Il n'y avait aucun dispositif pour leur venir en aide à ce niveau. « Quelle laideur ! » dit une intervenante devant tant d'irresponsabilités. Cela procure, poursuit-elle, un désir de vengeance « Je mettrais aux arrêts des responsables actuels et de ceux qui avaient le rapport de 2007² ».

Le dégoût et le désespoir étaient aussi au rendez-vous. Une intervenante a dit : « Je me demande si nous aurons la force de nous relever. »

Concernant la solidarité, les idées sont partagées. La présence parmi nous de certaines ($n = 2$) constitue une preuve de solidarité agissante dans notre milieu. D'autres ($n = 6$) n'arrivent pas à accepter le fait de n'avoir pas pu sauver plusieurs vies à cause, estiment-elles, de l'absence de cette solidarité. Elles donnaient des exemples : « cas de la mère d'un ami restée vivante sous les décombres durant trois jours et morte par la suite. » ; « cas de marchandes et de marchands dans les marchés effondrés qui criaient secours à la vue d'un tracteur ; mais le conducteur est reparti parce qu'il n'a pas reçu les 2500 gourdes exigées pour sortir les gens sous les décombres ».

Malgré des perceptions négatives des rapports sociaux au début, les participantes ont déclaré avoir dépassé certaines peurs et certaines rancœurs.

Ces séances ont permis aux intervenantes de se libérer de l'angoisse et du poids de la douleur qui les oppressait. Elles leur ont permis de mieux se connaître, et de connaître le vécu de chacune d'elles le 12 janvier. Il est important de noter que ces séances ont été très chargées émotionnellement. Il y a eu des pleurs, des cris de douleur et d'angoisse. Elles avaient besoin de se libérer. C'est ce que rapporte l'évaluation faite à la fin de ces séances de travail en atelier. Mais les intervenantes de CAFA n'avaient pas complètement libéré toutes les charges émotionnelles cachées

2 Il s'agit des résultats d'une étude financée par le bureau des mines ...

au fond d'elles. D'autres séances de travail leur ont permis de continuer à se libérer.

Les rencontres d'information et de formation ont été l'occasion de bien comprendre ce qui s'est passé le 12 janvier. C'était le moment de comprendre que personne n'était responsable. On ne pouvait pas empêcher la terre de trembler. Un bref rappel historique a permis de noter que ce n'est pas la première fois que la terre tremblait en Haïti. L'évaluation finale a permis de noter la soif des intervenantes en ce qui a trait à cet aspect. Comme le mentionnent trois d'entre elles, nous en avons besoin pour « former les gens de notre église, les jeunes de notre quartier et les enfants du centre ».

L'évaluation finale permet de noter que les intervenantes font l'unanimité autour du fait que l'atelier leur a fourni de la connaissance et du savoir-faire concernant le tremblement de terre : « *wi atelye a fè m konnen tankou konesans sou kijan tè a te souke, glòb terès, kat jewografik tè a, mouvman wotasyon, revolisyon, deriv plak yo, kontinan yo, soulami, volkan, vitès depasman yo prodwi, chalè epi koulè planèt ble* ».

La grande majorité rapporte qu'il leur a donné de la détermination et du courage pour repartir : « l'atelier m'a vraiment remonté le moral. Depuis après le séisme, je n'ai pas cessé de me dire qu'il n'y a pas de vie pour moi. Je pleurais constamment, mais depuis après l'atelier, j'ai arrêté de pleurer. Je ne pleurais pas en présence du monde. J'avais honte de le faire. » . Toutes ont décidé de repenser la vie et de faire beaucoup d'efforts pour aller de l'avant. Soulignons le cas des deux intervenantes découragées. L'une d'entre elles a repris son coté élégant et ses boucles d'oreilles abandonnés depuis le 12 janvier. Plusieurs ont parlé de rationalité dans leur comportement et de plaisir éprouvé à la suite de l'atelier. « Dans cet atelier, j'ai appris à être rationnel, comment me protéger lors des catastrophes naturelles ». D'ailleurs, elles ont toutes réalisé un petit projet comme preuve de vouloir rebondir. Que va-t-il se passer dans quelques mois ? Elles demandent un suivi. Elles font des propositions pertinentes pour ce suivi.

En guise de conclusion

Cet atelier fait partie d'une démarche. Les intervenantes ont été invitées à expérimenter un modèle de travail. Ont-elles été conscientes de la démarche ? Difficile à dire à la fin de cette étape. Mais ce qui est certain, elles sont partie prenante de la démarche. Leur participation et leur implication ont été déterminantes à la réalisation et au succès de cette partie du travail. Il s'agit maintenant, dans le cadre du suivi de reprendre cette démarche pour en discuter avec elles, de les rendre conscientes de la démarche et de la questionner. Il s'agit notamment de bien l'identifier, de voir ses composantes, d'en discuter puis d'envisager les possibilités pour son appropriation. Pourront-elles l'utiliser dans le travail avec d'autres personnes ? C'est le vœux que formulent presque toutes les intervenantes qui demandent d'avoir plus de discussions, plus d'informations, plus d'exercices et plus de références documentaires afin de la reprendre dans leur groupe, avec les enfants du centre, dans les écoles avec des jeunes etc. D'ailleurs, elles répondent toutes qu'elles recommanderaient cet atelier aux groupes divers cités plus haut. Le suivi devient indispensable.

Pour continuer

Peut-on présenter cet atelier comme un modèle d'intervention dans le cas d'Haïti ? Il est encore trop tôt pour le dire. Il mérite d'être travaillé encore. C'est ce que nous faisons d'ailleurs. Mais déjà, nous avons appris quelques leçons en travaillant avec ce modèle.

Leçons apprises

Il ne faut pas penser à réinventer la roue. En ce sens, il n'est pas question de rejeter complètement tout ce qui vient de l'extérieur. Mais, nous devons comprendre que les modèles qui réussissent sont ceux où l'on tient compte de la réalité culturelle. Il s'agit de trouver notre propre voie en cheminant suivant notre propre rythme. La créativité joue un rôle déterminant dans la recherche de cette voie. C'est elle qui permet d'identifier des repères culturels et adaptés pour nous permettre d'accompagner puis d'avancer ensemble.

Il ne s'agit pas de fournir un appui psychologique de type clinique. Une approche de groupe et communautaire offre des perspectives intéressantes. En ce sens, il est bon de faire observer que les responsables au niveau institutionnel doivent penser aux personnes de leur institution. Ces dernières ont, elles aussi, besoin de considération pour aller plus loin.

Le suivi est fondamental. On ne saurait dire : j'ai fait deux pas, j'arrête. Il faut s'assurer de l'évolution des participants et des participantes tout en évitant de créer la dépendance sous une forme ou une autre. Nous devons penser à référer le cas échéant tout en se rappelant de la diversité des interventions et de la particularité de l'être humain.

Post-scriptum

Nous sommes à quatre années du tremblement de terre du 12 janvier 2010, nous avons discuté avec les intervenantes : sept mois, neuf mois après, quatre ans après. Quels en sont les résultats.

Sept mois après le tremblement de terre, quelle est la situation ?

Où en sont les intervenantes du CAFA ?

À la suite de l'atelier, trois des membres du personnel disent avoir organisé une formation avec un groupe de personnes de leur église ou de leur quartier. Selon ces trois personnes, il était nécessaire de passer à d'autres la motivation reçue lors de l'atelier. Chacune avait mis en place une activité présentée et décrite dans le cadre du projet de redémarrage de la vie.

IAMANEH a soutenu financièrement tous les projets. Cette organisation qui finançait le CAFA a répondu positivement et rapidement aux demandes. En fait, chacune des intervenantes avait réalisé effectivement son projet. Deux ont changé. Mais elles ont toutes réalisé une activité quelconque. Ce qui constitue le signe d'un bon redémarrage.

Neuf mois après le tremblement de terre, où en sont les intervenantes du CAFA ?

Environ neuf mois après, on s'est rendu compte que la vie avait repris effectivement. Une s'est mariée, deux ont mis au monde un enfant, l'organisation mère –CAFA a fermé ses portes, mais une autre issue d'elle, SOFALAM poursuit le travail d'accompagnement avec les filles en difficulté. IAMANEH soutient SOFALAM dans sa démarche. Bref, la vie a repris son cours normal, avec certains anciens problèmes et de nombreux défis à relever.

Quatre années après, nous sommes en janvier 2014, quelle est la situation ?

Sur les onze (11) intervenantes qui ont suivi l'atelier psychosocial, nous en avons rencontrées dix (10) au cours du mois de janvier 2014, soit quatre ans après (avant le 12). Elles sont toutes d'accord pour la publication de cette expérience.

En ce qui concerne le contenu discuté lors de l'atelier, mis ensemble, tous les commentaires permettent de retracer la méthodologie et d'identifier le contenu qui a fait objet de discussion. Cependant, il est important de souligner que les points les plus saillants qui sont restés dans leur mémoire lors des rencontres individuelles se réfèrent : au deuil symbolique, aux rencontres de verbalisation de l'expérience vécue, à la discussion sur des connaissances objectives en lien avec la planète terre et les catastrophes naturelles. Elles sont unanimes à reconnaître que l'atelier leur a permis de se libérer du stress qui s'accumulait par suite du tremblement de terre. Ce faisant, elles y ont trouvé un réconfort important soulignent les dix (10) intervenantes rencontrées. Elles ont toutes affirmé que l'atelier les a rapprochées tant dans la vie du centre que dans leur vie personnelle. Elles disent toutes, qu'elles savent comment se protéger et protéger les autres autour d'elles si toutefois la terre se remettait à trembler. Jusqu'à date, à part une intervenante, toutes les autres disent avoir utilisé le contenu discuté pour former des gens autour d'eux (dans leur église, dans leur quartier, les jeunes de leur communauté etc.

Comment ont-elles procédé lors des discussions ? Difficile à confirmer qu'elles ont utilisé la même démarche. Mais le fait de penser aux autres après cet atelier est un geste manifeste de rebondissement.

Références bibliographiques

- BECKER David & Barbara WEYERM ANN (2006) : *Genre, transformation des conflits et approche psychosociale*. Éditeur : Direction du développement et de la Coopération- DDC- Suisse.
- BENJAM IN Fernandez (2010) : *De quoi Haïti est le nom*. <http://www.aficultures.com/php/index.php?nav=article&no=9276>.
- CNSA/ MARNDR, FEWS NET – (Famine Early Warning Systems Network) : (2010) *Bulletin sommaire : Haïti*. Implication du séisme sur la sécurité alimentaire en Haïti pp 3.
- EIKAIM Mony (1990) : Entretien avec Paul Watzlawick in *Resonance* # 1.
- GUSTAVE-NICOLAS Fischer: (1997) : *La psychologie sociale*. Collection points essais.
- NEUILLY, M.T (2008) : *Gestion et prévention de crise en situation post-catastrophe*. De boek, Belgique.
- République d'Haïti (2010) : *Bulletin d'information du gouvernement haïtien* (28, 30 janvier 2010).
- REITZMAN Igor (1980) : L'Éthique de la psychologie humaniste. In *Coévolution*.

HORS-THÈME

HABITATION SUCRIÈRE COLONIALE, LIEU DE MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE EN HAÏTI :

Des animations socioculturelles dans le quotidien urbain du Parc Historique de la Canne-à-Sucre

Jerry Michel

« Les sociétés consentiront enfin à organiser rationnellement, avec leur mémoire, leur connaissance d'elles-mêmes. Elles n'y réussiront qu'en s'attaquant corps à corps aux deux principes responsables de l'oubli ou de l'ignorance : la négligence qui égare les documents, et, plus dangereuse encore, la passion du secret – secret diplomatique, secret des affaires, secret des familles – qui les cache ou les détruit »¹.

Introduction

L'analyse des formes d'actions collectives dans les lieux de remémoration et de patrimonialisation ont fait ces dernières années l'objet de recherches consistantes et diversifiées en France. De nombreux travaux² ont effectivement montré comment des individus et des groupes sociaux se construisent des repères identitaires contribuant à façonner la ville et ses mémoires. Ces approches permettent de comprendre également les relations à la fois d'interdépendance et de tension au cœur de la dynamique des lieux de mémoire pour parler comme Pierre Nora³ qu'entretiennent l'animation socioculturelle et le projet urbain. Ces deux processus sociaux majeurs s'informent réciproquement au sens où l'animation socioculturelle est fondamentalement à l'œuvre dans « le processus social par lequel les individus et les

1 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Dans, Véronique Bonnet (dir.), *Conflits de mémoire*, Karthala, Paris, 2004, p.147.

2 Sinou, 2005 ; Gravari-Barbas, 2003 ; Araujo, 2007 ; Veschambre, 2008 ; Bancel, Bernault, Blanchard, Boubeker, Mbembe et Vergés, 2010 ; Barrère et Lévy-Vroelant, 2011 ; Chérel, 2012 ; Mazé, Poulard et Ventura, 2013.

3 Pierre Nora, « Comment écrire l'histoire de France », Les lieux de mémoire, t. 3, vol. 1 : Les France, Paris, Gallimard, 1997, p. 20, Dans, Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 3 volumes, 1984-1997, 4752 p.

groupes interagissent entre contraintes spatiales et fabrication du destin social »⁴ dans la ville. L'animation socioculturelle, envisagée comme un « système d'action jouant sur le triple registre de la régulation, de la promotion et de la revendication sociale dans des situations où les enjeux sont à la fois culturels, sociaux, économiques et politiques »⁵, fait émerger de nouvelles formes urbaines au travers de la mise en mémoire, la patrimonialisation et la festivalisation des lieux de mémoire.

La patrimonialisation d'« espaces coloniaux »⁶ en lieux de mémoire, qui consiste en l'utilisation de l'espace, avec des projets de développement touristique et de requalification urbaine, ou encore en la réutilisation d'espaces, de lieux et de bâtiments qui tendent à être reconnus comme patrimoine⁷ constitué par certains groupes sociaux⁸, est ainsi à l'œuvre dans de multiples recodages de l'urbain. Ainsi, elle contribue au recyclage des composantes les plus anodines des espaces coloniaux en attractions touristiques et culturelles. Ce lien étroit entre animation socioculturelle et urbanité nous semble particulièrement intéressant à investiguer dans le cas que nous proposons dans cet article, à savoir l'analyse sociologique des enjeux culturels et sociaux de la patrimonialisation du Parc Historique de la Canne-à-Sucre, ancienne habitation sucrière coloniale, dans la mémoire collective⁹ haïtienne. En effet, l'habitation coloniale est emblématique du patrimoine historique de l'économie de plantation dans cette société postcoloniale. Les

4 Marcel Roncayolo, « Mémoires, représentations, pratiques-réflexions autour du projet urbain », Dans, Hayot A. et Sauvage A (dir.). 2000, *Le projet urbain. Enjeux, expérimentations et professions*, Actes du colloque Les sciences humaines et sociales face au projet urbain organisé par l'INAMA et SHS-TEST, Marseille, 31 janvier et 1er février 1997, pp. 25-316.

5 Jean-Marie Lafortune et al, « Vers un système d'animation socioculturelle : défis actuels et synergies internationales », Animation, territoires et pratiques socioculturelles, n°1, novembre 2010, pp.1-12.

6 Alain Sinou, « Les enjeux culturels de la mise en patrimoine des espaces coloniaux », Autrepars 1/2005 (n° 33), p. 5.

7 Nathalie Heinich, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 2009, 286 p.

8 Maria Gravari-Barbas et Vincent Veschambre, « Patrimoine: derrière l'idée de consensus des enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits », Dans, Melé P. et alli (dir.), *Conflits et territoires*, Collection perspectives Villes et Territoires, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2003, pp. 67-82.

9 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950-1997, 295 p.

traces, ruines et vestiges, témoins de l'évolution sociale et économique d'une ancienne colonie, peuvent donner aux visiteurs des clés pour comprendre les principes fondateurs de l'économie esclavagiste. Une investigation dans ces *véritables réseaux de traces et d'empreintes* de l'esclavage relève de l'expérience ordinaire tant le cadre physique de ces « lieux anthropologiques »¹⁰ est marqué par les souffrances, traumatismes, mouvements et luttes, guerre de l'indépendance tout particulièrement, et par le passage du temps. Habitat, lieu de vie stigmatisés des colons et des captifs¹¹ et structures de production et d'exploitation, les habitations coloniales sont aujourd'hui rattrapées par « l'urgence sociale ». À travers un protocole de recherche ethnosociologique comprenant des observations incluant notre participation aux visites guidées, les photographies, la rédaction de notre journal de terrain et la réalisation d'entretiens semi-directifs avec les publics¹² et les responsables, nous analyserons la représentation, le fonctionnement et la culture véhiculée par et dans le Parc Historique de la Canne-à-Sucre, dans le contexte des rapports sociaux existant dans la mémoire collective haïtienne. Le travail proposé ici embrasse des individus aux profils sociologiques divers qui tous ont un lien, ne serait-ce que comme simples visiteurs, avec le lieu. Citadins, écoliers, étudiants, journalistes, intellectuels, guides, entrepreneurs, artistes, artisans ; leurs histoires, leurs milieux d'origine et leurs aspirations sont variés.

Dans un premier temps, nous nous interrogeons sur la métamorphose de l'habitation coloniale en lieu de mémoire pour ensuite poser sa prétention à être un *espace public* urbain qui saisit la dynamique sociale. Dans un troisième temps, nous chercherons à cerner la spécificité de la mémoire coloniale et

10 Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 69.

11 Jean Casimir, *La culture opprimée*, Port-au-Prince, Bibliothèque Nationale, Imprimerie Lakay, 2000, 362 p.

12 L'hétérogénéité est un trait dominant dans la constitution des publics du Parc Historique de la Canne-à-Sucre. Ce public constitue « une sociation qui n'est pas donnée d'avance et ne se définit pas à travers l'objet autour duquel elle se constitue ». Dans, Jean-Pierre Esquenazi, *Sociologie des publics*, La découverte, Paris, 2003, pp. 4-5.

esclavagiste comme *cadre social significatif* de l'urbanité. Nous concluons à la fois sur les enjeux et son intérêt heuristique pour la recherche sociologique contemporaine.

Espaces coloniaux et lieux de mémoire

Véritable espace colonial, pour reprendre un terme d'Alain Sinou, espace bâti souvent anodin dans sa forme matérielle, le Parc Historique de la Canne-à-Sucre mobilise, par sa simple existence ou l'accueil de pratiques commémoratives profanes, sociales et culturelles, une mémoire collective¹³. Échappant à l'oubli avec l'apposition de plaques commémoratives, il devient un lieu de mémoire emblématique quand non seulement les membres de la famille Canez-Auguste¹⁴ le réinvestissent de leurs affects et de leurs émotions mais aussi le travail du temps a fait un élément symbolique de la communauté¹⁵. Cette unité significative, d'ordre matériel ou idéal n'est pas une construction définitive mais plutôt une forme réactualisée en fonction du temps présent¹⁶. Ce cadre naturel est aussi une scène d'interactions sociales au sens de Goffman¹⁷, c'est-à-dire un espace physique sur lequel apparaît quelque chose, où un spectacle se donne en permanence. Il n'est donc pas une ressource épuisable, mais un flux illimité. En devenant un espace de regard de la société haïtienne, ce *centre culturel-musée*¹⁸ prend non seulement une tournure axée sur le symbolique mais aussi nourrit le processus de production d'espace qui apparaît comme un *patrimoine culturel*¹⁹. Ce lieu de mémoire haïtien, se référant à la notion sociologique de « lieu » associé par Mauss et reprise par Augé²⁰ mais aussi toute la

13 Sinou, *op cit.*

14 La famille Canez-Auguste fait partie de l'élite politique, sociale, économique et culturelle d'Haïti.

15 Nora, *op cit.*

16 *Ibid.*

17 Erving Goffman, *Les mises en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1996-1956, 256 p.

18 Françoise Vergès, « Le musée postcolonial: un musée sans objets », dans, Bancel N, Bernault F, Blanchard P, Boubeker A, Mbembe A, Vergès F (dir). 2010, *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, pp. 455-478.

19 Françoise Benhamou, *Économie du patrimoine culturel*, Paris, La Découverte, 2012, 126 p.

20 Augé, *op cit.*

tradition ethnologique à celle de culture localisée dans le temps et l'espace, s'ouvre au regard de tous, particulièrement des curieux souhaitant observer les élaborations et les objets qui portent la patine du temps colonial. Est-il un miroir de la mémoire collective pour autant ? Servant de support transitionnel aux relations sociales, il est construit comme tel par la famille Canez Auguste et d'autres partenaires et sa valeur trouve ses racines dans l'histoire²¹. Les propriétaires du site intègrent la notion de patrimoine culturel de manière variable, en essayant de concilier d'un côté le souci de préserver des *traces*²² de plus en plus chargées de sens des anciennes habitations sucrières coloniales et de l'autre, la volonté de faire en sorte que le lieu continue à fonctionner. Ce faisant ils contribuent à le muséifier : « C'est effectivement une ancienne habitation sucrière coloniale devenue patrimoine familial »²³.

« Retraçant l'évolution de la canne-à-sucre qui est intimement liée à l'histoire du peuple haïtien »²⁴, le Parc expose les facteurs matériels du mode de production esclavagiste implanté à Saint-Domingue par la France du 17^e siècle. « Ce lieu de mémoire présente deux périodes essentielles de l'économie de plantation qui concordent avec les deux principales tranches de l'histoire d'Haïti ; 1625-1804 : période coloniale française, 1804 à nos jours : période nationale »²⁵. Les éléments, l'architecture et la configuration du site rappellent de façon indéniable que l'espace fût une habitation sucrière transformée ultérieurement en musée de la canne-à-sucre.

21 Michel Rautenberg, *La rupture patrimoniale*, Paris, À la croisée, 2003, pp. 75-76.

22 Vincent Veschambre, *Traces et mémoires urbaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, 315 p.

23 Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2011 avec M.

24 <http://www.parchistorique.ht/>, consulté le 5 janvier 2014.

25 *Ibid.*



Figure 1

Non seulement il est un lieu de mémoire d'une tranche de l'histoire d'Haïti accueillant annuellement des visiteurs et touristes en quête de connaissance des anciennes habitations sucrières; mais il

est aussi depuis le 22 août 2004²⁶ (jour de la cérémonie inaugurale) un espace de réalisation de grandes animations socioculturelles marchandes : foire du livre, de la musique et de l'artisanat, concerts, festivals, projections, dégustations, conférences-débats, visites guidées, représentations théâtrales. Ce lieu de mémoire est un patrimoine culturel en ce sens particulier que les objets conservés et exposés légitiment le passé colonial et contribuent à lui donner une certaine valeur esthétique, mais il fait également fonction de « monument d'appropriation collective quasi privée » dans la mesure où il valorise la famille des colons propriétaires et son histoire, et légitime le profit économique substantiel qui en est tiré. Le mode de production esclavagiste est donc l'objet d'une « remise en scène » en « projet socioculturel » dont les Canez-Auguste sont les personnages principaux. À interroger visiteurs et responsables, la transformation du Parc Historique de la Canne-à-Sucre en lieu de mémoire par la famille Canez-Auguste membres de la bourgeoisie haïtienne, semble participer de la reproduction des rapports sociaux néo-colonialistes en Haïti. C'est une hypothèse que notre enquête a partiellement validée.



26 Date hautement symbolique dans l'histoire de lutte des captifs de Saint-Domingue contre la France coloniale. Le 22 août 1789 s'éclatait dans le nord de la colonie Saint-Dominguoise une révolte combien déterminante pour la poursuite du processus révolutionnaire. L'historiographie officielle appréhende ce mouvement sous le concept de « révolte générale des esclaves ».



Figures 2

Contexte urbanistique du Parc Historique de la canne-à-sucre

En invoquant les notions de mixité sociale, de requalification urbaine des espaces coloniaux et de revalorisation du patrimoine, de renforcement de la centralité, les partenaires, dont le club du Patrimoine de l'Université Quisqueya, ainsi que la famille possédante, en tant que respectivement groupe de recherche et propriétaire, ont inscrit au tout début du projet cette opération de renouvellement urbain de ce lieu de mémoire dans une logique de promotion de la connaissance historique des anciennes habitations sucrières coloniales. Le Parc Historique de la Canne-à-Sucre, dans lequel « *la réutilisation a été privilégiée à la destruction* »²⁷, se veut exemplaire de cette conciliation entre densification et requalification patrimoniale d'une part, et conservation de la mémoire d'autre part. Le *projet culturel* et historique participe aux usages ainsi qu'à la fabrique de l'espace physique de la ville. Le lieu de mémoire est présenté ici comme une œuvre d'art vivant dont l'objectif principal est d'entretenir et de célébrer les

27 Isabelle Garat, Maria Gravari-Barbas et Vincent Veschambre, « Préservation du patrimoine bâti et développement durable : une tautologie ? Les cas de Nantes et Angers », *Développement durable et territoires* [En ligne], Dossier 4 : La ville et l'enjeu du Développement Durable, mis en ligne le 03 mars 2008, URL : <http://developpementdurable.revues.org/4913>, p.10, consulté le 19 juin 2012.

faits et les imaginaires de l'esclavage colonial. Il assure le lien entre tourisme, culture et économie urbaine²⁸ sur la répartition du tourisme dans la ville et les spécificités des « tourist-historic cities »²⁹, ainsi que sur « le marketing urbain qui le recode en tant que lieu destiné aux touristes »³⁰.

Les formes architecturales cristallisent l'identité et les valeurs haïtiennes et transfèrent également l'urbanité. Dans ce *marquage d'espace* on voit émerger des problématiques d'urbanisme, d'organisation et de rencontre de populations hétérogènes. Inscrit dans les liens complexes entre ville et mémoire, sa patrimonialisation œuvre dans la région métropolitaine de Port-au-Prince qui est une ville coloniale et historique³¹. Le mode de production esclavagiste est donc l'objet d'une « remise en scène » dans le *projet urbain* et le *projet socioculturel*. Son urbanité exprime des rencontres mais aussi fabrique des conflits et des exclusions. « À des degrés divers l'oubli et l'effacement sont à l'œuvre au sein même du vacarme produit par les mémoires légitimées, réinventées pour l'usage au présent de ce lieu ouvert sur un espace public partagé par des modes narratifs qui tissent des liens entre histoire et mémoire »³². Au Parc Historique de la Canne-à-Sucre les propriétaires développent un comportement largement déterminé par la volonté d'occulter le passé de luttes des esclaves contre la grande plantation en Haïti, alors même que cette volonté est trahie par une mémoire collective dont les expressions symboliques se révèlent dans une manière d'être spécifique, indissoluble héritage de l'esclavage. Une enquêtee explique :

« En visitant le Parc, on vous parle de Françoise Canez-Auguste, de Tancrede Auguste et de toute la famille Auguste. Mais on ne te dit pas que ce Parc était une habitation d'anciens Colons où des Nègres ont été tués, broyés sous les moulins pour

28 Denis R. Judd et Susan S. Fainstein, *The tourist city*, Yale University Press, 1999, 352p.

29 Gregory J. Ashworth et John E. Tunbridge, *The tourist-historic city*. London, Belhaven, 1990, 288p.

30 Christopher Potts, « Conventional implicatures, a distinguished class of meanings », In Gillian Ramchand and Charles Reiss, eds. *The Oxford Handbook of Linguistic Interfaces*, Oxford University Press, 2007, pp. 475-501.

31 Barrère et Lévy-Vroelant, *op cit.* pp. 6-7.

32 *Ibid.*

produire le sucre, le sirop de canne ou autres choses. On te montre un bel espace qui a été conservé et qui faisait partie de l'histoire. Mais on ne te dit pas que cet espace fonctionnait à partir des forces de travail des anciens esclaves »³³.

La mémoire de l'esclavage, une question urbaine

La mémoire de l'esclavage prend place dans le Parc Historique de la Canne-à-Sucre comme « un complément nécessaire d'une réalité historique et sociale, comme un prolongement ou un amont de récits fragmentaires »³⁴. En tant que « milieu, autrement dit espace d'un groupe ayant en commun, de façon plus ou moins marquée, une histoire, des références, des valeurs et un mode de vie », le Parc Historique de la Canne-à-Sucre « offre la solidité d'un ancrage dans le temps présent de l'urbanité dans toute son épaisseur »³⁵. La mémoire esclavagiste du Parc Historique de la Canne-à-Sucre focalise de manière relativement étroite son attention sur les différentes manières dont la valeur historique et culturelle de l'héritage colonial investit les villes. Elle se propose d'enrichir sous plusieurs angles l'étude des cadres sociaux de la mémoire³⁶ en saisissant le rapport que la population haïtienne entretient avec les différents espaces-temps qui ont contribué à sa formation, dans les conditions de la traite négrière et de l'esclavage colonial. Ainsi, le lieu est un espace socioculturel qui recode la ville en tant que lieu touristique et de développement économique impliquant l'émergence d'une certaine forme d'urbanité. Questionnant le lien entre *mémoires* et *culture*, ce lieu de culture pour paraphraser Bhabha³⁷, saisit la manière dont sont re-travaillées les catégories de pensées coloniales dans les sociétés post-esclavagistes. En institutionnalisant la mémoire collective du passé esclavagiste, la famille Cané-Auguste le transforme

33 Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2011 avec la visiteuse E.

34 Barrère et Lévy-Vroelant, *op cit*.

35 *Ibid.*, p. 10.

36 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, La Haye, Mouton, 1925-1994, 367 p.

37 Le lieu de la culture est utilisé plus largement comme un lieu très fécond d'hybridité culturelle, produisant des activités intermédiaires complexes, qui permet de comprendre les liens qui existent entre colonialisme et globalisation économique. Voir : Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture, une théorie post-coloniale*, Payot, Paris, 2007, 414 p.

en « mémoire collective »³⁸, en « mémoire historique »³⁹ et en espace urbain de création artistique et d'animation culturelle qui peut dès lors être conservé et réutilisé par quiconque, qu'il ait été impliqué ou non dans ce qui est raconté⁴⁰.

Les usages contemporains de ce patrimoine culturel dans l'époque nationale opèrent une modification voire un changement radical dans les rapports de pouvoir hérités de l'époque *coloniale*. Le lieu présente donc la façon dont l'histoire marque le présent à travers les mises en mémoire et dont, à l'inverse, le présent opère ses sélections. Condition nécessaire de la reconstitution de la socio-génèse des faits étudiés, il s'appuie sur les modes de constitution d'Haïti, société caribéenne post-esclavagiste, qui porte une tension mémorielle importante (Jolivet : 2011, 287-309), où la terre est souvent revendiquée en fonction de cette inscription dans la « généalogie »⁴¹. Les « actes de commémorations historiques et les pédagogies de la mémoire »⁴², véritables points d'appui pour manifester, exprimer et revendiquer, se reconfigurent dans cet espace ancré dans la matérialité des choses comme une ressource pour le développement touristique au cœur de la mondialisation.

En guise de Conclusion : Quels enjeux normatifs et quelles dynamiques participatives et socioculturelles se révèlent au Parc Historique de la Canne-à-Sucre ?

En intégrant ce lieu contemporain, l'animation socio-culturelle pose la question des usages sociaux, des enjeux normatifs et de la dynamique participative dans le rapport à l'urbain. L'espace colonial véhicule l'identité culturelle et les valeurs sociales dans l'ensemble des faits urbains qui composent la ville de Port-au-Prince (capitale d'Haïti). Le Parc Historique de la Canne-à-Sucre,

38 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950-1997, 295 p.

39 *Ibid.*

40 Rautenberg, *op cit.* pp. 75-76.

41 Edelyn Dorismond, *Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi)*, Thèse de doctorat, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, 2011.

42 Véronique Bonnet (dir.), *Conflits de mémoire*, Paris, Karthala, 2008, 365 p.

devenant aujourd'hui un haut lieu de spectacle et un musée qui participe à l'effort de préservation de la mémoire collective, a une vocation touristique qui favorise son développement dans le milieu culturel haïtien. Il se veut également un espace intermédiaire et d'appui pour la mise en contact et la réalisation de spectacles entre les artistes, les opérateurs et les institutions principalement culturelles. Il est aussi par sa constitution, un espace porteur du *projet socioculturel* de promouvoir les activités culturelles. Les animations socioculturelles jouent le rôle d'activités qui réinventent la ville et participent à la construction du lien social et la valorisation de la culture. Les responsables, en associant systématiquement la valorisation du patrimoine bâti notamment colonial, insistent sur les enjeux économiques d'une valorisation touristique. L'« idéologie managériale »⁴³ fait place à un nouvel « esprit gestionnaire »⁴⁴, c'est-à-dire la reproduction des ordres établis et l'assimilation du lieu de mémoire à une entreprise familiale. En accentuant l'attraction sur la présence des touristes, ils souhaitent que leur espace puisse acquérir une reconnaissance internationale, en tant que témoignage de patrimoine colonial.



43 Albert Levy, « Quel Urbanisme face aux mutations de la société post-industrielle ? », *Esprit*, dossier « Entre local et global : espaces inédits, frontières incertaines », n° 329, 2006, pp. 61-75.

44 *Ibid.*



Figures 3

Au Parc Historique de la Canne-à-Sucre, il y a des traces qui inscrivent le propos historique des habitations sucrières coloniales dans la conscience spectatorielle des publics. Cet espace socioculturel produit une historicité qui devient effective dès lors que les visiteurs l'inscrivent en termes de réception. Il y a un rapport qui s'établit entre le public et le lieu durant le temps de la visite. Il produit une « mémoire domestique »⁴⁵, familiale⁴⁶ et collective dans l'esprit du public. Celui-ci intègre le parc comme une totalité, continuant de se modifier durant le temps. L'existence de la trace mémorielle qu'il projette montre que ses objets appartiennent au passé. En matière de patrimoine culturel, le développement économique et la mise en valeur du site sont révélés par la « touristification » et l'organisation d'événements socioculturels. Ces animations socioculturelles enclenchent un cycle marchandisé qui génère des capitaux et des services. La multitude d'activités culturelles oriente le regard du public, lui impose une interprétation unique et le contraint à passer davantage de temps à se défouler aux manifestations socioculturelles

⁴⁵ Rautenberg, *op cit.* p. 83.

⁴⁶ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996, p. 14.

plutôt qu'à saisir le sens « historique »⁴⁷ et didactique de cet espace. La culture véhiculée dans ce *haut lieu du spectacle*, selon les responsables, est, me référant à Debord, « la sphère générale de la connaissance et des représentations du vécu »⁴⁸, une projection culturelle marchandisée qui se matérialise dans la conscience spectatorielle des publics et dans la production de signifiants culturels intégrant la mémoire sociale. Le lieu de mémoire se veut un espace intermédiaire et d'appui pour la mise en contact et la réalisation d'activités culturelles entre le « monde de l'art »⁴⁹, les entreprises privées, les institutions publiques et les opérateurs culturels. La force de ce projet est que les visiteurs ne se posent même plus la question de savoir où ils sont, et quel est le sens du lieu, comme le dit la visiteuse E citée plus haut.

Ce travail de recherche est une invitation à chercher, sous les manifestations patrimoniales et culturelles prestigieuses, les processus de mise en mémoire qui sont en jeu au Parc. Cet espace largement abordé comme une « matrice » de la conception du lieu de mémoire occupe une place de choix dans les matériaux analysés. Cet article vient précisément dénouer les fils conducteurs complexes qui, aujourd'hui, relie le travail de la mémoire à l'action patrimoniale. Il s'agit aussi de montrer comment le patrimoine reste une forme circonstancielle de pratiques mémorielles qui utilisent nécessairement l'inscription urbaine et l'empreinte d'ambiance, et en ce sens, transforment de manière permanente les lieux de mémoire. Avec cette réflexion sur la patrimonialisation des habitations coloniales comme lieux de mémoire et leurs enjeux socioculturels dans le « projet urbain », nous espérons contribuer non seulement au débat, déjà bien engagé sur le renouveau des revendications mémorielles

47 La création de ce lieu de mémoire s'inscrit nécessairement dans le cadre plus global d'une politique culturelle des groupes sociaux hégémoniques consistant à masquer des faits saillants de l'histoire d'Haïti. Ces catégories sociales établissent leur suprématie sur quelque chose qui doit se préciser à savoir l'absence d'un discours historique qui pourrait non seulement porter une mémoire collective proprement nationale mais aussi contribuer à la réduction des inégalités sociales.

48 Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 177.

49 Howard Becker, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 1988-2010, 380 p.

de plus en plus dynamiques du passé esclavagiste, mais aussi sur leur instrumentalisation. L'approche sociologique, dont on peut constater la relative absence dans les recherches portant sur l'institution de l'esclavage dans les terres d'Amérique, sans tourner le dos à l'histoire ni la méconnaître, a permis d'analyser ce lieu de mémoire haïtien avec toute la profondeur historique d'un temps long de la mémoire et participe à l'éclairage des choix du présent. Mon analyse sociologique entend ainsi contribuer, plus largement, à l'étude des formes de mise en mémoire de lieux signifiants du passé dans les villes des sociétés postcoloniales et plus précisément post-esclavagistes.

Mots clés : Mémoire collective, patrimonialisation, habitation coloniale, lieu de mémoire, animation socioculturelle, urbain, postcolonialisme, Haïti

Bibliographie

- AUGÉ, M. 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 149 p.
- ASHWORTH, J. G. et TUNBRIDGE, E. J. 1990. *The tourist-historic city*. London, Belhaven, 288 p.
- BARRÈRE, C. et LÉVY-VROELANT, C. 2011, *Hôtels meublés à Paris, enquête sur une mémoire de l'immigration*, Paris, Créaphis, coll. « Lieux habités », 304 p.
- BECKER, H. 1988-2010. *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 380 p.
- BENHAMOU, F. 2012, *Économie du patrimoine*, Paris, La Découverte, 126 p.
- BHABHA, K. H. 1994, *Les lieux de la culture, une théorie post-coloniale*, Paris, Payot, 414 p.
- BONNET, V. (dir). 2004. *Les conflits de mémoire*, Paris, Karthala, 365 p.
- Bulletin de l'ISPAN*, n° 1 au n° 33, Port-au-Prince, ISPAN.
- CASIMIR, J. 2000. *La culture opprimée*, Port-au-Prince, Bibliothèque Nationale, Imprimerie Lakay, 362 p.
- CHÉREL, E., Alvarez, B. G. 2012, *Le mémorial de l'abolition de l'esclavage. Enjeux et controverses (1988-2012)*, Rennes, PUR, 334 p.

- DEB ORD, G. 1992, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 176 p.
- DE CAUNA, J, « Patrimoine et mémoire de l'esclavage en Haïti : les vestiges de la société d'habitation coloniale », In *Situ* [En ligne], 20 | 2013, mis en ligne le 30 mai 2013, consulté le 05 janvier 2014. URL : <http://insitu.revues.org/10107>; DOI : 10.4000/insitu.10107.
- DORISM OND, E. 2010. *Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi)*, Thèse de doctorat, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis.
- . 2013. *L'ère du métissage. Variations sur la créolisation. Politique, éthique et philosophie de la diversité*, Paris, Anibwe, 463 p.
- ESPACES ET SOCIÉTÉS, « *Urbanité et tourisme* », 151 n°4/2012, Erès.
- ESQUENAZI, J P. 2003, *Sociologie des publics*, Paris, La Découverte, 122 p.
- GRAVARI-BARB AS, M, GUICHARD-ANGUIS, S. (dir.). (2003), *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 952 p.
- GOFFM AN, E. 1996-1956. *Les mises en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit, 256 p.
- GRAVARI-BARB AS, M. ET VESCHAM BRE, V. 2003. « *Patrimoine : derrière l'idée de consensus des enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits* », Dans, Melé P. et alli (dirs.), *Conflits et territoires*, Collection perspectives Villes et Territoires, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2003, pp. 67-82.
- HAIBWACHS, M. 1950-1997, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 295 p.
- . 1925-1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, La Haye, Mouton, 367 p.
- HAYDEN, Dolores. 1994, « *The power of Places. Claiming Urban Landscapes at people's History* », *Journal of Urban History*, vol. 20 n° 4, August 1994, pp. 466-485.
- HAYOT, Alain et SAUVAGE, André (dir.). 2000, *Le projet urbain. Enjeux, expérimentations et professions*, Actes du colloque Les sciences humaines et sociales face au projet urbain

- organisé par l'INAMA et SHS-TEST, Marseille, 31 janvier et 1^{er} février 1997.
- HECTOR, M, MOÏSE, C. 1997. *Colonisation et esclavage en Haïti*, Port-au-Prince / Montréal, Éditions Henry Deschamps et les Éditions du CIDIHCA.
- HEINICH, N. 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 286 p.
- HURBON, Laennec. 2000. *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Karthala, 271 p.
- INGALLINA, P. 2003, *Le projet urbain*, Paris, PUF, 128 p.
- JOUVET, M J, « La construction de mémoire historique à la Martinique. Schoelchérisme et marronisme, in *Cahiers des Etudes africaines*, XXVII (3-4), n° 107-108, pp. 287-309.
- JUDD, R D et FAINSTEN, S S. 1999. *The tourist city*, Connecticut, Yale University Press, 352 p.
- LAFORTUNE, J M et al. 2010, « Vers un système d'animation socioculturelle : défis actuels et synergies internationales », *Animation, territoires et pratiques socioculturelles*, n°1, pp.1-12, novembre.
- LE GOFF, J. (dir). 1998. *Patrimoine et passions identitaires*, Paris, Fayard, 460p.
- LENIAUD, J M. 2002, *Les archipels du passé : le patrimoine et son histoire*, Fayard, Paris, 361 p.
- LEREBOURS, M P. 2006, *L'habitation sucrière domingoise et vestiges d'habitations sucrières dans la région de Port-au-Prince*, Port-au-Prince, Éditions Presses Nationales D'Haïti, 235 p.
- LEVY, A. 2006, « Quel Urbanisme face aux mutations de la société post-industrielle ? », *Esprit*, dossier « Entre local et global : espaces inédits, frontières incertaines », n° 329, pp. 61-75.
- MAZE, C, POULARD, F, VENTURA, C. (dir). 2013. *Les musées d'ethnologie*. Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 295 p.
- MICHEL, J. 2012, *Mémoires et culture en Haïti : Le cas du Parc Historique de la Canne-à-Sucre*, Mémoire de Master II sous la direction de Claire Lévy-Vroelant, Université Paris 8, Paris, 139 p.

- MUXEL, A. 1996. *INDIVIDU ET M É M O I R E F A M I L I A L E*, Paris, Nathan, 226 p.
- NORA, P. (dir). 1984-1997, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 3 volumes, 4752 p.
- POTTS, C, "Conventional implicatures, a distinguished class of meanings", In Gillian Ramchand and Charles Reiss, eds., *The Oxford Handbook of Linguistic Interfaces*, Oxford University Press, 2007, pp. 475-501.
- RAUTENBERG, M. 2003, *La rupture patrimoniale*, Paris, Éditions A la croisée, 173 p.
- RICOEUR, P. 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 689 p.
- RICHEILE, J L. 2012, *Une ville socio-culturelle? Animation médiatrice et politique jeunesse à Bordeaux, 1963-2008*, Carrières-Sociales Éditions, 293 p.
- RONCAYOLO, M. 2000, « Mémoires, représentations, pratiques-réflexions autour du projet urbain », In, Hayot A. et SAUVAGE A (dir.). 2000, *Le projet urbain. Enjeux, expérimentations et professions*, Actes du colloque Les sciences humaines et sociales face au projet urbain organisé par l'INAMA et SHS-TEST, Marseille, 31 janvier et 1^{er} février 1997.
- SINOUE, A., « *Les enjeux culturels de la mise en patrimoine des espaces coloniaux* », *Autrepart* 1/2005 (n° 33), pp. 13-31.
- VESCHAM BRE, V. 2008, *Traces et mémoires Urbaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 315 p.

Webographie

www.parchistorique.ht
www.lenouvelliste.com
www.ispan.ht

Formulaire d'abonnement
REVUE SEMESTRIELLE
Particuliers & Institutions

Nom / Prénom _____

Adresse de livraison

Téléphone : _____

Courriel : _____

☐ Abonnement 1 an (deux numéros) 500 HTG



Chantiers, la revue des sciences humaines & sociales de l'Université d'État d'Haïti, *participe d'une quête de synergie. Sur le plan du savoir, elle cherche à établir le dialogue entre les disciplines, si ce n'est carrément la transdisciplinarité. Par rapport aux communautés scientifiques locales, d'une part, et celle de la diaspora, d'autre part, elle se donne comme mission prioritaire d'ouvrir et de rallier, en créant des ponts. Les communautés sœurs dans le monde ne sont pas en reste, elles non plus. L'espoir, en définitive, est que Chantiers participe à transformer substantiellement le paysage universitaire haïtien, en faisant avancer la cause de la recherche à l'Université d'État d'Haïti.*

Fritz Deshommes,
Vice-recteur à la recherche

Au sommaire de ce numero

Le mot du Recteur

Avant-Propos

Introduction, EDELYN DORISMOND et JEAN-LÉON AMBROISE

**La reconnaissance comme politique de participation,
de réalisation de soi et de la différence,** ILIONOR LOUIS

De la reconnaissance et le passage oblige à une philosophie du « soi »,
EDELYN DORISMOND

L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti,
ADLER CAMILUS

Haïti – Politique post-séisme. Mouvements populaires et Partis politiques :
La permanence de l'impuissance, CHENET JEAN-BAPTISTE

Vers la mise en place d'un modèle d'intervention d'appui psychosocial.
Une expérience avec les intervenantes du Centre d'Appui Familial CAFA
après le tremblement de terre du 12 janvier 2010, IRDÈLE LUBIN

Habitation sucrière coloniale, lieu de mémoire de l'esclavage en Haïti :
Des animations socioculturelles dans le quotidien urbain du Parc Historique
de la Canne-à-Sucre, JERRY MICHEL

