



HAL
open science

Théologie de la libération et mouvement populaire en Haïti : entre héritage et appropriation signifiante des relations de pouvoir à dominante charismatique 1994-2016. Le cas de Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, une organisation paysanne nationale

Kepler Aurélien

► **To cite this version:**

Kepler Aurélien. Théologie de la libération et mouvement populaire en Haïti : entre héritage et appropriation signifiante des relations de pouvoir à dominante charismatique 1994-2016. Le cas de Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, une organisation paysanne nationale. Sociologie. Université Paris Cité, 2021. Français. NNT : 2021UNIP7019 . tel-03490602

HAL Id: tel-03490602

<https://theses.hal.science/tel-03490602>

Submitted on 17 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris

Ecole doctorale *Sciences des Sociétés* – ED 624

Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP) – EA 7335

**Théologie de la libération et mouvement populaire en Haïti : entre
héritage et appropriation signifiante des relations de pouvoir à
dominante charismatique 1994-2016**

Le cas de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, une organisation paysanne nationale

Par Kepler AURELIEN

Thèse de doctorat de Sociologie

Dirigée par Florence GIUST-DESPRAIRIES

Présentée et soutenue publiquement le 29/03/2021

Devant un jury composé de :

Florence GIUST-DESPRAIRIES, Professeure, Université de Paris, Directrice de thèse

Vincent DE GAULEJAC, Professeur émérite, Université de Paris, Président du jury

Gilles HERREROS, Professeur, Université Lumière Lyon 2, Rapporteur

Laënnec HURBON, Professeur, Université d'État d'Haïti, Rapporteur,

Chenet JEAN-BAPTISTE, Professeur, Université d'État d'Haïti, Examineur



Except where otherwise noted, this work licensed under
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>

DÉDICACE

A la mémoire des personnes assassinées dans la longue lutte pour une Haïti démocratique, souveraine et juste.

REMERCIEMENTS

De nombreuses personnes ont contribué à l'aboutissement de cette thèse doctorale. Je tiens à les en remercier.

Je remercie Florence Giust-Desprairies, ma directrice de thèse, pour son encadrement, sa disponibilité et son écoute.

J'exprime ma gratitude envers les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* qui ont accepté de m'accorder des entretiens. Avec plaisir, ils ont consacré du temps au partage de leurs expériences avec moi.

Je remercie les membres de ma famille, en particulier ma mère Charité Augustin et mon père Conce Aurélien, pour leurs encouragements et leur intérêt pour chaque étape de la préparation de la thèse.

Mes remerciements s'adressent également à Marc-Arthur Flis-Aimé pour ses relectures, sa documentation mise à ma disposition et les échanges continus que nous avons eus sur mon objet de recherche.

Un remerciement particulier à ma copine Gerdy Ithamar Pierre-Louis pour ses relectures, ses encouragements continus et tout son apport à l'organisation du texte.

Je tiens à remercier Rose-Myrliè Joseph pour ses précieux conseils d'ordre méthodologique et pratique au tout début de la préparation de la thèse.

Merci à toute l'équipe de l'Institut culturel Karl Lévêque (ICKL) pour la documentation et les échanges sur les moments forts de l'histoire du mouvement populaire haïtien.

Merci à mes collègues de l'Unité psychosociologique de recherche et d'intervention clinique (UPRIC) qui, sans s'en rendre compte, m'ont aidé à travers des échanges à affiner mon dispositif d'analyse psychosociale clinique.

Merci à père William Smarth de m'avoir accordé un moment d'échange sur les expériences de la théologie de la libération en Haïti.

Enfin, je remercie toutes celles et tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à l'aboutissement de cette recherche.

SOMMAIRE

DÉDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
LISTE DES SIGLES	v
RÉSUMÉ	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION	10
PREMIÈRE PARTIE – PROBLÉMATIQUE ET CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE DE LA RECHERCHE	14
CHAPITRE I – POUVOIR CHARISMATIQUE ET DÉPENDANCE : IDENTIFICATION DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN À L’HÉRITAGE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION	16
CHAPITRE II – LE RAPPORT HISTORIQUE DE L’ÉGLISE CATHOLIQUE AUX LUTTES POPULAIRES EN HAÏTI	39
CHAPITRE III – L’IDENTITÉ POLITIQUE DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN : CONSTRUCTION HISTORIQUE ET CARACTÉRISTIQUES DOMINANTES	68
DEUXIÈME PARTIE – REPÈRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES	103
CHAPITRE IV – MOUVEMENT POPULAIRE : L’UNITÉ DANS LA MULTIPLICITÉ	105
CHAPITRE V – MOUVEMENT POPULAIRE : IDENTIFICATION, IDENTITÉ POLITIQUE ET CHOIX POLITIQUES	134
CHAPITRE VI – SAISIR UN PHÉNOMÈNE COMPLEXE : VERS LA RECHERCHE D’UNE MÉTHODE APPROPRIÉE	163

TROISIÈME PARTIE – ANALYSE DES MODALITÉS D’APPROPRIATION DES HÉRITAGES DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION PAR LES SUJETS DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN	195
CHAPITRE VII – ADOPTION DE PRATIQUES MILITANTES LÉGITIMES À TRAVERS L’IDENTIFICATION AUX FIGURES HÉROÏQUES	197
CHAPITRE VIII – ATTACHEMENT HÉTÉRONOMISANT AUX FIGURES HÉROÏQUES	247
CHAPITRE IX – HÉSITATION ENTRE IDÉALISATION DES FIGURES DU MARTYR ET RECHERCHE DE CONQUÊTES POLITIQUES SATISFAISANTES.....	276
CHAPITRE X – REMÉMORATION PÉDAGOGIQUE DES ÉVÉNEMENTS MAJEURS ET DES FIGURES HÉROÏQUES	317
CONCLUSION	343
BIBLIOGRAPHIE.....	351
ANNEXE.....	366
TABLES DES MATIÈRES.....	371

LISTE DES SIGLES

ACAO : Action pour la construction d'une Haïti organisée

ACO : Action ouvrière catholique

AMAPP : Asosyasyon militan alfa pou patisipasyon pèp la (Association des militants d'alphabétisation pour la participation du peuple)

AN : Assemblée nationale

AQOCI : Association québécoise des organismes de coopération internationale

ASEC : Assemblée de la section communale

ASO : Alternative socialiste

CASEC : Conseil d'administration de la section communale

CEB : Communauté ecclésiale de base

CLASC : Centrale latino-américaine de syndicats chrétiens

CRESFED : Centre de recherche et de formation économique et sociale pour le développement

DCCH : Développement communautaire des chrétiens haïtiens

DCLI : Développement et civilisation Lebret Irfed

FADH : Forces armées d'Haïti

FDDPA : Force pour la défense des droits des paysans haïtiens

FHSC : Fédération haïtienne de syndicats chrétiens

ICKL : Institut culturel Karl Lévêque

IDEA : Institut de développement et d'éducation des adultes

IHSI : Institut haïtien de statistiques et d'informatique

INARA : Institut national de la réforme agraire

ITECA : Institut de technologie et d'animation

JOC : Jeunesse ouvrière chrétienne

KENP : Konsèy Nasyonal Egzekitif Pèmanan (Conseil exécutif national permanent de l'organisation TK)

KN : Kòdinasyon Nasyonal (Coordination nationale)

KONAP : Coordination nationale de plaidoyer pour les droits des femmes

KOREGA : Coordination des organisations régionales de la Grande-Anse

MFPP : Mouvman fanm peyizan Pèch (Mouvement des femmes paysannes de Pêche)

MODEP : Mouvement démocratique populaire

MOVE : Mouvement organisé pour la vie efficace

MPP : Mouvement paysan Papaye

MUPAC : Mouvement d'unité du peuple des Cayes

OEA : Organisation des États américains

ONG : Organisation non-gouvernementale

ONU : Organisation des nations unies

OP : Organisation populaire

OPR : Organisations politiques révolutionnaires

PAPDA : Plate-forme haïtienne de plaidoyer pour un développement alternatif

PCC : Parti communiste chinois

PEP : Parti d'entente populaire

PHTK : Parti haïtien Tèt Kale

PPLN : Parti populaire de libération nationale

PTH : Parti des travailleurs haïtiens

PUCH : Parti unifié des communistes haïtiens

PUDA : Parti unifié des démocrates haïtiens

RAJES : Rassemblement des jeunes de Savanette

RASIN : Rassemblement socialiste pour une initiative nationale nouvelle

RERKA : Rezo radyo kominotè ayisyen (Réseau des radios communautaires haïtiennes)

SAJ VEYE YO : Solidarite ant jèn (Solidarité entre jeunes)

SOFA : Solidarite fanm ayisyèn (Solidarité des femmes haïtiennes)

TK : Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (Solidarité entre les paysans haïtiens)

TKL : Ti Kominote Legliz (Communauté ecclésiale de base)

UNNOH : Union nationale des normaliennes et normaliens haïtiens

URSS : Union des républiques socialistes soviétiques

VSN : Volontaires de la sécurité nationale

RÉSUMÉ

Les expériences de la théologie de la libération en Haïti ont contribué à la relance des luttes populaires réprimées par la dictature duvaliériste. Ces luttes ont participé à la chute de Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986. Cet apport décisif de la théologie de la libération a légué un héritage au mouvement populaire post-1986 en termes de relations de pouvoir. Il s'agit de relations de pouvoir à dominante charismatique tissées entre des leaders religieux et laïcs et les bases du mouvement populaire. L'appropriation signifiante de cet héritage a conduit les sujets du mouvement populaire post-1986 à acquérir et consolider une identité politique caractérisée principalement par la valorisation *sacralisante* des luttes revendicatives et une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Dans son mouvement contradictoire, ce processus d'appropriation se réalise par l'intermédiaire de quatre modalités spécifiques : 1- l'adoption de pratiques militantes légitimes à travers l'identification à des figures héroïques incarnées par des martyrs des luttes populaires et considérées comme des modèles à suivre, 2- un attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques et à leurs horizons militants, 3- une hésitation entre la recherche de conquêtes politiques satisfaisantes et l'idéalisation des figures du martyr, 4- une remémoration pédagogique des événements majeurs de l'histoire des luttes populaires post-1986 et des figures héroïques associées à ces événements. La remémoration pédagogique est porteuse d'une possibilité de rupture avec l'attachement *hétéronomisant* parce qu'elle implique la confrontation d'une double temporalité sociale qui aide à la reconstruction de sens.

Mots-clés : Théologie de la libération, héritage, mouvement populaire, appropriation signifiante, identité politique, pouvoir d'État, remémoration pédagogique.

ABSTRACT

The experiences of theology of liberation in Haiti have contributed to the revival of popular struggles repressed by the Duvalier dictatorship. These struggles participated in the fall of Jean-Claude Duvalier on Février 7, 1986. This decisive contribution of theology of liberation left a legacy to the post-1986 popular movement in terms of power relations. It is a question of power relations with a dominant charismatic character constructed between religious and lay leaders, and the bases of the popular movement. The significant appropriation of this legacy has led the subjects of the post-1986 popular movement to acquire and consolidate a political identity characterized mainly by the *sacralizing* valorization of claiming struggles and a phobic caution towards state power. In its contradictory movement, this process of appropriation is carried out through four specific modalities : 1- the adoption of legitimate militant practices through identification with heroic figures embodied by martyrs of popular struggles and who are considered as models to be followed, 2- a *heteronomizing* attachment to heroic figures and their militant prospects, 3- a hesitation between the search for satisfactory political conquests and the idealization of martyr figures, 4- a pedagogical recollection of the major events in the history of popular struggles after 1986 and the heroic figures associated with these events. Pedagogical recollection carries with it the possibility of breaking with the *heteronomizing* attachment because it implies the confrontation of a double social temporality that helps in the reconstruction of meaning.

Keywords: Theology of liberation, legacy, popular movement, significant appropriation, political identity, state power, pedagogical recollection.

INTRODUCTION

L'idée de préparer une thèse doctorale sur l'appropriation des héritages de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir par les sujets du mouvement populaire haïtien vient des résultats d'un mémoire de Master 2 réalisé en 2016 sur la construction des relations de pouvoir dans une organisation paysanne haïtienne dénommée *Force pour la défense des droits des paysans haïtiens* (FDDPA – en créole haïtien). A partir des interventions sociales de l'Institut culturel Karl Lévêque (ICKL) – un centre d'éducation populaire – auprès de la FDDPA, nous avons constaté une centralisation du pouvoir par un noyau de trois membres de la Coordination centrale, en dépit d'une structure de décentralisation horizontale du pouvoir formellement définie et des idéaux d'autonomie, de participation et d'égalité revendiqués par les membres de l'organisation (Kepler AURÉLIEN, 2016: 12). Nous nous sommes alors efforcé de comprendre ce que révèle cette contradiction entre, d'une part, la définition formelle d'une structure de décentralisation horizontale du pouvoir et les idéaux d'autonomie, de participation et d'égalité revendiqués et, d'autre part, la centralisation du pouvoir par un noyau de trois membres de la Coordination centrale de l'organisation.

Les résultats de ce mémoire de recherche ont indiqué, entre autres, que la légitimité du noyau centralisateur du pouvoir tenait au fait que les membres de ce noyau arrivaient à se faire accepter comme héritiers de la confiance de la fondatrice de l'organisation qui fut une religieuse de la mouvance de la théologie de la libération. Cette religieuse a été assassinée en avril 2010. Même après son assassinat, elle demeure une figure *maternante* et héroïque autour de laquelle se joue la légitimité des leaders de la FDDPA. La religieuse-fondatrice a accompagné des paysans et paysannes du département de l'Artibonite dans leur lutte contre de grands propriétaires terriens pour l'accès à la terre (Ibid. : 55). Elle demeure le pilier d'un récit mythique sur l'origine et l'évolution de l'organisation (Ibid. : 52). Après avoir accompagné les masses paysannes laborieuses dans leur lutte pour la défense de leurs intérêts stratégiques et après avoir été assassinée, la religieuse – adepte de la théologie de la libération – devient une figure mythique qui constitue un obstacle pour l'autonomie des sujets en lutte. C'est ce constat qui nous a amené à nous interroger sur les influences de la théologie de la libération sur l'évolution sociohistorique du mouvement populaire haïtien entendu ici comme étant l'ensemble des luttes ouvertes porteuses de revendications liées aux intérêts fondamentaux des classes sociales et catégories sociales exploitées et dominées.

Pour étudier les relations entre les expériences de la théologie de la libération et l'évolution historique du mouvement populaire haïtien, nous nous sommes écarté d'une logique binaire souvent mobilisée quand il s'agit d'analyser le rapport entre la théologie de la libération et les luttes populaires en Haïti. D'aucuns pensent que les *Communautés ecclésiales de base* (CEB)¹ ont participé à la reproduction de la puissance de l'église et ont conduit à imposer sa volonté sur les luttes populaires (Louis Auguste JOINT, 1996: 164). Ainsi, des dirigeants d'organisations populaires auraient sous-estimé le travail des CEB, estimant que leurs membres n'étaient pas préparés pour un engagement politique sérieux, qu'ils étaient surprotégés et freinés par des curés qui ne voulaient pas se mêler de la politique (Ibid. : 174). De leur côté, des animateurs et animatrices des CEB ainsi que des évêques pensaient que ces structures pouvaient, par leur force axée sur la foi, renforcer l'utopie des organisations populaires et aider à mieux assumer les éventuels échecs dans la longue lutte pour le changement social. Ce sens de la gratuité devant l'échec, dont les membres des CEB étaient censés disposer, échapperait aux militants non-croyants, selon les adeptes de la théologie de la libération (Ibid. : 170–171). Nous nous sommes distancié de cette logique binaire et simpliste pour poser le problème autrement.

Les expériences de la théologie de la libération à la fin de la décennie 1970, durant la décennie 1980 et au début de la décennie 1990 ont légué des héritages au mouvement populaire haïtien relancé à la fin de la dictature duvaliériste et renforcé après la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986. Ces héritages concernent particulièrement des relations de pouvoir entre des figures d'autorité et les bases du mouvement populaire. Il s'agit d'un pouvoir de dépendance et centralisé sur le mode charismatique, mêlé de sentiments et d'idéaux d'origine religieuse. En tant qu'héritage, ce type de relations de pouvoir n'est pas un poids indépassable. Il est plutôt appelé à faire l'objet d'un processus d'appropriation par les sujets en lutte. Ce processus d'appropriation est l'objet de la présente recherche.

Au-delà d'une approche sociologique classique, nous sommes intéressé aux modalités psychosociales du processus d'appropriation. Nous avons étudié ces modalités particulièrement à travers les discours des membres de l'organisation paysanne nationale *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*

¹. Il s'agit de petits groupes de rencontre régulière où les membres sont invités à réfléchir sur leurs conditions de vie mis à part les échanges réalisés autour de la bible. Ces petits groupes ont constitué le principal espace d'expérimentation de la théologie de la libération.

(Solidarité entre les petits paysans haïtiens) tout en tenant compte des expériences d'autres sujets collectifs du mouvement populaire haïtien post-1986. Par ce choix, nous nous sommes davantage concentré sur le pan rural du mouvement populaire post-1986 que sur celui qui a évolué en milieu urbain. En étudiant les modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire, nous analysons leur incidence politique. Ainsi avons-nous formulé l'hypothèse que les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, en tant que sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien, investissent affectivement des figures ecclésiales identifiées comme des modèles à suivre et vécues comme héroïques pour avoir été des martyrs pendant leurs expériences concrètes dans les luttes populaires. Ensuite, nous avons posé que cette identification à des figures du martyr, incarnées d'ailleurs par des individus qui n'ont pas fait l'expérience de l'exercice direct du pouvoir d'État, produit un rapport fantasmatique consolateur aux efforts manqués de la prise du pouvoir d'État et conséquemment un rapport de déni à l'exercice concret du pouvoir d'État.

Comme l'indique la formulation de notre hypothèse, nous avons abordé deux niveaux de pouvoir : 1- des relations de pouvoir à dominante charismatique tissées entre des figures de la théologie de la libération et les bases du mouvement populaire post-1986, 2- le rapport du mouvement populaire au pouvoir d'État. En analysant le premier, nous avons été amené à étudier le second. Le premier niveau de pouvoir est abordé en tant qu'héritage légué par les expériences de la théologie de la libération au mouvement populaire post-1986. L'appropriation de ce type de pouvoir par les sujets en lutte est étudiée comme source d'acquisition d'une identité politique exprimée au travers d'un rapport donné au pouvoir d'État.

Pourquoi faisons-nous référence aux indices temporels « 1986 » et « post-1986 » pour nommer l'atmosphère de lutte et les sujets impliqués ? Nous utilisons le marqueur temporel « post-1986 » pour désigner une nouvelle dynamique des luttes populaires en Haïti. Même quand le mouvement populaire haïtien a été relancé juste avant la chute de la dictature duvaliériste, c'est avec le départ du dictateur Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986 que la relance du mouvement populaire fut consolidée. Symboliquement, l'année 1986 signe un nouveau tournant pour le mouvement populaire haïtien. C'est pourquoi nous désignons sous le nom de « mouvement populaire post-1986 » la dynamique de luttes populaires que nous étudions dans cette recherche.

Le mouvement populaire haïtien post-1986 est alimenté par deux générations de sujets de lutte : la génération 1986 et la génération post-1986. La notion de génération ne doit pas être entendue dans le sens de l'âge chronologique, mais fait appel d'abord à des événements majeurs porteurs d'expériences et de sens spécifiques. Il s'agit de deux générations militantes délimitées par la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier. La génération 1986 se réfère à des militantes et militants qui se sont battus dans la clandestinité sous la dictature des Duvalier et ont contribué à l'événement majeur du 7 février 1986. Quant à la génération post-1986, elle renvoie à un militantisme caractérisé principalement par des luttes sociales ouvertes, avec certainement des moments de repli liés au retour des duvaliéristes aux interstices du pouvoir d'État.

La présente recherche est divisée en trois parties. La première qui est subdivisée en trois chapitres, présente la problématique et le contexte sociohistorique de l'étude. Elle analyse à la fois les caractéristiques générales de la théologie de la libération et la particularité de son apport à l'évolution sociohistorique du mouvement populaire haïtien post -1986.

La deuxième partie est subdivisée en trois chapitres. Elle porte sur les orientations théoriques et méthodologiques de la recherche. Dans cette partie, les repères théoriques et méthodologiques mobilisés tout au long de la recherche sont replacés et étudiés dans leur agencement et leur cohérence épistémologique.

La troisième et dernière partie est composée de quatre chapitres. Elle est consacrée à l'étude des modalités psychosociales par lesquelles les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en termes de relations de pouvoir. Ce processus d'appropriation est étudié dans son mouvement contradictoire, et des possibilités de rupture avec l'orientation dominante du processus sont alors abordées.

**PREMIÈRE PARTIE – PROBLÉMATIQUE ET
CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE DE LA RECHERCHE**

La théologie de la libération, en tant que courant de pensée ancré dans des pratiques de luttes et une nouvelle façon de vivre « Dieu », a émergé comme une réponse à des injustices sociales d'une région particulière : l'Amérique latine. Certes, cette théologie a des caractéristiques qui concernent toute la région. Mais, son expérimentation concrète diffère suivant les particularités sociohistoriques des pays. Ce qui fait que ses apports aux luttes populaires varient d'une société à une autre. Si certains prêtres actifs dans la théologie de la libération se sont limités à un travail de conscientisation, d'autres se sont engagés jusqu'à participer à la guérilla. Après le triomphe sandiniste en juillet 1979 au Nicaragua, des chrétiens ont pris place dans le gouvernement révolutionnaire (Michael LÖWY, 1988). Dans le cas d'Haïti, le prêtre Jean-Bertrand Aristide, l'une des figures de la théologie de la libération dans le pays, a pu accéder à la présidence à la suite des élections du 16 décembre 1990 avec un large support des forces populaires. Il est donc clair que l'articulation entre les expériences de cette théologie et les luttes populaires menées dans les différents pays de la région latino-américaine et caribéenne est chaque fois particulière. C'est dans la particularité de cette articulation en Haïti que se situe l'objet de la présente recherche : l'appropriation signifiante par le mouvement populaire haïtien post-1986 des héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en termes de relations de pouvoir.

Cette première partie de la recherche, qui est subdivisée en trois chapitres, tente d'élucider l'articulation de la théologie de la libération au mouvement populaire en Haïti en la situant dans son contexte sociohistorique. Pour ce faire, l'histoire des luttes populaires est étudiée avec une attention particulière accordée aux conditions sociohistorique qui ont accompagné l'apport significatif de cette théologie au mouvement populaire. Le caractère novateur de ladite théologie est analysé en lien au rapport que l'église catholique a antérieurement entretenu avec les luttes populaires dans la société haïtienne. Par ailleurs, le vécu des sujets en lutte est exploré à travers des prises de position surtout à partir du retour d'exil d'Aristide en 1994 pour déceler l'*identité politique* acquise par le mouvement populaire haïtien post-1986 dans ses rapports aux expériences de la théologie de la libération. Tout cela conduit à rendre compte de la concrétude de la problématique étudiée.

CHAPITRE I – POUVOIR CHARISMATIQUE ET DÉPENDANCE : IDENTIFICATION DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN À L’HÉRITAGE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Ce premier chapitre est consacré à la définition de l’objet de la recherche. Il s’agit d’un objet historicisé et problématisé. Cet exercice qui se réalise par un double mouvement de narration et d’analyse s’étend sur deux sections. La première présente les racines et les efforts d’un long processus de structuration du mouvement populaire avant les expériences de la théologie de la libération en Haïti. La seconde section traite de l’articulation entre cette évolution historique du mouvement populaire haïtien et l’apport spécifique de la théologie de la libération ; laquelle articulation contribue à léguer des héritages en matière de relation de pouvoir pour la continuité dudit mouvement. C’est cette section qui précise les balises spatio-temporelles de l’objet de la recherche.

1.1- Des luttes portées par les classes populaires sous un leadership centralisé et sans empreinte ecclésiale

Le mouvement populaire, en tant que luttes ouvertes porteuses de revendications stratégiques de classes sociales et catégories sociales opprimées et exploitées², a émergé en Haïti en février 1807 avec la grande rébellion paysanne menée dans la région de la Grand-Anse sous la direction de Jean-Baptiste Perrier dit Goman contre l’ordre social inégalitaire établi (HECTOR, 2006: 118), donc trois ans après la proclamation de l’indépendance³ de la nouvelle société. Ce mouvement

². La notion de populaire ne signifie pas ici des masses marginales par rapport à la classe ouvrière qui demeure, de par ses conditions objectives, le sujet historique le plus apte à diriger la transformation de la société. Elle est plutôt appréhendée, comme l’explique Laura Faxas, dans une vision élargie et désigne l’ensemble des classes et catégories sociales subalternes au sens de Gramsci (FAXAS, 2005: 275–277). C’est pourquoi, le mouvement populaire est appréhendé dans ce travail comme l’ensemble des luttes ouvertes porteuses de revendications stratégiques des classes et catégories sociales exploitées et opprimées. Même quand ces revendications ont des spécificités liées aux conditions de vie particulières des catégories sociales et classes sociales concernées (classe ouvrière, les masses paysannes laborieuses, les masses marginales urbaines, le mouvement des femmes...), les revendications anticapitalistes et anti-impérialistes partagées en commun nous autorisent à parler du mouvement populaire au lieu des mouvements populaires. Le mouvement populaire implique l’apport de divers sujets collectifs : organisations populaires urbaines et rurales, syndicats, organisations de femmes, institutions d’éducation populaire, organisations politiques révolutionnaires.

³. L’indépendance fut proclamée le 1er janvier 1804.

s'enracine dans les expériences du *marronnage*⁴ réalisées dans la société coloniale esclavagiste de Saint-Domingue. Toutefois, ce n'était pas encore Haïti.

Précisons que l'esclavage dont il est question ici est le type qualifié de *parasitique* par Maurice LENGELLÉ, c'est-à-dire un mode de production où des propriétaires vivent aux dépens de leurs captifs (LENGELLÉ, 1962: 6). Cette forme d'esclavage, qui s'oppose à un autre type dit *symbiotique* développé en Grèce et à Rome antiques et qui permettait à des prisonniers de guerre d'échapper à la mort (Ibid.), concerne la traite négrière où des captifs africains sont vendus comme une main d'œuvre qui a été utilisée pour alimenter l'essor du capitalisme en Europe occidentale (Ibid. : 28–29). En évoquant la différence entre ces deux types d'esclavage, nous n'avons aucunement l'intention de nous faire complice de la justification du type *symbiotique* qui serait un progrès de l'humanité pour avoir permis à des prisonniers de guerre d'échapper à la mort. D'ailleurs, nous partageons la réserve de Christian DELACAMPAGNE faisant remarquer un inconvénient historique majeur de la justification de l'esclavage dit *symbiotique* en rappelant qu'au moment où l'esclavage prenait son essor en Grèce (VI^e et V^e siècles), aucune cité grecque n'était en guerre avec les peuples de l'Est (Asie mineure, Syrie) et du Nord-Ouest (Scythie, Thrace) d'où provenaient la majorité des esclaves d'origine « barbare » (DELACAMPAGNE, 2002: 60).

Cette différence est plutôt évoquée pour apporter deux éclairages qui sont des préalables aux deux prochains chapitres. Le premier consiste à préciser que si l'église, notamment l'église catholique, se prononçait en faveur de l'esclavage *symbiotique* qui serait utile par son caractère « salvateur » (LENGELLÉ, 1962: 15), le rapport fondamentalement conservateur de cette église au système esclavagiste établi à Saint-Domingue (rapport étudié au deuxième chapitre) concerne l'esclavage *parasitique* lié à la servitude que la doctrine chrétienne est censée condamner. Ainsi peut être établie la primauté d'enjeux économiques (l'expansion de l'industrie et du commerce de l'Europe occidentale) sur les enjeux doctrinaux (idéologiques) dans la collaboration de l'église au système colonialiste et esclavagiste européen en Amérique. Le deuxième éclairage permet de saisir l'origine du caractère anti-néocolonial et anti-impérialiste des revendications du mouvement

⁴. Il s'agit d'une série de fuites, sauvetages et vigilance individuels de la part des esclaves révoltés contre le système colonial esclavagiste qui se sont transformés par la suite en révoltes collectives (Roger GAILLARD, 2003: 43). Par ces luttes basées sur le refus de toute bataille rangée au profit d'attaques surprises, les révoltés se cachent dans les montagnes durant la journée pour revenir attaquer les colons la nuit (Ibid. : 43–44). Cette forme de « guérilla » a contribué à l'aboutissement de la guerre de l'indépendance.

populaire haïtien pendant toute son évolution jusqu'au contexte qui nous intéresse plus particulièrement (à partir des années 1980) et ainsi mieux appréhender la désignation des forces impérialistes comme l'un des principaux ennemis du mouvement populaire haïtien (ce qui est étudié en profondeur au troisième chapitre).

Revenons à l'émergence du mouvement populaire haïtien. Pour bien comprendre cette émergence, il faut saisir les contradictions qui se jouaient à la fois à Saint-Domingue et dans l'Haïti nouvellement indépendante. Dans la société coloniale et esclavagiste de Saint-Domingue, s'opposaient de manière antagonique les intérêts des esclaves cultivateurs à ceux des grands planteurs qui eux-mêmes étaient propriétaires de terres et d'esclaves. Autour de cette contradiction principale, se mouvaient un ensemble de contradictions secondaires. Parmi ces dernières, on peut retenir celles qui se jouaient entre plusieurs fractions de la classe des esclaves. Il s'agit surtout de contradictions entre, **d'une part**, les esclaves des champs et, **d'autre part**, les esclaves à talents, les esclaves domestiques, les esclaves des villes. La deuxième catégorie a vécu dans des conditions moins difficiles que la première et disposait, de par sa position, d'informations importantes sur le fonctionnement du système colonial esclavagiste. Ce qui fait que le noyau qui allait se porter avant-garde des luttes des esclaves révoltés contre le système d'alors était constitué essentiellement d'esclaves à talents, d'esclaves domestiques et d'esclaves des villes (TROUILLOT, 1977: 99). Après l'assassinat de l'empereur Jean-Jacques Dessalines le 17 octobre 1806, l'indépendance acquise au prix de luttes sanglantes allait être détournée. Une grande partie des anciens esclaves qui dirigeaient la lutte pour l'indépendance et les affranchis (fils de colons pour la plupart) allaient accaparer la majorité des terres cultivables (Ibid.). Il ne restait à la grande majorité d'anciens esclaves des champs, devenus paysans/paysannes par la suite, que les mornes, les terres les moins fertiles. Face à leur insatisfaction, les cultivateurs et cultivatrices allaient engager des luttes revendicatives ouvertes et d'abord dans le grand Sud, notamment dans la Grand-Anse.

Au début de 1814, le mouvement de contestation et de résistance de la Grand-Anse a amené le président Alexandre Pétion à recommander à ses subalternes de ménager les conditions de vie des cultivateurs et cultivatrices en lutte pour éviter que la contradiction entre les masses paysannes laborieuses et les grands propriétaires terriens ne soit aiguisée (HECTOR, 2006: 122). Cette contradiction se jouait autour de deux projets opposés : 1) la plantation de denrées d'exportation alimentée par les grands propriétaires terriens et la bourgeoisie commerçante, 2) la production de

vivres portée par les masses paysannes laborieuses pour répondre d'abord aux besoins locaux. La confrontation entre ces deux projets depuis le système esclavagiste et colonial à Saint-Domingue et qui traverse toute l'histoire d'Haïti doit être prise en compte pour mieux saisir le sens de la désignation des ennemis de classes par le mouvement populaire haïtien surtout dans ses composantes d'origine paysanne. Le mouvement armé de la Grand-Anse allait être finalement réprimé par les forces militaires gouvernementales sous la présidence de Jean Pierre Boyer, successeur de Pétion, en février 1820 (Ibid.)

Vingt-quatre ans plus tard, une autre insurrection paysanne populaire a émergé, et encore dans le Sud. Il s'agit de la grande mobilisation paysanne connue sous le nom des *Piquets*⁵. Cette mobilisation, qui jusqu'à 1846 s'est organisée sous la direction de Jean-Jacques Acaau, s'est proposée de changer les rapports de forces politiques et sociales en faveur des masses paysannes laborieuses (Ibid. : 125). Cet objectif global s'est poursuivi à travers la formulation des revendications qui suivent : l'exigence du maintien de la validité de la nouvelle constitution de 1843, l'établissement d'un équilibre entre noirs et mulâtres dans le contrôle de l'appareil d'État, le respect des droits des paysans, l'extension de l'instruction publique aux populations des campagnes, la mise en œuvre d'une politique de justice économique dans la fixation des prix des marchandises, l'abolition de la contrainte par corps pour dettes et des huissiers (Ibid.). Après une défaite essuyée lors d'une offensive organisée le 7 mars 1846, Acaau s'est suicidé. Le mouvement continue jusqu'à ce qu'il soit récupéré en mai 1848 par les autorités gouvernementales sous la présidence de Faustin Soulouque (Ibid. : 127).

Pendant la première moitié du XIX^e siècle, le Sud a été le bastion du mouvement populaire haïtien. Selon Michel HECTOR, cela s'explique par le fait que le Sud représentait au lendemain de l'indépendance une réserve foncière importante par rapport aux régions du Nord et de l'Ouest. Les antagonismes pour l'accès à la terre y étaient alors très virulents. De plus, la discipline de la grande plantation dans le Sud n'a jamais été aussi rigoureuse qu'elle l'était dans le Nord (Ibid. : 114–115).

⁵. Ce nom attribué aux révoltés du Sud est dû au fait qu'ils étaient majoritairement armés de piques en bois dur. À ce propos, Thomas MADIOU cité par Michel HECTOR (HECTOR, 2006: 155) fait état de cinq cents et quelques piques en bois dur et trois cents et quelques fusils mobilisés par les mille trois cents paysans environ engagés dans l'affrontement contre les troupes gouvernementales le 16 juin 1843 dans la plaine avoisinante de la ville des Cayes. Roger GAILLARD explique clairement que c'est en souvenir aux paysans armés de piques qui s'étaient soulevés sous les gouvernements précédents que l'appellation des *Piquets* a été adoptée (GAILLARD, 2003: 46).

Ce qui fait que la tendance à lutter pour l'accès à une parcelle était plus répandue chez les masses paysannes laborieuses du grand Sud. Les luttes populaires allaient continuer pendant le XIX^e siècle.

Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, une insurrection populaire a conduit au renversement du président Fabre Nicolas Geffrard et à la présidence de Sylvain Salnave. Cette insurrection peut être expliquée par deux facteurs (dont l'un est externe à la formation sociale haïtienne) qui, eux-mêmes, ont influencé la contradiction opposant les masses paysannes laborieuses aux grands propriétaires terriens et à la bourgeoisie import-export. Il s'agit, d'une part, de l'effondrement du prix du coton et d'autres denrées haïtiennes sur le marché international, particulièrement sur le marché états-unien avec la fin de la guerre civile aux États-Unis et, d'autre part, le prélèvement d'une nouvelle taxe sur le coton (Benoit JOACHIM, 1979: 211). C'est par l'extension du sous-paiement du travail des masses paysannes laborieuses que l'oligarchie haïtienne a compensé la baisse du prix des denrées sur le marché international.

Comme c'était le cas pour les luttes des *Piquets*, l'insurrection populaire favorable à Salnave impliquait également les couches marginales urbaines (Ibid. : 213). Néanmoins, cela n'empêche pas que, comme l'expliquent Michel HECTOR et Jean CASIMIR, les luttes sociales engagées en Haïti tout au long du XIX^e siècle étaient avant tout paysannes (HECTOR et CASIMIR, 2004: 43). Et cela allait continuer pendant le XX^e siècle.

Au début du XX^e siècle, les luttes organisées par les *Cacos*⁶ pour contester l'occupation militaire états-unienne d'Haïti étaient avant tout paysannes. Notons que le caractère populaire de ces luttes, au sens d'un parti pris pour les classes exploitées et dominées, était relégué au second plan au profit de revendications nationalistes et anti-impérialistes. D'ailleurs, les revendications liées aux intérêts stratégiques des masses paysannes laborieuses, comme la réforme agraire, n'ont pas été clairement posées face aux ambitions politiques du leader Charlemagne Péralte (Suzy CASTOR,

⁶. Nom revendiqué par les rebelles ayant organisé la résistance paysanne armée qui s'opposait à l'occupation. Cette appellation, qui – des points de vue sociologique et linguistique – serait d'origine coloniale espagnole et signifierait *brigands*, *bandits* (GAILLARD, 2003: 44), désignait pendant la seconde moitié du XIX^e siècle une force politique et militaire constituée majoritairement de paysans sans terre travaillant sous forme de « servage » pour de grands propriétaires terriens et sans autonomie en terme d'organisation et d'idéologie. Cette force était souvent mobilisée par des notables de province pour marcher vers Port-au-Prince et accéder à la présidence (Ibid. : 41–42). Sous l'occupation militaire états-unienne, la guerre des *Cacos* a pris une orientation différente.

1988: 157–158). Cependant, cette résistance paysanne armée, qui s’opposait à l’occupation dès le débarquement des marines états-uniennes en 1915 jusqu’à la fin de 1920 et impliquait surtout les masses paysannes laborieuses victimes d’expropriations liées aux concessions de grands domaines faites par l’État aux compagnies agro-industrielles états-uniennes, demeure sans doute un moment important de l’évolution historique du mouvement populaire haïtien.

Pour faciliter le projet de son expansion économique lié à l’occupation militaire d’Haïti, le gouvernement états-unien a imposé le 12 juin 1918 une nouvelle constitution au peuple haïtien. Cette constitution qualifiée de façon démagogique de « plébiscitaire » a annulé une disposition jalousement respectée par toutes les constitutions haïtiennes antérieures depuis Dessalines qui interdisait le droit de propriété immobilière aux étrangers. L’article 5 de la constitution de 1918 dispose : « Le droit de propriété immobilière est donné aux étrangers en fonction de leur nécessité de résidence, d’entreprises agricoles, commerciales, industrielles ou d’enseignement » (CASTOR, 1988: 66). Cette nouvelle disposition constitutionnelle s’inscrit dans un processus de facilitation de la pénétration de capitaux étrangers en Haïti.

La pénétration du capital états-unien dans l’agriculture haïtienne sous l’occupation militaire états-unienne a conduit à l’endettement de la petite paysannerie productrice qui, privée de son lopin de terre à la suite de grandes concessions aux compagnies agro-industrielles états-uniennes et donc une vague de dépossessions, connaissait une situation plus critique qu’avant l’occupation (Ibid. 1988: 97). Cette situation a engendré un exode rural massif et une grande émigration des paysans et paysannes notamment vers la République Dominicaine et Cuba (Ibid. : 97–99). Cette « émigration massive était devenue une soupape de sureté pour les crises agraires suscitées par les dépossessions » (Ibid. : 100). Par ailleurs, l’occupation a détruit l’autonomie des principales villes de provinces qui était articulée autour des ports (HECTOR et CASIMIR, 2004: 42), elle a entraîné la concentration des services dans une farce de modernisation et a organisé la centralisation du pouvoir dans la capitale pour les besoins de contrôle de toute l’administration publique. En outre, le contrôle des finances publiques entamé avant l’occupation et renforcé dès le début de l’intervention militaire (CASTOR, 1988: 66) a favorisé le monopole états-unien au détriment de l’économie haïtienne (Ibid. : 124).

La tradition de lutte armée du mouvement populaire haïtien, acquise depuis la guerre de l’indépendance et conservée jusque-là, a été démantelée en 1920 par l’occupation militaire états-

unienne (Kethly MILLET, 1978: 106). Ce démantèlement allait marquer l'évolution dudit mouvement qui, désormais, est beaucoup plus pacifique qu'armé dans ses différents moments. C'est le cas de la résistance à l'occupation après 1920 qui continuait jusqu'en 1929 sous une forme pacifique.

Après la résistance armée à l'occupation militaire états-unienne, il a fallu attendre 1946 pour assister à une nouvelle expression ouverte du mouvement populaire haïtien. Il s'agit des luttes menées entre janvier et août 1946 et qui, avec l'appui remarquable de jeunes révolutionnaires socialistes, ont conduit au renversement du président Elie Lescot et qui ont favorisé l'élection de Dumarsais Estimé à la magistrature suprême de l'État (HECTOR, 1989: 43). Si jusque-là les sujets du mouvement populaire haïtien étaient avant tout les masses paysannes laborieuses, ce nouveau tournant était fondamentalement alimenté par des syndicats de travailleurs et travailleuses d'industrie. Cela s'explique, entre autres, par le fait que l'occupation militaire états-unienne a été une période de pénétration de capitaux étrangers, notamment états-uniens, dans l'économie haïtienne et par voie de conséquence a occasionné l'émergence d'une classe ouvrière en Haïti. A partir de 1860, il y a eu une première vague de pénétration de capitaux étrangers dans le pays, mais pas de manière aussi significative que durant la période de l'occupation (Ibid. : 171–174).

Les intenses luttes syndicales de 1946 ont permis des acquis sociaux en faveur de la classe ouvrière tant au niveau de la législation sociale qu'en matière de production directe de biens et de services publics. Ces acquis étaient riches à la fois par leur quantité et par leur diversité (Kepler AURÉLIEN, 2014). Cependant, dès janvier 1948, on assistait déjà à la répression du mouvement syndical et communiste haïtien par l'administration d'Estimé (HECTOR, 1989: 187).

La dictature des Duvalier⁷, instaurée à partir de 1957, allait renforcer la répression du mouvement syndical et du mouvement populaire de manière générale. Certainement, entre 1958 et 1963, on assistait à une deuxième poussée du mouvement syndical démocratique appuyé par un mouvement étudiant et lié à des partis politiques d'orientation marxiste qui eux-mêmes luttaient surtout dans la clandestinité face aux exigences du contexte dictatorial (Ibid. : 97–98). La préparation de la présidence à vie de François Duvalier et les positions anti-impérialistes du mouvement syndical

⁷. Victorieux des élections présidentielles contestées de septembre 1957, François Duvalier a dirigé Haïti en instaurant un régime dictatorial jusqu'à sa mort en 1971. Son fils Jean-Claude Duvalier lui a succédé en cette même année en poursuivant la dictature jusqu'à ce qu'il soit déchu de ses fonctions le 7 février 1986 sous la pression de luttes sociales.

allaient porter le gouvernement à réprimer ledit mouvement jusqu'à en finir en décembre 1963 (Ibid. : 121). De 1964 jusqu'à la décennie 1980, la dictature duvaliériste a été caractérisée par l'absence de luttes revendicatives ouvertes. D'ailleurs, le régime des Duvalier a interdit toute réunion dont le contrôle semblait lui échapper.

Cette histoire sommaire du mouvement populaire haïtien indique clairement le caractère de classe de celui-ci, incluant bien sûr la participation de diverses classes subalternes : les couches marginales urbaines, la classe ouvrière, les masses paysannes laborieuses, avec une dominance de ces dernières. Par ailleurs, elle permet de retracer une centralisation du pouvoir par des leaders (Goman, Accaau, Salnave, Péralte) dont la fuite, la mort ou la capture conduisent à la fin des mobilisations. Ces leaders restent des figures héroïques dans l'imaginaire social des luttes populaires en Haïti. Cet imaginaire s'exprime notamment à travers des chansons populaires où ces noms sont évoqués comme des symboles de conviction et de sacrifice pour la défense des intérêts stratégiques des classes populaires⁸. Le pouvoir centralisé et de dépendance qu'ont exercé ces figures héroïques respectées constitue un héritage pour les nouvelles générations du mouvement populaire haïtien ; un héritage qui n'est pas indépassable certainement. Jusque-là, le mouvement populaire haïtien n'est lié à aucune confession religieuse, même quand des syndicats chrétiens ont eu un apport non-négligeable aux luttes ouvrières (HECTOR, 1989) et que des ordres religieux ont soutenu de façon isolée les luttes de libération des esclaves de Saint-Domingue (Laënnec HURBON, 1991). L'église ne s'est pas révélé jusque-là une force sociale importante dans l'évolution historique du mouvement populaire haïtien.

⁸. Un groupe socioculturel dénommé *Awozam* et lié à la structure de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* dans le département du Nord-Ouest fait référence systématiquement à des noms de militants et militantes assassinés/es lors des luttes populaires à partir des années 1980 sur un album musical intitulé « Yon jou ki ra » (Un jour rare) sorti en 2004 à l'occasion de la commémoration de l'indépendance haïtienne. Dans deux morceaux sur cet album titrés respectivement « Sou lendepandans nou » (Sur notre indépendance) et « Sa se remò » (Ça, c'est du remords), les noms des martyrs des luttes populaires à partir de la décennie 1980 sont directement associés à ceux des héros et héroïnes de l'Indépendance et des luttes populaires contre l'occupation militaires états-uniennes.

1.2- Luites populaires et théologie de la libération en Haïti : dynamisme, figures sacralisées, pouvoir centralisé et dépendance

À partir de la décennie 1980, des revendications et protestations ont pu s'exprimer sous le régime dictatorial de Jean-Claude Duvalier, quoique de manière isolée. Cela est dû, entre autres, au vent de liberté qu'exige – dès la fin de la décennie 1970 – la pénétration d'un capitalisme international pourtant agressif (Max DOMINIQUE, 1996: 64). Dans un tel contexte, à partir des idées de *Medellín* et de *Puebla*⁹, les *Communautés Ecclésiiales de Base (CEB)*¹⁰ ont été expérimentées en Haïti, d'abord conjointement dans les départements du Nord, du Centre et de l'Artibonite (DOMINIQUE, 1996: 65). Si une première trace des *CEB*, appelées *Ti Kominote Legliz (TKL)* dans le créole haïtien, remonte à 1968 en Haïti, elles se sont développées surtout à partir de 1979 (Smith CHRISTIAN cité par CORTEN, 2000: 65). Par les expériences desdites communautés, des prêtres et quelques rares religieuses catholiques ont pu contourner l'interdiction de réunion imposée par le régime dictatorial des Duvalier pour engager un travail de conscientisation sous couvert de l'évangélisation. A ce propos, DOMINIQUE rappelle qu'à partir d'un travail d'animation de l'équipe missionnaire de Jean Rabel¹¹, s'organisent des groupements de paysans pauvres pour la défense de leurs intérêts propres. Ces groupements allaient donner lieu plus tard à des organisations paysannes populaires issues de l'église, mais de plus en plus « autonomes ». Il s'agit de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* dans les départements du Nord, du Nord-Ouest, de l'Artibonite, *Mouvman Peyizan Papay* dans le département du Centre et *Solèy Leve* dans le Sud

⁹. *Medellín* et *Puebla* sont respectivement des villes de Colombie et de Mexique où des évêques latino-américains d'inspiration marxiste se sont réunis en assemblée pour définir une nouvelle orientation de l'église prenant parti pour les pauvres. C'est donc l'origine de la théologie de la libération. L'assemblée de *Puebla*, organisée en 1979 réaffirme l'option préférentielle de l'église pour les pauvres définie à l'assemblée de *Medellín* tenue en 1968 (Émile JACQUOT, 2010: 223–224).

¹⁰. Il s'agit de petits groupes de discussion et d'évangélisation. Définies à l'assemblée de *Medellín*, ces communautés constituent des espaces privilégiés de la théologie de la libération émergée en Amérique latine où les membres sont invités à « avoir une oreille collée à la Bible et une autre attentive à la vie de leur peuple » (Ibid. : 224).

¹¹. Une commune du Département du Nord-Ouest d'Haïti.

(DOMINIQUE, 1996: 65). Le Mouvement des paysans de Papaye (MPP) est la plus ancienne de ces organisations. Ses origines remontent à 1973¹², donc bien avant la décennie 1980.

Des documents de l'épiscopat, tels les *Fondements de l'intervention de l'Église dans le domaine social et politique* et surtout la *Charte de l'Église d'Haïti pour la promotion humaine* ont accompagné un mouvement contestataire allant des émeutes de la faim de 1984 jusqu'au départ forcé de Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986, date-charnière pour un nouveau tournant du mouvement populaire haïtien (DOMINIQUE, 1996: 65). Cependant, ce n'est qu'une partie de l'église qui s'est engagée du côté des pauvres. C'est donc l'église populaire liée aux problèmes et aux luttes des opprimés-es. Parallèlement, tout un secteur conservateur de l'église, qui a pris parti pour le duvaliérisme et l'oligarchie haïtienne, s'est opposé à l'église des pauvres (DOMINIQUE, 1996: 66–67).

Notons que cet apport de la théologie de la libération aux luttes populaires ne signifie nullement que les couches opprimées attendaient des mots d'ordre des théologiens pour s'engager dans la défense de leurs intérêts stratégiques. C'est le mouvement de libération mené par les organisations populaires et révolutionnaires qui s'est d'abord manifesté. Ensuite, vient l'accompagnement de la théologie de la libération comme un effort second de réflexion critique sur les conditions de vie des opprimés-es (DOMINIQUE, 1996: 64). Toutefois, personne ne peut ignorer l'apport significatif de cette théologie à l'évolution historique du mouvement populaire haïtien, surtout dans la stratégie de contourner l'interdiction de réunion dans le contexte de la dictature duvaliériste. En effet, un discours critique en référence à la Bible a été mobilisé pour alimenter la conscientisation sur les conditions de vie des couches opprimées et contribuer à la mise en place d'organisations populaires qui jusqu'aujourd'hui continuent de s'engager dans des luttes pour la libération. André CORTEN parle en ce sens des emprunts à des récits du livre d'Exode dans l'ancien testament mobilisés pour justifier « la mission de Dieu » confiée au peuple haïtien pour se libérer de la dictature des Duvalier, entre autres (CORTEN, 2000: 112). Par l'usage des discours bibliques, les prêtres et animateurs les plus proches de la théologie de la libération ont pu définir les adversaires et les étapes de la lutte (Ibid.)

¹². Voir un article rédigé par Sarah Hopsort pour l'association international AGTER à partir d'entretiens réalisés avec des dirigeants du Mouvement Paysan Papaye (HOPSORT, 2017).

L'engagement populaire de cette théologie n'empêche pas qu'elle s'est toujours référé à des valeurs chrétiennes et a utilisé les sphères de l'église, avec tout ce que cela implique en termes de centralisation de pouvoir. Certes, la théologie de la libération s'est proposé de réduire le champ d'intervention de l'autorité religieuse dans l'interprétation des écritures et de la tradition (François HOUTART, 2006) et s'engage dans la construction d'*une église de la base à partir de la base*, cherchant donc à empêcher des cristallisations autoritaires du pouvoir (Leonardo BOFF, 1984: 154). Mais, les expériences concrètes et particulières de cette théologie en Haïti ont été alimentées par des prêtres vécus comme des figures d'autorité sacralisée. Par leur identité d'inspiration biblique, les expériences de la théologie de la libération restent – en dépit des efforts de construction de relations horizontales de pouvoir – favorables à l'instauration de relations de centralisation de pouvoir entre des prêtres qui sont censés connaître mieux que quiconque le message d'un Jésus pour l'émancipation des opprimés-es et des fidèles appelés à suivre leurs bergers même étant des fidèles très avisés sur les mécanismes d'oppression. En effet, même indépendamment de leur volonté, ces prêtres sont souvent présentés et vécus comme dépositaires de connaissances révélées, autrement dit des connaissances dont ne disposent des personnes ordinaires. Certainement, tous les sujets individuels du mouvement populaire d'alors n'étaient pas des croyants-es. Cependant, les *Communautés Ecclésiales de Base (CEB)*, qui jouaient un rôle important dans le processus de conscientisation sur les conditions de vie des opprimés-es, étaient constituées avant tout de chrétiens et chrétiennes. Et même quand ces communautés étaient axées sur l'analyse des mécanismes d'oppression, la foi y restait un horizon et une référence de compréhension, une mystique puissante pour l'action, l'aboutissement de tout agir humain (BOFF, 1985: 18). La Bible qui constitue une référence importante pour la théologie de la libération est porteuse, entre autres, de discours favorables à la construction et à la légitimation de relations de pouvoir verticales et une sorte de suivisme.

Des militants et militantes du mouvement populaire gardaient une certaine distance vis-à-vis de l'ancien prêtre salésien Jean-Bertrand Aristide avant même son élection à la présidence en décembre 1990 à cause de certains comportements opportunistes affichés par celui-ci, affirme – lors d'un entretien – un militant qui était un témoin de cette distance et la partageait. Mais ces militants et militantes avisés/es de l'opportunisme d'Aristide ne pouvaient s'opposer ouvertement à celui-ci et empêcher donc qu'il gagne davantage de l'audience dans le camp populaire parce qu'il a été toléré et supporté par d'autres prêtre dont Jean-Marie Vincent, un Montfortain très respecté

et engagé dans les luttes populaires. Ceci est l'expression vivante de relations de pouvoir centralisées entre des autorités ecclésiales engagées dans les luttes populaires et d'autres militants formant la base du mouvement populaire. De plus, Aristide dont la rhétorique est organisée autour de thèmes tirés de la théologie de la libération, entre autres (Jean Alix René, 2003: 209), a pu – par son charisme – se présenter comme un prophète et un messie et a été reçu comme tel par une grande majorité des membres des classes populaires (Ibid. : 198–208). Cette réception mécanique de la figure d'Aristide est une autre expression de relations de pouvoir centralisées et de dépendance vis-à-vis d'autorités ecclésiales dans les expériences de la théologie de la libération telle que cette dernière s'est particularisée en Haïti dans le contexte des luttes populaires engagées pendant les décennies 1980 et 1990.

Les relations de pouvoir de type centralisé se sont exprimées aussi dans le travail de l'équipe missionnaire de Jean Rabel. Une distance, liée à une différence en termes de conditions de vie, pouvait être constatée entre des animateurs/animateuses engagés/es sur la base de salaire par l'équipe missionnaire et les masses populaires des localités concernées (LOUIS-JUSTE, 1997: 43). Cette distance est une manifestation concrète des relations de pouvoir de type centralisé dans des expériences de luttes populaires influencées par la théologie de la libération en Haïti. D'ailleurs lors d'une entrevue réalisée par Jean Anil LOUIS-JUSTE, un animateur qui ne faisait pas partie de ceux engagés par l'équipe missionnaire, a critiqué un autre animateur qui cherchait la bénédiction des dirigeants de cette équipe en vue de contrôler les groupements (Ibid. : 44).

Les relations de pouvoir centralisées et de dépendance qui se sont tissées entre les figures représentatives de la théologie de la libération et les membres des CEB et de certaines organisations populaires ne s'exprimaient pas sur un mode autoritaire. Au contraire, elles paraissent une variante de ce que Max WEBER appelle la *domination charismatique* qui est l'influence exercée par un chef sur des adeptes qui reconnaissent chez celui-ci un caractère sacré et des valeurs héroïques (WEBER, [1956] 1995). Si l'auteur conçoit la domination charismatique à partir d'un chef, l'expression de cette forme de pouvoir concerne plusieurs figures représentatives d'un même mouvement dans le cas de la théologie de la libération en Haïti. C'est pourquoi nous parlons d'une **variante** de la *domination charismatique*. Étant donné que cette dernière ne s'exprime jamais à l'état pur dans la réalité, il nous paraît plus approprié de parler **d'une variante du pouvoir à dominante charismatique** pour qualifier les relations de pouvoir

tissées entre les figures ecclésiales représentatives de la théologie de la libération et la base du mouvement populaire haïtien au cours des années 1980 et 1990.

Quand nous parlons ici de relations de pouvoir centralisées et de dépendance vis-à-vis des autorités ecclésiales, nous ne contestons pas l'importance de figures représentatives dans le mouvement de masses lié aux expériences de la théologie de la libération en Haïti. Nous reconnaissons la nécessité de la représentation politique, en dépit des enjeux d'aliénation pour les représentés dans le processus de la représentation. Pierre BOURDIEU soutient en ce sens qu'« il faut risquer l'aliénation politique pour échapper à l'aliénation politique (BOURDIEU, 1984: 49). En d'autres termes, pour que les classes et groupes dominés existent en tant que force politique face à l'aliénation favorable aux classes dominantes, la première catégorie doit recourir à des instruments de représentation en dépit des risques de fétichisation qu'impliquent ces instruments. Par ailleurs, la centralisation de pouvoir par une direction à un moment donné ne signifie pas forcément une entrave à l'autonomie des membres de la base dans la défense de leurs intérêts stratégiques. La centralisation et la participation sont dialectiquement liées avec la dominance de l'une ou de l'autre suivant les circonstances. A ce propos, Vladimir LÉNINE parle du centralisme démocratique qui désigne la liberté de critique dans les discussions engagées dans une organisation sans que cette liberté n'obstrue l'unité des membres dans l'action (LÉNINE, 1921). Mais quand, dans un mouvement de masse à visée émancipatrice, le rapport entre une direction ou encore des figures représentatives et la base se révèle un obstacle pour la défense d'une position qui paraît judicieuse pour les membres de cette base, il se pose donc un problème de cohérence. Dans le cas de l'héritage légué par les expériences de la théologie de la libération en Haïti, en matière de relations de pouvoir, il est question non seulement d'une centralisation charismatique de pouvoir, mais également de **dépendance** vis-à-vis des autorités ecclésiales.

Les relations de pouvoir entre le Conseil Exécutif National Permanent et la base de l'organisation paysanne nationale dénommée *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* semblent être une expression concrète de l'héritage des relations de pouvoir centralisées et de dépendance légué par les expériences de la théologie de la libération. Dans la structure de cette organisation qui est l'une de celles créées sous l'influence de ladite théologie pendant la fin de la décennie 1980 en Haïti, la Coordination nationale est l'instance de décision nationale ayant la fréquence de réunion la plus

régulière¹³. Cette coordination est constituée de représentant.e.s des fédérations qui sont elles-mêmes des structures régionales formées de plusieurs communes. La Coordination Nationale est censée exprimer le point de vue de la base de l'organisation. Pourtant, dans la pratique, c'est le Conseil Exécutif National Permanent – disposant du privilège d'être le principal interlocuteur de l'organisation notamment vis-à-vis des Organisations Non-Gouvernementales – qui décide d'un ensemble de directives stratégiques. Certains membres de la Coordination Nationale s'en plaignent assez souvent. Les membres de ce conseil exécutif ne sont pas des autorités ecclésiales comme ce fut le cas pour les leaders de la théologie de la libération. Mais, de même que ces derniers, les membres du Conseil Exécutif National Permanent de *TK* sont, dans leurs expériences concrètes, les figures représentatives les plus en vue de l'organisation et centralisent le pouvoir de décision.

Cette forme de pouvoir centralisé et de dépendance vis-à-vis des figures d'autorité qui est inhérente aux expériences de la théologie de la libération en Haïti et qui demeure un héritage pour toute une partie du mouvement populaire haïtien s'étaye sur d'autres héritages de même nature légués par des luttes populaires menées au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle sous le leadership individualisé de Goman, Acaau, Péralte. Et l'héritage de cette théologie en matière de centralisation du pouvoir est plus légitime que celui légué par les expériences populaires antérieures dans la mesure où il est sacralisé, étant porté par des figures ecclésiales (des prêtres notamment) dans une société dominée par des valeurs du christianisme. Qui plus est, les autorités ecclésiales qui se portaient avant-garde de la théologie de la libération en Haïti étaient, de par leurs réseaux de contacts, pourvues de privilèges (ressources financières, une certaine protection contre la férocité du duvaliérisme) qui consolidaient leur influence.

Alors, parmi les divers héritages – en matière de centralisation de pouvoir – liés à différents moments de l'histoire du mouvement populaire haïtien, nous privilégions – dans notre analyse ici – celui de la théologie de la libération pour sa légitimité sacralisée ; d'autant plus qu'il est plus récent que les héritages précédents pour les générations 1986 et post-1986 du mouvement

¹³. Le Congrès national et l'Assemblée nationale constituent suivant l'ordre d'importance les plus hautes instances nationales de décision. Mais ces deux instances se réunissaient respectivement tous les cinq ans et chaque année jusqu'au dernier congrès tenu en 2019, qui a modifié ces fréquences en quatre ans (pour le congrès) et deux ans (pour l'assemblée). Ce rythme de réunion confère, ne serait-ce que formellement, à la Coordination nationale qui se réunit tous les trois mois, le pouvoir de décision sur les dossiers nécessitant une réponse relativement rapide.

populaire haïtien. Entre cet héritage et les organisations populaires créées sous l'influence des expériences théologiques libératrices des années 1980, s'institue un rapport de sens qui peut être exploré à travers les activités de commémoration de ces expériences, notamment dans des chansons où des figures ecclésiales héroïques sont évoquées comme des repères pour les luttes populaires. C'est en ce sens que Karl MARX soutient : « la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants » (MARX, [1851] 1969: 13). Cela ne veut pas dire que les générations actuelles du mouvement populaire haïtien et celles à venir soient soumises à l'héritage de la théologie de la libération, notamment en termes de relations de pouvoir, comme si cet héritage serait indépassable. En tant que sujets de l'histoire, ces générations s'approprient ledit héritage, avec son importance et ses limites en termes de vision idéologique, d'organisation stratégique et tactique de luttes, de relations de pouvoir, de repères affectifs pour avancer. Impliquant toujours un effort de créativité – aussi limité que puisse être cet effort –, l'appropriation d'un héritage ne saurait être une simple assimilation.

Ici, la notion d'appropriation n'est pas entendue en son sens sociologique classique. Il est plutôt question d'un processus complexe pouvant inclure l'identification, l'idéalisation et en même temps le recul voire le dépassement. Maintenant, il reste à déterminer ce qui est dominant dans ce processus complexe dans le cas du rapport de sens qui s'institue historiquement entre, d'une part, les expériences de la théologie de la libération et, de l'autre, les sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien.

La question de l'héritage légué par les expériences de la théologie de la libération pour le mouvement populaire haïtien est souvent posée en des termes dualistes et simplistes. En effet, si pour des militants et militantes dudit mouvement, les expériences de cette théologie constituent un obstacle, d'autres – liés/es notamment au secteur ecclésial – y voient plutôt un atout pour la construction d'un projet de société visant la transformation des conditions de vie des classes et couches opprimées en Haïti¹⁴. Considérant ces expériences dans leur constitution contradictoire,

¹⁴. Les analyses de Louis Auguste JOINT sur les relations entre les *Communautés Ecclésiales de Base* (CEB) et les organisations populaires en Haïti ainsi que les matériaux empiriques recueillis pour ces analyses laissent entrevoir toute une vision dichotomique de l'apport des expériences ecclésiales au mouvement populaire haïtien, bien que l'auteur ne pose pas la question de manière manichéenne. Certains pensent que les CEB participent à la reproduction de la puissance de l'Église et conduisent à imposer sa volonté (JOINT, 1996: 164). Des dirigeants d'organisations populaires sous-estiment le travail des CEB, estimant que leurs membres ne sont pas préparés pour un engagement politique sérieux, qu'ils sont surprotégés et freinés par des curés qui ne veulent pas se mêler de la politique (Ibid. :

peut-on poser le problème de manière manichéenne en termes d'atout et d'obstacle? Cette manière courante d'envisager les relations entre la théologie de la libération et l'évolution historique du mouvement populaire haïtien, ne s'inspire-t-elle pas d'une conception déterministe mécanique de l'histoire niant la créativité subjective des individus et la constitution contradictoire des expériences théologiques libératrices? Il faut cependant reconnaître qu'entre la **pertinence** et les **limites** des expériences de la théologie de la libération, l'une est forcément dominante dans sa relation dialectique concrète avec l'autre. Ces considérations nous portent à poser le problème autrement en nous questionnant sur l'appropriation que les sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien ont fait de l'héritage historique légué par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir centralisées et de dépendance vis-à-vis des figures d'autorité tout en essayant de comprendre ce que ce processus d'appropriation produit comme pratiques politiques.

Étant donné que le nombre de sujets collectifs de lutte (institutions d'éducation populaire, partis politiques révolutionnaires et surtout organisations populaires) créés dans le contexte des expériences des *Communautés Ecclésiales de Base* en Haïti constitue un univers d'étude très vaste, nous essayons d'étudier ce que les sujets du mouvement populaire haïtien ont fait de ces expériences à travers l'organisation paysanne nationale dénommée *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* qui s'enracine dans les pratiques sociales de la théologie de la libération dans le contexte des luttes populaires de la décennie 1980 et qui est influencée par la vision et les expériences d'autres catégories de sujets collectifs (partis politiques, institutions d'éducation populaire). De là, nous formulons la question de recherche suivante : **Quel est le processus d'appropriation que les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, en tant que sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien, ont fait de l'héritage historique légué par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir centralisées et de dépendance vis-à-vis des figures d'autorité?**

L'histoire du mouvement populaire haïtien – surtout pendant la décennie 1990 – est ponctuée de figures héroïques, pour la plupart martyrs dudit mouvement, identifiées comme des modèles à

174). De leur côté, des animateurs et animatrices des Communautés Ecclésiales de Base (CEB) ainsi que des évêques pensent que les CEB peuvent, par leur force axée sur la foi, renforcer l'utopie des organisations populaires et aider à mieux assumer les échecs dans la longue lutte pour le changement social. Ce sens de la gratuité devant l'échec, dont disposent les membres des CEB, échapperait aux militants non-croyants (Ibid. : 170–171).

suivre. Parmi ces figures, on peut retenir des prêtres catholiques comme Jean-Marie Vincent, Jean Pierre-Louis dont la vaillance, la conviction et l'engagement du côté des opprimés-es sont unanimement reconnus par les sujets du mouvement populaire haïtien. Ces noms sont clamés dans des chansons de commémoration et d'engagement populaires et souvent sur un mode affectif prononcé¹⁵. L'identification à ces figures, qui demeurent des symboles « purs » de conviction, se renforce après l'assassinat des militants ayant incarné lesdites figures donc après qu'ils sont devenus des martyrs. S'agissant de Jean-Bertrand Aristide, la figure ecclésiale qui a pu bénéficier des expériences de la théologie de la libération pour accéder au pouvoir d'État, la différence est notable. En effet, une dés-identification à Aristide peut être constatée dans le mouvement populaire après le retour d'exil de ce prêtre-président qui s'est engagé à appliquer une politique économique néolibérale dans le pays. D'ailleurs, dans le panthéon des luttes populaires, accessible à partir des chansons de commémoration de ces luttes, on ne retient pas le nom d'Aristide comme une figure héroïque. Nous basant sur cette tendance à s'identifier obstinément à des martyrs vécus comme des figures héroïques, nous formulons l'hypothèse suivante: **Les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, en tant que sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien, investissent affectivement des figures ecclésiales identifiées comme des modèles à suivre et vécues comme héroïques pour avoir été des martyrs pendant leurs expériences concrètes dans les luttes populaires. Cette identification à des figures du martyr, incarnées d'ailleurs par des individus qui n'ont pas fait l'expérience de l'exercice direct du pouvoir d'État, produit un rapport fantasmatique consolateur aux efforts manqués de la prise du pouvoir d'État et conséquemment un rapport de déni à l'exercice concret du pouvoir d'État.** La distance prise par le mouvement populaire vis-à-vis du pouvoir d'État surtout après les expériences décevantes de Jean-Bertrand Aristide¹⁶ permet de soutenir l'hypothèse du rapport de

¹⁵. L'album musical « Yon jou ki ra » (Un jour rare) du groupe *Awozam*, évoqué plus haut, en témoigne grandement.

¹⁶. Si la candidature de Jean-Bertrand Aristide en 1990, interprétée comme un acte de court-circuitage des luttes populaires, a déjà produit une fracture tant à l'intérieur des organisations populaires qu'au niveau de l'interaction entre ces dernières et les masses populaires (Chenet JEAN-BAPTISTE, 2011: 200), la victoire de ce candidat aux élections est quand même due en partie au support de ces organisations. C'est le choix d'Aristide d'être restauré au pouvoir sous la protection d'une intervention militaire états-unienne en 1994 qui a renforcé cette fracture (Ibid. : 202). Après la fin du premier mandat présidentiel d'Aristide caractérisé entre autres par l'application de mesures économiques néolibérales, des organisations populaires qui se distancaient déjà de celui-ci sont devenues plus prudentes par rapport aux initiatives liées à la prise du pouvoir d'État, vu l'état d'organisation du mouvement populaire, pour limiter leur champ d'action surtout aux luttes revendicatives. A ce sujet, on peut se référer au bilan du mouvement populaire

déni à l'exercice concret du pouvoir d'État¹⁷. Si un manque de préparation en termes d'organisation et le refus de répéter les expériences d'Aristide peuvent justifier cette distance, la persistance du manque de préparation fait penser à l'autosatisfaction d'un grand nombre de militants et militantes pour avoir été engagés/es avec conviction dans les luttes populaires même quand ces dernières n'ont pas abouti à la prise du pouvoir d'État. D'où l'idée du rapport fantasmatique consolateur aux efforts manqués de la prise du pouvoir d'État.

Pour mieux comprendre l'expression de ce rapport fantasmatique consolateur entretenu entre le mouvement populaire haïtien et ses efforts manqués de prise du pouvoir, il est important de situer et mesurer l'implication dudit mouvement dans les différents scénarii de luttes importants de la période allant du renversement de Jean-Claude Duvalier jusqu'à la restauration de Jean-Bertrand Aristide au pouvoir sous la protection militaire des États-Unis après son premier exil. Les

réalisé par l'*Espas Konsètasyon Òganizasyon Popilè Granmoun* (Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes) sur une période allant de 1987 à 1997. Ce regroupement d'organisations populaires, dans son bilan réalisé lors d'un atelier de réflexion, a mis un accent particulier sur la distance nécessaire des Organisations populaires (OP) vis-à-vis des Organisations politiques révolutionnaires (OPR) et des appareils d'État. L'espace de concertation a insisté sur les différences majeures entre ces deux catégories de sujets collectifs en termes d'objectifs et d'exigences disciplinaires : les OP doivent se limiter dans leur champ de luttes revendicatives de façon que les OPR assument leurs responsabilités politiques consistant à se battre pour la conquête du pouvoir d'État en vue de satisfaire les intérêts fondamentaux des masses populaires. L'espace de concertation, composé de sept (7) organisations populaires dont *TK* notre cas d'étude, a mis en garde toutes ses OP membres contre toutes pratiques visant à intégrer les appareils d'État qui risquent de les déstructurer, reconnaissant ainsi que le secteur populaire n'est pas encore préparé pour ce genre de pratiques. L'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes a expliqué la déstructuration des mouvements étudiant et ouvrier de l'époque par des divisions au sein des OPR opportunistes avec lesquels ces mouvements collaboraient. L'ancien président Aristide a été évoqué en tant qu'un opportuniste ayant œuvré systématiquement contre l'autonomisation des masses populaires (ESPAS KONSÈTASYON ÒGANIZASYON POPILE GRANMOUN, 1997).

¹⁷. Dans le cas de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* (TK), la distance par rapport au pouvoir d'État est complexe. En effet, si le Coordination Nationale et le surtout le Conseil Exécutif National Permanent combattent souvent la candidature isolée des membres de l'organisation aux élections des collectivités territoriales, certains dissidents s'engagent quand même dans cette direction. Par ailleurs, certaines structures de direction régionales – comme celle du Nord-Ouest – appuient souvent la candidature d'un leader politique à la députation ou au sénat sans que l'organisation ne soit impliquée officiellement dans les élections. Donc, l'importance du pouvoir d'État est reconnue, mais parallèlement ce dernier semble être vécu comme un objet sensible dont il faut se distancier.

De plus, même quand *TK* n'est pas une organisation politique au sens d'un parti, certains de ses membres sont également membres de partis politiques et la **participation de cette organisation à la politique active vers la construction d'un pouvoir populaire** est clairement mentionnée dans son plan quinquennal de luttes élaboré lors de son congrès de décembre 2012 (INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE, 2013: 2). C'est ce que Philippe Corcuff et Lilian Mathieu appellent une *porosité* entre mouvements sociaux et partis politiques ; laquelle porosité est due en partie à la *multipositionnalité* de nombre de militants et militantes (CORCUFF et MATHIEU, 2009).

organisations populaires ont activement contribué au départ forcé de Jean-Claude Duvalier et à la victoire électorale du 16 décembre de 1990, donc à l'accession d'Aristide à la présidence. De plus, elles jouaient un rôle important dans la dénonciation du coup d'État militaire du 30 septembre 1991 orchestré contre Aristide par l'impérialisme (notamment l'impérialisme états-unien) et une fraction importante de la bourgeoisie locale ainsi que dans la revendication du retour d'Aristide. Après le choix de celui-ci d'être restauré au pouvoir sous la protection militaire états-unienne, les membres des organisations populaires continuent à honorer leurs engagements dans ce processus historique, en reconnaissant qu'en tant que mouvement ils n'ont pas accédé au pouvoir le 16 décembre 1990 mais plutôt qu'un prêtre a profité de façon opportuniste de tous ces engagements pour accéder à la magistrature suprême de l'État. Ces engagements sont honorés pour la conviction et le sacrifice qu'ils impliquent, mais non pour ce qu'ils produisent en termes de conquêtes. Cette valorisation de la conviction et du sacrifice liés aux expériences ayant amené à la victoire électorale du 16 décembre 1990 s'exprime ouvertement dans la déclaration publique faite le 30 septembre 1997 par l'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes évoqué précédemment. Dans cette déclaration faite à l'occasion des six ans du coup d'État militaire orchestré contre Aristide, les organisations signataires s'identifient aux élections du 16 décembre 1990 en présentant le coup d'État comme un acte de répression contre les luttes populaires et en rappelant la résistance des secteurs conséquents du mouvement populaire face au coup d'État. Dans cette même note, le regroupement des organisations populaires dénonce la complicité des potentats du mouvement politique *Lavalas*¹⁸ dans l'occupation militaire d'Haïti par les États-Unis en 1994 (ESPAS KONSÉTASYON ÒGANIZASYON POPILE GRANMOUN, 1997: 29). Il s'agit donc d'un attachement aux engagements ayant abouti à la victoire électorale en faveur

¹⁸. C'est un terme du créole haïtien qui désigne une grande pluie torrentielle transportant tout ce qu'elle rencontre sur son chemin. Il peut se traduire par le mot français « avalanche ». Dans une chanson des groupements paysans de Jean Rabel intitulée « Nèg sa yo pran ti tè nou yo » (en français : Ces nègres accaparent nos lopins, avec une connotation haïtienne du terme nègre désignant l'être humain en général), les paysans et paysannes s'identifient comme un *lavalas* (une avalanche) dans leur mobilisation pour récupérer leurs terres accaparées par les grands propriétaires terriens. C'est de cette chanson composée au début des années 1980 que vient le mot *Lavalas* utilisé par Jean-Bertrand Aristide pour désigner le vaste mouvement électoral qui a conduit à sa victoire comme président d'Haïti en décembre 1990 (Jean Anil LOUIS-JUSTE, 1997: 50). Ce terme allait être utilisé plus tard pour désigner une organisation politique particulière.

d'Aristide sur la base de la conviction et du sacrifice liés à ces engagements parallèlement à la rupture avec Aristide et au mouvement politique *Lavalas*.

Le rapport fantasmatique consolateur évoqué dans la formulation de notre hypothèse ne doit pas être entendu comme exclusivement contre-productif pour le mouvement populaire. Certes, il est porteur d'incidence contre-productive pour les luttes populaires en ce qu'il implique comme corollaire un rapport de déni au pouvoir d'État dont l'accès est pourtant incontournable pour la réalisation des changements structurels dans le sens des intérêts fondamentaux des classes populaires. Mais il est en même temps, par son caractère contemplatif, une force qui justifie l'engagement populaire, en dépit de la persistance voire l'intensification des conditions d'exploitation et de domination contre lesquelles sont engagées des luttes pour la libération. En d'autres termes, faute de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, la remémoration valorisante des engagements de conviction et de sacrifice surtout au travers des figures du martyr constitue un repère important auquel s'accrochent nombre de militants et militantes pour poursuivre les luttes populaires. Il existe donc une relation dialectique entre l'aspect contre-productif et l'aspect vivifiant du rapport fantasmatique consolateur que des sujets du mouvement populaire haïtien entretiennent, comme nous le présumons, avec les efforts manqués de la prise du pouvoir d'État à partir des luttes populaires menées pendant les décennies 1980 et 1990. Dans cette relation dialectique, l'aspect contre-productif est jusque-là dominant puisqu'aucun effort d'élucidation et de distanciation – suffisamment critique pour dépasser le rapport de déni au pouvoir d'État – n'est encore déployé. Des initiatives d'alliance entre certaines forces populaires pour la prise du pouvoir d'État dans le contexte des élections de 2015¹⁹ traduisent un embryon d'effort d'autocritique vers le dépassement du rapport de déni au pouvoir d'État. Cependant, cet embryon doit être développé par l'investigation approfondie des expériences du passé et du rapport de sens que les sujets (tant individuels et collectifs) du mouvement populaire haïtien entretiennent avec ces dernières.

Il s'agit ici d'investiguer les incidences politiques subjectives des expériences concrètes de luttes populaires et l'influence en retour de ces incidences sur l'orientation desdites luttes. Cet exercice

¹⁹. La mise en place d'une plateforme électorale a été envisagée dans le contexte des élections de 2015 par des partis politiques et des organisations populaires pour la plupart membres du Mouvement Patriotique Démocratique Populaire (MPDP). Notons que ce n'est pas le MPDP en tant que mouvement revendicatif qui allait se transformer en plateforme électorale.

s'inspire d'une approche psychosociale clinique que nous partageons avec Florence Giust-Desprairies qui se propose de mettre en lumière les *incidences subjectives des déterminations sociales* et les *déterminations subjectives des constructions sociales* en considérant les réalités sociales comme des *sollicitations* auxquelles les individus forment, par leur singularité subjective impliquée dans des expériences concrètes, des réponses et de nouvelles demandes (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 96).

La singularité des individus n'empêche pas l'émergence, à partir des engagements communs, de ce que Malek Chebel appelle un *sentiment de co-appartenance* qui sert le plus souvent de ferment affectif pour l'acquisition d'une *identité politique* (CHEBEL, 1986: 79–80). Dans le cas du mouvement populaire haïtien, affronter des ennemis en commun (la bourgeoisie locale, les grands propriétaires terriens, l'impérialisme notamment états-unien, le duvaliérisme, le mouvement politique *Lavalas* à partir de 1994), courir des risques ensemble, mobiliser des repères théoriques marxistes en commun, côtoyer ensemble des leaders-modèles (des prêtres engagés dans les luttes populaires), autant de facteurs structurants qui prédisposent des individus singuliers à acquérir une *identité politique* commune caractérisée entre autres par une identification affective forte à la figure du martyr. Et cette *identité politique*, qui vise l'efficacité de l'action dans un contexte politique donné (Ibid. : 149–150), peut contribuer à définir un type de rapport donné au pouvoir d'État. En effet, l'efficacité doit être entendue dans le sens de la compatibilité de l'action aux exigences du contexte et de l'apport de cette action à la concrétisation d'un objectif donné. Dans le cas du mouvement populaire, la conquête du pouvoir d'État et la transformation des appareils d'État dans le sens des intérêts fondamentaux des masses populaires constituent le principal objectif. Donc, l'*identité politique* invite à faire des choix politiques qui conduisent à se positionner par rapport au pouvoir d'État, entre autres. Nous revenons au troisième chapitre sur cette *identité politique* pour en explorer les principales caractéristiques et le processus de construction de façon plus approfondie.

La notion d'identification, évoquée dans la formulation de notre hypothèse de travail, n'a pas un contenu familialiste qui renverrait obstinément à la petite enfance des membres de *TK* pour faire des identifications à des figures parentales et des conflits pré-œdipiens et œdipiens les principales sources des processus identificatoires actuels (Gérard MENDEL, 1993: 8). Nous nous démarquons de cette tendance incessante de la psychanalyse freudienne à réduire le psychosocial au psycho-

familial et à mystifier donc des éléments socioculturels liés particulièrement à des appartenances de classes et de catégories sociales (Ibid. : 20). Ici, la notion de l'identification n'a pas non plus un contenu libidinal lié à un inconscient pathologique. Nous l'abordons plutôt à partir d'un dialogue entre la sociopsychanalyse et le matérialisme dialectique pour tenter de rendre compte à la fois des processus inconscients et des conditions sociales de leur production dans le processus de l'appropriation de l'héritage légué par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir.

Dans cette recherche, nous nous proposons de :

- Historiciser en profondeur la particularité de la contribution de la théologie de la libération au mouvement populaire haïtien ;
- Étudier les expériences de la théologie de la libération en Haïti dans leur constitution contradictoire ;
- Dégager les sens que les membres des générations 1986 et post-1986 de l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* attribuent aux expériences de la théologie de la libération réalisées dans le contexte des luttes populaires engagées à partir de la décennie 1980 ;
- Analyser les liens de continuité et/ou de rupture – en terme de vision idéologique, d'organisation stratégique et tactique de luttes, de repères affectifs et surtout de relations de pouvoir – entre les choix des membres actuels de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* et ceux adoptés lors des expériences de la théologie de la libération.

Nous comptons étudier l'appropriation de l'héritage de la théologie de la libération par le mouvement populaire haïtien à partir de 1994, année qui symbolise la distance et la rupture dudit mouvement avec Jean-Bertrand Aristide²⁰, leader politique issu – ne serait-ce que de manière opportuniste – des expériences théologiques libératrices. En effet, cet ancien président de la République d'Haïti, victime d'un coup d'État militaire organisé le 30 septembre 1991 en faveur de l'oligarchie haïtienne et des puissances impérialistes, fut ramené d'exil le 15 octobre 1994 sous la protection militaire états-unienne et à condition d'appliquer des mesures de politiques

²⁰. Ancien prêtre salésien impliqué dans les expériences de la théologie de la libération en Haïti. Réputé pour ses discours critiques contre l'oligarchie haïtienne et les puissances impérialistes, sa candidature à la présidence est supportée par les forces populaires et il a largement remporté les élections du 16 décembre 1990. Il est investi de ses fonctions le 7 février 1991 et est victime d'un coup d'État militaire le 30 septembre de la même année.

néolibérales dictées lors de l'*accord de Paris*²¹. Ce moment de distance pour certains et de rupture pour d'autres par rapport à un prêtre lié d'une certaine façon aux expériences de la théologie de la libération a favorisé des interrogations et des discussions autour de ces expériences. C'est à partir d'un tel moment où des sujets du mouvement populaire haïtien essayent de dégager de nouveaux sens à propos de la théologie de la libération que nous comptons étudier l'appropriation de l'héritage historique légué par cette théologie en matière de relations de pouvoir. Et nous nous proposons de limiter cette recherche à 2016, l'année de son début, en vue d'étudier le phénomène qui nous intéresse dans ses manifestations les plus récentes.

²¹. Le 26 août 1994, une délégation de Jean-Bertrand Aristide (en exil à l'époque) négocie et adopte à Paris les termes d'exécution d'un plan néolibéral dont l'application conditionne le retour au pouvoir du président exilé sous la protection de forces militaires états-uniennes. Le 15 octobre de la même année, Aristide est restauré au pouvoir avec l'appui du gouvernement états-unien et exprime, dans son allocution de circonstance, sa gratitude envers Bill Clinton, président des États-Unis d'alors (René, 2003: 249).

CHAPITRE II – LE RAPPORT HISTORIQUE DE L’ÉGLISE CATHOLIQUE AUX LUTTES POPULAIRES EN HAÏTI

Au chapitre précédent, nous soutenons au passage que l’église ne s’est révélée une force sociale importante pour l’évolution historique du mouvement populaire haïtien qu’avec les expériences de la théologie de la libération, en dépit des contributions éparses apportées antérieurement. Pourtant si l’église catholique, au travers de ce courant théologique, a apporté une contribution incontestable aux luttes populaires en Haïti durant les décennies 1980 et 1990, le rapport de l’église, notamment l’église catholique, aux luttes populaires reste encore à explorer. Des thèses s’affrontent, par exemple, sur le rôle conservateur ou progressiste de cette église face aux luttes anti-esclavagistes à Saint-Domingue (Laënnec HURBON, 1991: 48–49). Cela semble traduire que le déroulement des faits est complexe et éloigné de toute lecture tranchée. C’est pourquoi, nous nous tâchons dans le présent chapitre d’investiguer le rapport de l’église catholique aux luttes populaires dans sa nature complexe. Pour ce faire, nous étudions les principaux usages politiques des différences doctrinales du christianisme, toutes justifiées à partir de la Bible. Et nous accordons une vive attention aux conditions socio-historiques et subjectives qui ont rendu possibles ces usages. Et pour éviter de sombrer dans le relativisme, nous essayons de mettre en lumière le bilan du rapport historique de l’église catholique aux luttes populaires en essayant de dégager les aspects dominants au-delà d’un enchevêtrement de contradictions entre les différents usages politiques des doctrines théologiques, des lignes pastorales et des sphères ecclésiales.

L’historicité du rapport de l’église catholique aux luttes populaires en Haïti nous oblige à recourir à une lecture diachronique des faits. Cela nous permet d’ailleurs de tenir compte des apports spécifiques des divers moments étudiés au processus de construction de l’identité du mouvement populaire haïtien à partir de la décennie 1980 en rapport à des phénomènes ecclésiaux. Rappelons que, dans la formulation de notre hypothèse de recherche, le rapport que le mouvement populaire haïtien entretient au pouvoir d’État à partir de 1994 est expliqué par la nature de l’identité acquise dans la lutte par ledit mouvement.

Nous procédons alors à un découpage chronologique avec pour bornes des événements majeurs dont la détermination est influencée, entre autres, par le rapport historique étudié. Ce découpage aboutit à quatre grands moments : 1- la période de la guerre de l’indépendance, 2- la période post-indépendante jusqu’à la signature du Concordat entre le Saint-Siège et l’État haïtien en 1860, 3- la

période de l'église concordataire mais précédant les initiatives de la théologie de la libération vers la fin de la décennie 1970, 4- le moment même des expériences de cette théologie durant les décennies 1980 et 1990.

Certes, comme c'est précisé au début du premier chapitre, le système esclavagiste concernait Saint-Domingue, et non l'organisation sociétale d'Haïti en tant que telle. Mais les luttes populaires menées à l'intérieur de ce système sont à prendre en compte, sachant qu'elles constituent un héritage important pour celles entamées tout de suite après l'indépendance, plus précisément au début de 1807. Et même quand l'analyse des luttes populaires liées au système colonial esclavagiste rend compte des premiers efforts de résistance à ce système, elle se concentre sur la sous-période allant du soulèvement général des esclaves en 1791 à la bataille de Vertières en 1803, la toute dernière dans le cadre de la longue guerre de l'indépendance.

Quant à la période allant de la proclamation de l'indépendance jusqu'à la signature du Concordat de 1860, son analyse sera consacrée surtout à des sous-périodes de luttes ouvertes engagées dans le sens de la défense des intérêts stratégiques des classes populaires. Les moments particuliers examinés dans cette période sont ceux des luttes paysannes menées respectivement sous la direction de Goman et d'Acaau. Cette période nous permet d'étudier le rapport de l'église catholique aux luttes populaires dans un contexte où cette dernière était en quête de structuration hiérarchique et d'autonomie par rapport au pouvoir politique.

L'analyse des positions de l'église concordataire face aux luttes populaires avant les initiatives de la théologie de la libération est consacrée à quatre moments particuliers : celui des luttes populaires favorables à la présidence de Sylvain Salnave, celui de la résistance à l'occupation militaire états-unienne, celui des intenses luttes populaires ouvrières de la période de 1946-1948 et enfin celui des luttes syndicales menées au début de la dictature de François Duvalier avant sa présidence à vie. L'étude de cette troisième période aide à comprendre le positionnement d'une église en situation d'autonomie et de structuration par rapport aux luttes populaires. Cette démarche suppose la prise en compte à la fois de la ou des doctrines théologiques dominantes et des conditions socio-institutionnelles de l'époque pour comprendre le rapport de l'église catholique aux luttes populaires.

Étant donné que les luttes populaires engagées pendant les décennies 1980 et 1990 nous concernent plus particulièrement dans cette recherche, l'analyse du rapport de l'église catholique (dans sa

version théologique libératrice) à ces luttes fera l'objet de la dernière section du présent chapitre. Ce rapport est traité dans la deuxième section du premier chapitre sous l'angle de l'héritage qu'il a légué pour le mouvement populaire. La dernière section du présent chapitre est pour nous l'occasion de revenir sur cet héritage pour analyser en profondeur sa construction par des individus concrets sur le fond structurant que représente le rapport entretenu par l'église catholique aux luttes populaires en Haïti antérieurement aux expériences de la théologie de la libération.

2.1- Les luttes engagées contre le système colonial et esclavagiste à Saint-Domingue : apport singulier de fractions progressistes au sein d'une église fondamentalement conservatrice

Avant même d'analyser les enjeux des pratiques de l'église catholique dans le système colonial esclavagiste français établi à Saint-Domingue, il faut signaler qu'elle jouait un rôle important pour la conquête espagnole d'Hispaniola (ancien nom attribué à l'île d'*Ayiti*²² par les conquérants espagnols). En effet, en plantant une croix dès son débarquement le 5 décembre 1492 à une baie du Nord-Ouest de l'île qu'il baptisa du nom de Saint-Nicolas et en changeant le nom de l'île en Hispaniola, le navigateur Christophe Colomb pose un geste portant un double projet : une mission chrétienne unie à celle de l'expansion de l'Espagne (William SMARTH, 2015: 66). Tzvetan TODOROV voit dans la re-nomination des lieux conquis par *Colon*²³ l'équivalence d'une prise de possession (TODOROV, 1982: 39–40). TODOROV ajoute un troisième motif en énumérant les « trois mobiles à la conquête : le premier humain (la richesse), le second divin, le troisième lié à la jouissance de la nature » (Ibid. : 24). Il est donc clair que dès le début, l'église catholique est au service de la colonisation espagnole d'*Ayiti*. En ce sens, la colonisation d'Hispaniola et l'évangélisation des peuples de cette île participent d'une même entreprise conçue pour l'expansion de la couronne d'Espagne et celle de l'église catholique (SMARTH, 2015: 66).

²². C'est l'orthographe qui correspond au nom donné à l'île par ses premiers habitants et qui signifie « terre des hautes montagnes ». La nouvelle orthographe « Haïti » est adoptée après l'indépendance.

²³. Todorov préfère cette orthographe à celle-ci « Colomb » parce que « Colon [le conquérant] et après lui Las Casas, comme bien d'autres de leurs contemporains, croient donc que les noms, ou tout au moins les noms des personnes exceptionnelles, doivent être à l'image de leur être ; et Colon avait retenu en lui-même deux traits dignes de figurer jusque dans son nom : l'évangélisateur et le colonisateur » (TODOROV, 1982: 38).

Pourtant, déjà à cette époque, le rapport de l'église catholique au projet colonial et esclavagiste n'était pas homogène. Deux lignes pastorales opposées étaient à l'œuvre : l'évangélisation colonisatrice et l'évangélisation subversive ou libératrice. La première était représentée principalement par les Franciscains, avec comme figure dominante Motolinia et la seconde principalement par les Dominicains, ayant pour chef de file Bartholomé de Las Casas (Denis VERDIER, 1991: 35–36). Il s'agit donc d'une opposition liée à des différences doctrinales. Par exemple, Las Casas pensait que si l'on n'arrivait pas à convertir les infidèles, Dieu qui a donné sa vie pour eux saurait les convertir l'année suivante ou dans dix ans. Donc, les religieux ne devaient pas avoir plus de zèle que Dieu au point d'essayer de convertir les peuples indigènes par la force (Ibid. : 39). Nous nous demandons cependant si l'adjectif « libératrice » est approprié pour qualifier la ligne pastorale représentée par les Dominicains, sachant qu'ils faisaient partie intégrante du clergé qui travaillait au service du système esclavagiste. Il s'agit plutôt d'une ligne pastorale qui ne contestait que les « excès » du système.

Cette opposition étant portée par des individus concrets agissant dans des réseaux de relations interpersonnelles et institutionnelles, son aiguisement ou son ralentissement est influencé par des conditions sociohistoriques qui peuvent être liées à la hiérarchie de l'église ou externes à cette dernière. Ainsi l'appui de la couronne d'Espagne et de la haute hiérarchie de l'église (Ibid. : 34–35) a-t-il permis le triomphe de l'évangélisation colonisatrice. Ce qui a conduit à la poursuite du génocide des peuples indigènes (Ibid. : 40).

En ce qui a trait aux luttes menées contre le système esclavagiste français à Saint-Domingue, ce qui nous concerne particulièrement dans cette section, le rapport de l'église catholique, notamment au moment de la guerre de l'indépendance, est beaucoup plus ambigu. En effet, comme le souligne Antoine Adrien, cette page d'histoire est très peu étudiée et mérite donc d'être approfondie (ADRIEN, 1992: 53).

Les différences pastorales qui se jouaient dans le rapport de l'église catholique à la résistance au système colonial esclavagiste espagnol à Hispaniola l'étaient également dans le système colonial esclavagiste français à Saint-Domingue. Mais ce n'était pas à travers les mêmes ordres religieux. En effet, les Dominicains semblaient avoir perdu le charisme des Montesinos et Las Casas dans la solidarité aux opprimés du temps de la colonisation espagnole pour collaborer à la colonisation française au point d'y être une pièce maîtresse (SMARTH, 2015: 120). L'esprit de liberté alimenté

par ces religieux au moment de la colonisation espagnole serait plutôt porté par les Jésuites durant la colonisation française jusqu'à ce que ces derniers soient expulsés de la colonie de Saint-Domingue en 1763, ayant été accusés de supporter les esclaves (Ibid. : 120–121). D'ailleurs, les Jésuites percevaient une incompatibilité entre l'évangélisation et l'esclavage (Ibid. : 132). Leur support aux esclaves révoltés n'était pas lié seulement à une ligne pastorale. Cela était possible parce que, entre autres, cet ordre religieux disposait de plus de marges de manœuvre que d'autres dans son travail d'évangélisation. D'ailleurs, cet ordre ne recevait pas de subsides de l'administration coloniale (Ibid. : 125).

Au-delà des différences pastorales, ce sont des positions idéologiques – dans le sens le plus large du terme – qui se jouaient dans la collaboration de l'église catholique, particulièrement celle des Capucins, aux luttes menées contre le système esclavagiste français surtout au début de la guerre de l'indépendance. Parmi les différents arguments mobilisés par des historiens et théologiens pour tenter d'expliquer la collaboration des Capucins du Nord à l'affranchissement général des esclaves, celui axé sur l'alignement d'une grande partie de cet ordre religieux sur la position de la *Constitution civile du clergé*²⁴ paraît être le plus convaincant selon Adrien. En ce sens, celui-ci rapporte – à partir d'une lettre du Père Constantin adressée au Pape Pie VII – l'engagement collectif des Capucins à l'obéissance et la fidélité à la nation, à la loi et au roi (ADRIEN, 1992: 52). Et un nombre considérable de missionnaires favorables à la Constitution civile du clergé collaboraient à l'insurrection des esclaves. C'est le cas de l'abbé Grégoire qui a apporté son appui en faveur de l'abolition du système esclavagiste en envoyant à Toussaint Louverture douze prêtres attachés à cette constitution pour supporter la politique d'émancipation (HURBON, 1991: 62). Adrien voit dans cet alignement l'indice d'une tendance chez les Capucins du Nord à adopter ce qu'on appelait « l'esprit des philosophes » (ADRIEN, 1992 Loc.cit.).

Si la révolution française a eu des incidences positives sur les luttes des insurgés de Saint-Domingue, c'est surtout à cause de concessions que des esclavagistes ont dû faire dans le

²⁴. Le 12 juillet 1791, l'Assemblée nationale constituante avait voté en France la Constitution civile du clergé (Émile POULAT, 1990: 101). Cette constitution concerne le nouveau statut légal de l'Église gallicane pour tout ce que l'on nommait alors l'*extérieur de la religion*, à l'exception de ce qui relevait de l'autorité spirituelle du pape et des évêques sur le service divin, la discipline ecclésiastique et l'enseignement religieux (Ibid.). Ce qui a conduit à la rupture des relations diplomatiques entre Paris et Rome (Ibid. : 107).

traitement des contradictions qui opposaient les royalistes à l'Assemblée coloniale. En effet, les insurgés noirs du Nord ont pu s'allier aux royalistes contre-révolutionnaires dont une partie du clergé (Carolyn E. FICK, 2017: 230) parce que ces derniers croyaient qu'ils allaient pouvoir utiliser l'insurrection pour déstabiliser la colonie à leur avantage, défaire la faction patriote et restaurer l'ancien régime (Ibid. : 232). Donc l'apport des Capucins (qui se sont alignés avec loyauté sur la position des royalistes) à l'insurrection anti-esclavagiste déclenchée le 22 août 1791 ne doit pas être entendu comme étant liée à une doctrine sur le salut ou tout autre thème théologique, tel qu'il l'a été pour la collaboration des Dominicains à la résistance menée contre la conquête coloniale et esclavagiste espagnole. La collaboration des Capucins du Nord à l'insurrection des esclaves est plutôt une alliance opportuniste et fragile favorable à une cause politique loyalement défendue : la restauration de l'ancien régime. Les insurgés/es noirs/es étaient conscients/es de la fragilité de cette alliance au point qu'ils/elles ne se laissaient diriger ou contrôler en aucun cas par les royalistes considérés d'ailleurs comme des alliés de convenance (Ibid. : 230–231).

Il est quand même évident que des différences doctrinales et l'opposition entre lignes pastorales étaient à l'œuvre dans le travail d'évangélisation à l'intérieur du système colonial esclavagiste français. En effet, si le mythe blanco-biblique de la malédiction de Cham a été mobilisé par des missionnaires pour justifier l'asservissement des captifs noirs comme condition de leur accès au salut (HURBON, 1991: 56), d'autres religieux (de rares cas) essayaient de justifier l'insurrection des esclaves dans leur travail d'évangélisation. C'est le cas du Père Cachetan, curé de Petite Anse qui prêchait, d'après le témoignage d'un colon qui était fait prisonnier, la légitimité et la sainteté de l'insurrection (Ibid. : 62). Mais la collaboration significative de certains missionnaires – notamment les Capucins du Nord – au soulèvement général en 1791 semble traduire beaucoup plus un choix politique stratégique que la résultante d'une doctrine biblique libératrice.

Après que Rome a condamné la révolution française et déclaré schismatique le clergé qui s'est établi à Saint-Domingue avec la complicité de l'Abbé Grégoire, on n'assistait plus à la solidarité d'une quelconque fraction de l'église à l'insurrection anti-esclavagiste qui, pourtant, poursuivait son chemin (Ibid. : 62–63). Les insurgés/es noirs/es ont dû eux-mêmes/elles-mêmes construire leurs propres repères en réinterprétant des éléments du catholicisme à partir de leur propre système religieux pour continuer leur quête de liberté (Ibid. : 62). Jacques Roumain parle en ce sens d'un syncrétisme *catholico-vaudou* qui implique une mosaïque disparate de croyances religieuses

africaines sans orientation dogmatique qui aurait résisté à l'irruption ou à l'imposition d'une nouvelle formule religieuse (ROUMAIN, 2004: 15). Cette symbiose permet la vénération à la fois des loas (du vodou) et des saints (du catholicisme) (Ibid. : 26).

Toute l'analyse historique qui précède donne à observer que la collaboration de l'église catholique à l'insurrection anti-esclavagiste déclenchée à Saint-Domingue en août 1791 est plutôt liée à des conjonctures politiques alimentées, entre autres, par des tensions entre le Saint-Siège et le roi de France d'alors qu'à l'émergence d'une doctrine ecclésiale libératrice. D'ailleurs, il existait à l'époque une vision raciste dominante au sein de l'église qui a joué un rôle fondamental dans la justification de l'esclavage des Noirs.

Le modèle d'église qui était dominant dans toute l'Amérique latine avant l'émergence des États républicains était axé sur un pacte colonial. Il s'agissait d'une relation de réciprocité entre deux hiérarchies : celle du pouvoir civil et celle du pouvoir religieux (BOFF, 1985: 11). Ce modèle s'est perpétué par la suite dans une nouvelle version où l'église s'est rapprochée des classes dominantes qui contrôlent l'État et a organisé ses œuvres au sein ou en fonction de ces classes (Ibid.). C'est surtout à partir de cette conception du pouvoir sacré couplé au pouvoir civil que des missionnaires religieux ont œuvré dans le système esclavagiste français à Saint-Domingue. Les doctrines théologiques dominantes de l'époque étaient favorables surtout à des usages politiques qui confortaient l'ordre colonial.

2.2- Les luttes populaires de l'Haïti indépendante avant la signature du Concordat de 1860 : l'indifférence d'une église en quête d'autonomie et d'organisation hiérarchique

Voulant briser l'isolement de l'Haïti nouvellement indépendante par les puissances colonialistes, l'État haïtien cherchait à établir des relations diplomatiques avec Vatican ; d'autant plus qu'il comptait sur la signature d'un Concordat qui permettrait de répondre à certains besoins de la foi chrétienne manifestés quotidiennement par la population et qui contribuerait en conséquence à la construction de la « paix sociale » (SMARTH, 2015: 171). D'ailleurs, la situation du clergé en Haïti au lendemain de l'indépendance était difficile avec un petit nombre inquiétant de prêtres ayant survécu à la révolution et en l'absence de toute hiérarchie, qui plus est (Ibid. : 163). Dans

cette situation, on pouvait constater des conflits entre prêtres ; entre prêtres et pouvoir civil ; entre prêtres et fidèles (Ibid.).

La documentation de William Smarth (inspirée principalement des archives du Père Alphonse Cabon) sur la situation de l'église au lendemain de l'indépendance d'Haïti ne porte pas sur le rapport direct, quelle que puisse être la nature de ce dernier, entre les autorités ecclésiastiques d'Haïti et les luttes populaires qui ont émergé à l'époque. Cependant, certaines données rapportées par cette documentation nous aident à formuler des interrogations et creuser des pistes de réflexion sur l'usage politique que certains gouvernements tentaient de faire de l'église catholique face aux luttes populaires d'alors.

Contrairement à la constitution de 1801 qui, dans son article 6, reconnaissait la religion catholique apostolique romaine comme la seule religion de l'État louvertureurien, la Constitution impériale de 1805 – dans ses articles 50 et 51 – n'admettait pas de religion dominante, tolérait la liberté des cultes et ne pourvoyait à l'entretien d'aucun culte ni d'aucun ministre (Ibid. : 163). La constitution proclamée le 18 décembre 1806, soit deux mois environ après l'assassinat de l'empereur Jacques 1^{er} (Jean-Jacques Dessalines), proclamait dans son article 35 « la religion catholique apostolique romaine étant celle de tous les Haïtiens, est la religion d'État ». Même si l'article 37 dispose : « si par la suite, il s'introduit d'autres religions, nul ne pourra être empêché, en se conformant aux lois, d'exercer le culte religieux qu'il aura choisi » (Ibid. : 162), il est clair que cette constitution qui a servi de base légale à la présidence d'Alexandre Pétion garantit la dominance du catholicisme sur toute autre dénomination du christianisme et toute autre religion. Par son article 50 qui prévoit un évêque *pour élever les jeunes Haïtiens au sacerdoce*, cette constitution semble reconnaître la nécessité d'un clergé et même d'un clergé haïtien pour le peuple (Ibid.). L'article 37 dispose : « le pouvoir exécutif est chargé d'assigner à chaque ministre de la religion l'étendue de son administration spirituelle » (Ibid. : 163).

La constitution de 1806 traduit une volonté des autorités publiques d'alors d'établir un clergé qu'elles pourront contrôler. Deux projets semblent alimenter cette volonté de contrôle : 1- utiliser la collaboration de l'église dans les stratégies de maintien de l'ordre social établi ; 2- éviter un clergé étranger qui pourrait faciliter un retour des puissances coloniales. Rappelons, comme c'est souligné plus haut, que les démarches de l'État haïtien pour établir des relations diplomatiques avec Vatican sont guidées entre autres par des motifs de construction de la « paix sociale ». Pour

les autorités étatiques d'alors, cette dernière est synonyme de la préservation de l'ordre social inégalitaire. Mais pendant que celles-ci comptent sur la signature d'un Concordat avec le Saint-Siège pour garantir la « paix sociale », elles craignent que ce dernier ne soit favorable à la reconquête d'Haïti par les puissances coloniales européennes, d'autant qu'elles savaient que l'Espagne colonisatrice était présente de l'autre côté de la frontière et que cette puissance colonisatrice, le Vatican et la France sont considérés comme des cousins européens (Ibid. : 171). Cette prudence de la part des gouvernements de l'Haïti post-indépendante a rendu difficile la collaboration entre l'État et l'église catholique avant la signature du Concordat qui a pu se réaliser jusqu'en 1860, sachant que la sauvegarde de l'indépendance était une priorité pour tous ces gouvernements.

Les différentes hésitations, avancées, régressions voire ruptures enregistrées dans les négociations qui ont été engagées pour la signature du Concordat entre le Saint-Siège et l'État haïtien témoignent de cette difficulté de collaboration entre ce dernier et l'église catholique avant la concrétisation de cet accord. Consacrons un moment à la présentation sommaire de cette longue période de négociations pour mieux saisir les attitudes des autorités de l'église catholique face aux luttes populaires d'alors.

Le 29 mars 1821, Monseigneur Pierre de Glory est arrivé en Haïti en qualité de Vicaire Apostolique du Saint-Siège (Ibid. : 178). Le président Boyer lui a préparé un accueil chaleureux et a même payé son voyage ainsi que celui des clercs qui l'ont accompagné. Les premières visites dans le cadre de la mission de Monseigneur de Glory étaient courtoises (Ibid.) jusqu'à ce que des conflits éclatent quand les discussions devaient porter sur les contradictions entre les lois du pouvoir civil et les « droits de l'Église » (Ibid. : 179). Ces conflits ont conduit à une fin infructueuse de la mission où le président Boyer a décidé d'expulser le Légat du Saint-Siège, Monseigneur de Glory, et le Père Jérémie Flynn, curé de la paroisse de Port-au-Prince. Le 20 août 1821, le Légat a laissé le pays en destination des États-Unis et a péri dans un naufrage tout près des côtes d'Haïti (Ibid. : 180).

Avec l'unification des parties Est et Ouest de l'île sous la présidence de Jean Pierre Boyer, celui-ci invita Monseigneur Pedro Valera, Archevêque de Santo Domingo de 1817, à étendre sa juridiction sur la partie occidentale de l'île tout en cherchant à imposer ses lois à l'Archevêque et à la partie orientale (Ibid. : 183–184). Monseigneur Valera refusa la proposition de Boyer et

désapprouva les lois haïtiennes qui ne connaissaient que le mariage civil et admettaient le divorce. L'Archevêque réclamait comme une fonction de sa charge le soin de vérifier les titres ecclésiastiques et de nommer les curés (Ibid. : 184). Ce qui était contraire à la constitution haïtienne d'alors et à la culture de contrôle de l'église par le pouvoir civil ; culture que les premiers gouvernements haïtiens héritaient de la *Constitution civile du clergé* établie par la France colonisatrice. Les résistances du Clergé de Santo-Domingo à la mainmise que Boyer cherchait à exercer sur l'église conduisirent celui-ci à enlever à tous les prêtres de la partie orientale les moyens de leur subsistance et fermer l'Université de Santo Domingo ainsi que les paroisses de la ville (Ibid.). Ces conflits témoignent d'une atmosphère de rivalité entre pouvoir civil et pouvoir religieux sous la présidence de Boyer. Le 23 juillet 1830, face à l'ampleur de la tension entre le président Boyer et le roi Ferdinand VII d'Espagne sommant Haïti de lui remettre la partie orientale de l'île, l'Archevêque Valera s'exila à Cuba (Ibid. : 188).

Boyer allait profiter de l'élection d'un nouveau Pape, Léon XII, pour reprendre le dialogue avec le Saint-Siège (Ibid. : 185). D'ailleurs, le président comptait sur la signature d'un concordat, rappelons-le, pour préserver la paix sociale et donc protéger l'ordre social établi contre toutes luttes sociales. Mais la reprise par Boyer des tentatives de collaboration avec l'église allait aboutir à une situation d'interminables transferts et nominations d'autorités religieuses dans un contexte où la juridiction ecclésiastique était souvent sujette à des frictions avec le pouvoir politique (Ibid. : 187).

Après l'expulsion d'Haïti de Monseigneur de Glory, le Saint-Siège a préféré recourir aux États-Unis qu'à la France pour engager des pourparlers avec les autorités haïtiennes. C'est ce qui expliqua la nomination de Monseigneur John England, évêque de Charleston en Caroline du Sud, le 15 mars 1833 comme Légat du Saint-Siège près de la République d'Haïti (Ibid. : 191). Monseigneur England est arrivé en Haïti le 19 janvier 1834 après une escale à la Guadeloupe et à Saint-Thomas. Il est reçu et traité avec la plus grande déférence par le gouvernement haïtien. Le président Boyer a formé une commission – composée du secrétaire général Balthazar Inginac, du sénateur Beaubrun Ardouin avec pour secrétaire E. Séguy Villevalaix – en vue d'engager les négociations avec Monseigneur England. Les négociations étaient difficiles. Le gouvernement haïtien attendait de cette mission : 1- la nomination d'un évêque par le président qui, à son tour, aurait la charge de former un clergé indigène, 2- l'érection d'un archevêché à Port-au-Prince et de trois évêchés respectivement à Santo-Domingo, au Cap-Haïtien et aux Cayes (Ibid. : 192–193) et

3- la signature d'un Concordat semblable à celui signé entre le Saint-Siège et la France en 1801. Face aux attentes du gouvernement haïtien exprimées clairement par les Commissaires, le Légat énonce : 1- le principe de l'autonomie et de la souveraineté de l'église dans son administration propre, 2- le droit de l'église de posséder des biens, 3- l'impossibilité de la signature du Concordat souhaité dans le cadre de la mission d'autant plus qu'un tel Concordat ne correspondait pas à la situation de l'église en Haïti à l'époque, selon Monseigneur England. Celui-ci a soulevé également les conflits entre les lois d'Haïti et celles de l'église surtout sur la question du divorce (Ibid. : 193).

Les négociations n'ont pas abouti aux résultats escomptés par ni l'une ni l'autre des deux parties. Cependant elles laissaient plein d'espoir du côté des autorités haïtiennes. Le président Boyer confia à Monseigneur England une lettre adressée personnellement au Pape Grégoire XVI (Ibid. SMARTH, 2015: 195). Le Légat quitta Haïti le 26 février 1834 à destination de Rome (Ibid. SMARTH, 2015: 194). Arrivé le 28 mai de la même année, il remit le rapport de sa mission ainsi que la lettre du président Boyer au Pape qui manifesta de l'intérêt pour la situation d'Haïti (Ibid. : 195–196).

Le Pape Grégoire XVI a choisi Monseigneur England pour une deuxième mission en Haïti. Mais, étant souffrant et interpellé par les reproches qui s'élevaient contre lui dans son diocèse aux États-Unis, Monseigneur John England chargea Monseigneur William Clancy comme son Vicaire Général en Haïti qui est donc envoyé pour s'occuper des affaires spirituelles de la population (Ibid. SMARTH, 2015: 198). Celui-ci arriva à Port-au-Prince le 27 février 1836 et dès le 29 février les commissaires (Inginac et Ardouin) le rencontrèrent pour conclure les négociations entamées lors de la mission de Monseigneur England. Ils précisèrent pour Monseigneur Clancy que le gouvernement n'était intéressé qu'à la signature d'un Concordat semblable à celui signé avec la France (Ibid.).

Durant son court séjour en Haïti (27 février 1836-12 mars 1836), Monseigneur Clancy a mené un intense ministère pastoral caractérisé entre autres par des activités de confession et la célébration de l'*Eucharistie*²⁵ (SMARTH, 2015: 198–199). Mais l'un des moments forts de sa mission a été la visite du séminaire de Pétiou-Ville créé par le président Boyer. La création de ce séminaire a été révélatrice de deux faits majeurs, explique William Smarth : 1- le besoin de prêtres ressenti par le

²⁵. Célébration du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin (LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES EN FRANCE, s.d).

gouvernement haïtien pour satisfaire les requêtes des fidèles, 2- la confusion totale du pouvoir politique au sujet de sa compétence dans les affaires de l'église (Ibid. : 199). Rappelons, à propos du premier fait, que l'importance des activités ecclésiales pour les autorités haïtiennes au lendemain de l'indépendance était liée à une quête de paix sociale ; une paix qui est synonyme de protection de l'ordre social.

Le 30 avril 1836, Monseigneur England est arrivé en Haïti pour une deuxième mission confiée par le Saint-Siège. Cette mission consistait à obtenir du gouvernement haïtien l'abrogation des lois haïtiennes contraires à « la doctrine de l'église catholique » et mettre en œuvre tous les moyens nécessaires pour former un clergé indigène (Ibid. : 201).

Lors de cette deuxième mission de Monseigneur England, les négociations portaient fondamentalement sur la liberté de l'église dans son propre domaine et sur les lois haïtiennes traitant du divorce, comme c'était le cas pour la première mission de ce Légat. Quoique celui-ci ne disposât pas du droit d'approuver les réponses des commissaires du président Boyer (Ibid. : 203), il signa le 17 mai 1836 un nouveau texte de Concordat proposé par ces derniers, voulant éviter d'exposer l'église catholique en Haïti à des dangers qui la menaçaient (Ibid. : 204). D'ailleurs, les commissaires du président Boyer faisaient d'importantes concessions notamment sur l'autonomie de l'église dans l'administration paroissiale (Ibid. : 203). Le Concordat signé entre le Légat et les commissaires du président Boyer allait être refusé par le Pape Grégoire XVI qui voyait dans ce concordat la promotion d'une église gallicane, c'est-à-dire une église qui imitait le modèle français issu de la Constitution civile du clergé (Ibid. : 205–206).

Manifestant de l'intérêt pour la présence d'une église fonctionnant en Haïti sous le contrôle du Saint-Siège, le Pape Grégoire XVI ne rejetait pas totalement l'idée de la signature d'un Concordat avec les autorités haïtiennes. Ainsi confia-t-il à Monseigneur John England juridiction sur l'église d'Haïti et une troisième mission auprès du gouvernement haïtien pour « établir l'ordre et la paix dans la vie spirituelle de la nation » (Ibid. : 208). Cette mission à peine commencée allait être vouée à l'échec quand le Légat refusa la nomination du Père Gonzalez (prêtre de l'Est à l'époque) comme curé de la paroisse de Port-au-Prince sur demande du Secrétaire Général du président Boyer, Inginac (Ibid. : 209). Offusqué de voir sa demande refusée, cette personnalité d'influence arriva à convaincre le président de la charge financière et du prétendu danger que la présence d'un Prélat représente pour les pouvoirs du gouvernement. Et le président Boyer mit fin tout de suite à

la troisième mission de Monseigneur England en se contentant d'informer celui-ci de sa décision. Alors, le Légat laissa Haïti le 11 avril 1837 (Ibid.).

Après l'échec de la dernière mission de monseigneur England et jusqu'en janvier 1842, les négociations entre les autorités haïtiennes et Rome étaient rompues en restant toutefois ouvertes à toute éventuelle reprise (Ibid. : 212). Pendant cette période, le clergé en Haïti était dominé par des prêtres irréguliers en rupture avec le Saint-Siège et prêts à s'engager dans la soumission aux pouvoirs publics (Ibid. : 213). A cette époque, le clergé vivait les tendances doctrinales les plus hétérodoxes allant jusqu'à l'adhésion aux Templiers ou à la franc-maçonnerie (Ibid. : 214). On peut donc comprendre qu'à cette époque le clergé faisait face à l'absence d'une discipline d'ensemble pouvant faire de lui une force sociale autonome sur laquelle le gouvernement pouvait compter pour garantir la construction de la « paix sociale » tant souhaitée. C'est l'insatisfaction du président Boyer devant cette situation qui l'a amené à s'adresser au Consul général de France qui lui-même sollicitait le Nonce du Saint-Siège à Paris pour reprendre les négociations rompues depuis 1837 (Ibid.).

C'est ainsi qu'en janvier 1842 Monseigneur Pierre Rosati, nouveau Légat du Saint-Siège auprès d'Haïti, arriva à Port-au-Prince pour reprendre les négociations entre Rome et Haïti interrompues depuis 1837 (Ibid. : 218). Le Légat rédigea un nouveau texte de Concordat à partir de celui de 1836. Après seulement trois séances le texte fut accepté pour être signé le 17 février 1842 et par les commissaires du président Boyer et par Monseigneur Rosati (Ibid. : 219). Mais ce n'était pas encore l'adoption du Concordat. Selon les normes de la diplomatie, les Commissaires du gouvernement haïtien devaient se rendre à Rome pour une nouvelle signature du Concordat. La démission forcée du président Boyer allait compromettre l'accord qui, pourtant, était sur le point d'être ratifié (Ibid. : 221).

Après l'échec de l'accord tenté par Monseigneur Rosati, ce fut l'occasion pour le Père Eugène Tisserant d'apporter sa contribution dans la délégation du Saint-Siège auprès des gouvernements haïtiens dans le cadre des longues négociations entre ces deux instances pour la régularisation de la situation du clergé en Haïti. Ce jeune prêtre est le petit-fils du Général haïtien Louis Jacques Beauvais, un des héros de la Révolution de Saint-Domingue et un des combattants à Savannah pour l'indépendance états-unienne (Ibid. : 222). Ce qui explique l'accueil chaleureux qu'a reçu le Père Tisserant dès son arrivée à Port-au-Prince en août 1843 (Ibid. : 225). Rappelons que tous les

gouvernements haïtiens au lendemain de l'indépendance réclamaient un clergé haïtien, voyant dans la présence de l'église étrangère en Haïti une éventuelle alliée pour la reconquête du pays par les puissances coloniales de l'époque. Le Père Tisserant est, de par sa descendance haïtienne, perçu comme un compatriote et donc une figure qui correspondrait au clergé haïtien exigé par le pouvoir politique. Il allait profiter de sa réputation pour tenter de normaliser la situation irrégulière du clergé en Haïti, c'est-à-dire la rendre conforme aux exigences du Saint-Siège. D'abord, il allait essayer d'influencer la Constituante de 1843 organisée sous la présidence de Rivière Hérard. C'était une assemblée à dominante anticléricale. En dépit des résistances rencontrées, il semble obtenir une petite victoire. En effet, la Constitution de 1843 – dans son article 28 – élimine les dispositions attribuant au pouvoir politique l'établissement et la nomination des ministres du culte (Ibid. : 225–226). Du plus, dans le cadre de son projet de réforme du clergé, il a pu obtenir du Ministre de la Justice, de l'Instruction Publique et des Cultes – Honoré Féry – la formation d'une Commission ecclésiastique chargée d'examiner les papiers des prêtres : le curé et ses vicaires. Il a même obtenu du Conseil des Secrétaire d'État (qui remplaçait le parlement à l'époque) la reconnaissance de sa mission avec pour titre *Chef de l'Eglise d'Haïti*, avec bien sûr des réserves formulées par le Conseil notamment le refus du titre *Préfet apostolique* attribué par le Saint-Siège; titre qui est chargé de connotation coloniale selon ledit conseil (Ibid. : 228). C'était un processus de normalisation fragile que le Père Tisserant a entamé.

A partir de février 1845, sous la présidence de Philippe Guerrier, le ministre de la Justice de l'Instruction Publique et des Cultes d'alors – Beaubrun Ardouin a déclenché tout un processus de désapprobation des concessions faites par son prédécesseur au Père Tisserant (Ibid. : 230). Qui plus est, ce ministre des Cultes est soutenu dans ses décisions par le président de la République (Ibid. : 232). La montée de l'hostilité du gouvernement d'alors particulièrement du ministre Ardouin contre le Père Tisserant conduisit à la fin de la mission de celui-ci qui laissa le pays le 19 mars 1845 (Ibid. : 233).

Après l'échec du Père Eugène Tisserant, l'Abbé Pierre Cessens (un prêtre établi en Haïti bien avant la mission du Père Tisserant et qui nouait de très bonnes relations avec le pouvoir politique) fut choisi comme Supérieur ecclésiastique en Haïti. Malgré les plaintes adressées au Préfet de la Congrégation de la Propagande contre la conduite scandaleuse de l'Abbé par le Père François Libermann (membre de la Société Saint-Cœur de Marie), le Préfet expliqua que le Saint-Siège a

préférèrent choisir quelqu'un qui est sur place et qui est agréé par le gouvernement haïtien. Et l'Abbé Cessens s'est habilement attaché au Ministre des Cultes d'alors – Alphonse Larochel – sous la présidence de Jean-Baptiste Riché (Ibid. : 238).

Après l'élection de Faustin Soulouque en mars 1847 comme président, la terreur s'est vite installée dans le pays. Après l'échec d'une campagne militaire contre la République Dominicaine, le président Soulouque nourrissait l'ambition de devenir Empereur. Il présenta la demande à la Chambre des Représentants qui la ratifia le 25 août 1849. Mais il fallait attendre jusqu'au 16 avril 1852 pour voir la cérémonie du sacre se réaliser (Ibid. : 243). Entre août 1849 et avril 1852, l'Abbé Cessens s'est engagé dans une série de démarches pour trouver une autorité ecclésiastique habilitée à célébrer la cérémonie du sacre de l'Empereur Soulouque. L'Abbé usait de toute sorte d'artifices pour protéger ses pouvoirs et s'engageait dans une fidélité au gouvernement. Il allait jusqu'à célébrer lui-même la cérémonie après ses démarches vaines, quoiqu'il n'en eût pas l'autorisation du Saint-Siège. Et la situation médiocre du clergé persistait. Sa mission a pris fin en mai 1853 quand Monseigneur Vincent Spaccapietra fut désigné par le Saint-Siège comme Supérieur de l'église d'Haïti (Ibid. : 245–248).

Le nouveau Légat arriva à Jacmel début mai 1853, puis à Port-au-Prince le 17 mai de la même année. Il allait être vite boycotté dans ses activités par l'Abbé Cessens (Ibid. : 250) qui mourut le 1^{er} novembre 1853 (Ibid. : 248). Une Commission mise en place par l'Empereur a présenté un rapport à celui-ci le 14 juin de la même année sur la mission de Monseigneur Spaccapietra. Ce rapport juge la mission de politique car influencée par l'intérêt du gouvernement français. Ce qui représente une menace pour l'indépendance d'Haïti (Ibid. : 251–252). Cette situation conduisit à l'échec de la mission et au départ du Légat fin juillet 1853 à destination de Saint Thomas.

De Saint Thomas étant, Monseigneur Spaccapietra continue d'exercer sa fonction de Délégué apostolique d'Haïti et ce jusqu'à la signature du Concordat en 1860. Il exerçait cette fonction au travers de correspondances adressées au Père Percin, curé d'Anse-à-veau, qu'il a nommé comme son Vicaire Général. Ce dernier n'a su obtenir ni la reconnaissance du gouvernement haïtien ni celle de la plupart des prêtres qui acceptaient la dépendance vis-à-vis du gouvernement dans l'exercice de leurs fonctions (Ibid. : 253–254).

Durant cette longue période d'environ quarante ans (1821-1860) de négociations difficiles entre le Saint-Siège et les gouvernements haïtiens, la principale priorité de la haute hiérarchie de l'église

catholique consistait à normaliser la situation du clergé en Haïti par l'instauration d'une discipline conforme aux exigences de Vatican et préservée de toute influence du pouvoir politique. Dans cette situation de collaboration conflictuelle entre le Saint-Siège et l'État haïtien, comment l'église catholique pourrait-elle être une alliée stratégique de ce dernier dans les campagnes de répression contre les luttes populaires d'alors ? Ou du moins, comment un clergé souffrant d'indiscipline criante pourrait-il se développer en une force sociale qui pourrait être une alliée stratégique pour les luttes populaires, sachant qu'il ne pouvait résoudre ses problèmes internes qui le déstabilisaient ? Les faits analysés plus haut ouvrent des pistes nous autorisant à parler de l'indifférence – **face aux luttes populaires d'alors** – d'une église en quête de structuration hiérarchique et d'autonomie. Rappelons que les deux grandes luttes populaires ouvertement engagées au lendemain de l'indépendance et avant la signature du Concordat de 1860 sont celle menée sous la direction de Goman de 1807 à 1820 et la lutte des Piquets engagée sous la direction d'Acaau de 1844 à 1848. La première a été finalement réprimée sous la présidence de Jean Pierre Boyer après les vains efforts de l'administration d'Alexandre Pétion. Quant à la deuxième, elle fut récupérée par les autorités de l'administration de Faustin Soulouque. Les riches documentations de Smarth et d'Hector respectivement sur l'histoire de l'église catholique en Haïti et sur le déroulement des deux grandes luttes populaires ayant marqué la période allant de l'indépendance à la signature du concordat²⁶ ne font aucun état du positionnement de l'église catholique par rapport à ces dernières. C'est sans doute parce qu'il n'y avait pas de positionnement clair de l'église catholique à cette époque. Ce qui traduit bien l'indifférence évoquée précédemment, ne serait-ce qu'en apparence. La notion d'indifférence n'est pas synonyme ici de neutralité. Elle signifie plutôt l'absence d'une prise de position ouverte par rapport à un événement qui ne correspond pas à la priorité de l'heure.

Cette indifférence, ou tout au moins en apparence, de l'église catholique par rapport aux deux grandes luttes populaires de l'époque n'est pas liée à la dominance d'une quelconque doctrine théologique qui exigerait la « neutralité ». D'ailleurs, nous l'avons vu, le clergé d'alors vivait les tendances doctrinales les plus hétérodoxes, laissant très peu de possibilité d'émergence d'une tendance dominante liée à une discipline d'ensemble. Certes, comme nous l'avons déjà évoqué dans la section précédente, toute l'Amérique latine vivait un modèle d'église dominant faisant du

²⁶. Voir en ce sens les références de Michel Hector indiquées dans la bibliographie.

pouvoir religieux et du pouvoir civil deux hiérarchies collaboratrices avant l'émergence des États républicains et ce modèle s'est perpétué par un rapprochement de l'église et des classes dominantes qui contrôlent l'État où cette dernière œuvre en fonction des intérêts de ces classes (BOFF, 1985: 11). Mais la situation d'indiscipline d'ensemble du clergé en Haïti et les rapports conflictuels de Vatican avec l'État haïtien avant la signature du concordat ont empêché la concrétisation de ce modèle d'église dans le pays. On ne peut donc expliquer l'indifférence de l'église catholique par rapport aux luttes populaires au cours de la période pré-concordataire en s'appuyant sur des tendances doctrinales. Cette indifférence est plutôt liée aux conditions socio-institutionnelles du clergé d'alors.

La compréhension du rapport de l'église pré-concordataire aux luttes populaires en Haïti suppose donc l'effort de situer les pratiques religieuses dans une dynamique qui va au-delà des croyances et des prescrits doctrinaux. Leslie François MANIGAT soutient en ce sens que le « fait religieux consubstantiel au sacré et de ses rites n'est pas pur, mais incarné dans un contexte social qui lui assure une réalité à multiples facettes : politique, économique, sociale, culturelle, psychologique, morale » (MANIGAT, 2007: 495–496).

2.3- L'église concordataire avant les expériences de la théologie de la libération : la dominance de positionnements antipopulaires

Le Concordat allait être finalement signé sous la présidence de Fabre Nicolas Geffrard. Le gouvernement haïtien a nommé le Sénateur Pierre Faubert, ancien représentant auprès du gouvernement français, comme son plénipotentiaire près le Saint-Siège. Cette fois-ci, les négociations se sont déroulées à Rome, comme le souhaitait le Père Eugène Tisserant. Le texte de Concordat que Monseigneur Rosati a proposé en 1842 a servi de point de départ (SMARTH, 2015: 257). Le 28 mars 1860, le Sénateur Faubert et le Cardinal Giacomo Antonelli ont signé respectivement pour le gouvernement haïtien et le Saint-Siège le Concordat qui allait être signé au Gonaïves le 10 mai par le président Geffrard et approuvé par le Sénat haïtien le premier août. Le 25 septembre de la même année, le Pape Pie IX a signé le Concordat (: 257–258).

La baisse des tensions entre Haïti et la France, les nouveaux regards des États-Unis plutôt favorables à Haïti, la peur de l'expansion du protestantisme dans le pays éprouvée par tant de

catholiques et rapportée au Pape Pie IX par le Sénateur Faubert, autant de facteurs parmi d'autres qui ont joué en faveur de la signature du Concordat après environ quarante ans de négociations difficiles entre le Saint-Siège et l'État haïtien (Ibid. : 258–259).

Deux Conventions organiques allaient être adoptées respectivement le 6 février 1861 et le 17 juin 1862 pour l'application des dispositions du Concordat. Ces Conventions allaient rapidement favoriser des efforts de structuration du clergé, non sans difficultés bien entendu. (Ibid. : 276). La création de cinq diocèses respectivement à Port-au-Prince, au Cap-Haïtien, aux Cayes, aux Gonaïves et à Port-de-Paix par la première Convention, la garantie de la liberté de l'église dans la gestion de ses biens prévue par la même Convention, l'allocation d'une somme de vingt mille francs l'an par le gouvernement d'alors pour la formation du clergé, la présence de religieux et religieuses dans l'enseignement primaire (garantie par la 2^e Convention), la nomination de l'abbé Testard du Cosquer par le président Geffrard comme archevêque de Port-au-Prince accompagné de son vicaire général, de quatorze prêtres et de dix autres clercs, autant de faits témoignant des efforts de structuration du clergé tout de suite après la signature du Concordat de 1860 (Ibid. : 276–278). Même quand, selon William Smarth, il est difficile de qualifier les relations entre l'église et l'État à cette époque, l'auteur reconnaît que l'État s'acquittait fidèlement la plupart du temps des versements prévus dans le Concordat et offrait parfois une aide précieuse à la réalisation des projets de l'église soit par des concessions de terrains, soit en offrant de l'argent ou encore en prenant à sa charge la construction d'églises ou d'écoles congréganistes (Ibid. : 283).

Face à une crise sociale de plus en plus aiguë (André Georges ADAM, 1982: 84–85), le président Geffrard, qui a reconnu une perte de contrôle progressive de la conjoncture sociopolitique par son gouvernement, a dû remettre sa démission le 13 mars 1867. La bataille entre les forces politiques en présence pour la prise du pouvoir a été donc ouverte (Ibid. : 95). Nissage Saget et Victorin Chevallier, à la tête de leurs armées, marchèrent sur la capitale (Port-au-Prince) et installèrent un gouvernement provisoire qui n'allait durer qu'un mois et demi environ (20 mars-2 mai 1867), nous rapporte Adam (Ibid. : 97). Après une longue marche partant du Cap, Sylvain Salnave – qui a joué un rôle majeur dans le processus amenant à la chute de Geffrard – arriva à Port-au-Prince le 25 avril 1867 sous l'acclamation de la population (Ibid. : 98–101). Il s'agit d'un cavalier élégant doté d'un charisme extraordinaire (Ibid. : 103). Notons que Salnave a dirigé de façon énergique une insurrection populaire au Cap-Haïtien en 1865. Vaincu par

l'intervention d'une force étrangère, il a dû s'exiler dans la souffrance. Cette expérience lui a permis d'incarner *la figure d'un martyr* (Ibid. : 105). Ce qui a renforcé la réceptivité du discours de ce leader chez les classes populaires. Loin d'être de simples détails, ces derniers faits évoqués permettent de comprendre davantage l'enracinement de la figure du martyr et de la figure du héros charismatique dans l'imaginaire des luttes populaires en Haïti.

Le 3 mai 1867, une grande foule constituée surtout des classes populaires se rassemble à Pétion-Ville et proclame le Général Salnave président d'Haïti. Il s'agit donc d'une sorte d'élection directe²⁷. Craignant d'être accusé d'usurpation, Salnave a préféré le titre de *protecteur de la République* à celui de *président de la République* (Ibid. : 108–109). Le gouvernement provisoire fraîchement déchu a déjà mis en place une Assemblée constituante dominée par les grands propriétaires. Mais cette dernière a dû, sous la pression d'insurrection populaire, ratifié définitivement l'élection populaire du général Salnave comme président d'Haïti le 14 juin 1867 (Ibid. : 114).

Une coalition antipopulaire s'est vite constituée pour déstabiliser l'administration de Salnave. La lutte de classes fut tellement aiguë que ses expressions ont dépassé les cadres traditionnels dont l'unité de l'État. (Ibid. : 153–154). Parallèlement à l'État central occupé par le gouvernement de Salnave, deux autres États ont été instaurés : l'État septentrional institué le 19 septembre 1868 sous la direction de Nissage Saget et l'État méridional le 21 septembre de la même année sous la direction de Michel Domingue (Ibid. : 154–155). Il s'agissait de deux administrations complètement autonomes, mais qui travaillaient dans la parfaite entente pour défendre les intérêts stratégiques des grands propriétaires (Ibid. : 156–157). Le gouvernement de Salnave a réussi à résister à cette coalition pendant près de deux ans grâce à l'appui des forces populaires rurales et urbaines. Ce n'est qu'à la faveur du concours des flottes de la marine impériale française et de la marine royale britannique que ladite coalition a pu vaincre le gouvernement de Salnave (Ibid. : 159).

Quelle a été la position de l'église catholique face à cet élan des classes populaires qui se sont affirmées comme une force importante sur la scène politique ? Si le clergé s'est empressé de

²⁷. En réalité, le suffrage universel est instauré en Haïti en 1950. C'est la proclamation du Général Salnave comme président par la foule qui est considérée comme une forme d'élection à un moment où ce fut au parlement que revenait la charge d'élire le président de la République.

chanter un *Te Deum* en l'honneur du président Salnave, ses relations avec le nouveau gouvernement se sont révélées très rapidement conflictuelles contrairement à celles qui commençaient à se tisser avec le gouvernement de Geffrard (SMARTH, 2015: 280). A ce moment, l'église commençait à se constituer en force politique. D'ailleurs, le gouvernement de Nissage Saget qui a succédé à celui de Salnave était appuyé par le clergé dans sa lutte pour la prise de pouvoir. Le clergé fut l'une des principales forces alliées à la coalition antipopulaire. Ses représentants participaient souvent aux manifestations officielles organisées par l'État du Sud (ADAM, 1982: 158). A cette époque, Monseigneur Guilloux adressa une circulaire au clergé et aux fidèles sur l'importance du fait religieux dans le maintien de l'ordre social (Ibid. : 57).

Seulement huit ans après la signature du Concordat, le clergé qui commençait à se structurer, se positionnait contre une dynamique de luttes populaires provoquées en grande partie par la baisse du prix du coton et d'autres denrées haïtiennes sur le marché international particulièrement sur le marché états-unien et par le prélèvement d'une nouvelle taxe sur le coton (JOACHIM, 1979: 211). Le prélèvement de la nouvelle taxe s'inscrit dans un mécanisme d'extension du sous-paiement des masses paysannes laborieuses pour compenser la baisse du prix du coton sur le marché international. Un tel mécanisme a aiguïté la contradiction opposant ces dernières aux grands propriétaires terriens et à la bourgeoisie compradore. Les insurrections populaires qui ont renversé Geffrard et favorisé l'élection de Salnave comme président d'Haïti constituent l'expression de l'aiguïté de la contradiction de classes évoquée précédemment. C'est pourquoi Joachim parle de l'instauration d'une *dictature populaire* sous la présidence de Salnave (Ibid.). C'est à cette force populaire que le clergé en train de se structurer s'est opposé.

Il est donc clair que le clergé, une fois sorti de l'impasse des conflits internes et de l'indiscipline ecclésiastique, sort de son apparente indifférence vis-à-vis des luttes populaires pour prendre position contre ces dernières. Les nouvelles conditions socio-institutionnelles du clergé laissent entrevoir la dominance de doctrines théologiques conservatrices au sein de l'église catholique ; doctrines probablement en situation de latence au moment où cette église cherchait à résoudre ses problèmes d'organisation hiérarchique et de discipline d'ensemble. Qu'en est-il de la prochaine expression du mouvement populaire ?

Dans le contexte de l'expansion économique et politique des États-Unis liée au développement des forces productives de ce pays notamment dans le domaine de l'industrie (CASTOR, 1988: 33–

34), cette puissance économique émergente à l'époque convoitait les terres tropicales et fertiles des Caraïbes qui d'ailleurs lui sont très accessibles, de par leur proximité géographique avec ce géant économique en expansion (Ibid. : 35–36). C'est ainsi que le 28 juillet 1915, une flotte maritime est arrivée dans la rade de Port-au-Prince marquant donc le début de l'occupation militaire états-unienne d'Haïti.

Au-delà du prétexte d'instauration de la paix, les intentions réelles n'ont pas tardé à se dévoiler. Ainsi, l'État haïtien accorda de grandes concessions à des compagnies états-uniennes désireuses de développer l'agriculture à grande échelle dans le pays. Si les chiffres officiels sur le nombre d'hectares concédés restent contradictoires et imprécis, il ne fait aucun doute qu'un nombre important d'exploitants agricoles (environ 50 000) ont été expulsés (Ibid. : 94). Ce qui est un corolaire des vagues de concessions faites aux compagnies étrangères. Considérant que la micro-exploitation occupe une place très importante dans la structure agraire haïtienne, on peut comprendre que les victimes des vagues de dépossession étaient majoritairement de petits paysans, de petites paysannes (Ibid.). D'ailleurs, les grands propriétaires étaient des bénéficiaires de ce processus en vendant des terres à des prix exorbitants aux compagnies étrangères (Ibid. : 96).

Ces vagues de dépossession transformaient les petits paysans et petites paysannes en des ouvriers et ouvrières agricoles qui, la plupart du temps, étaient des saisonniers et saisonnières (Ibid. : 97) travaillant pour un salaire de misère, axé en plus sur des discriminations liées au sexe et à l'âge (Ibid. : 96). Cette situation explique la composition paysanne de la résistance armée qui s'est opposée à l'occupation états-unienne dès le débarquement des marines jusqu'à 1920. On ne peut donc nier le caractère populaire de cette résistance armée, même quand des revendications proprement populaires comme la réforme agraire étaient reléguées au second plan au profit de l'ambition politique du leader Chalmagne Péralte (Ibid. : 157–158).

Quel était le rapport de l'église catholique à cette résistance populaire ? La haute hiérarchie du clergé a collaboré de façon claire et nette à l'occupation. L'amiral Caperton s'est adressé à l'archevêque de Port-au-Prince, Monseigneur Kersuzan pour solliciter la mise à sa disposition de prêtres qui devraient accompagner les officiels états-uniens dans leur campagne de justification de l'occupation ; ce que l'archevêque a accepté (Ibid. : 78). Partout dans le pays, la chaire de l'église devint une tribune où les prêtres exhortaient leurs fidèles à mettre de côté tout esprit de patriotisme et collaborer avec les occupants (Ibid.). Monseigneur Pichon, Coadjuteur de Port-au-Prince, prêcha

à ses fidèles la résignation et la souffrance rédemptrice. (SMARTH, 2015: 350). Comment expliquer cette collaboration du clergé à l'occupation ?

Le clergé concordataire a été un clergé étranger jusque dans les années 1960. Ce n'est qu'à partir de 1966 qu'on a pu assister à la nomination d'un nombre significatif d'évêques haïtiens par le président François Duvalier qui cherchait bien sûr à en tirer des avantages politiques (Ibid. : 436). Bien entendu, des efforts commençaient à être déployés bien avant les années 1960. Mais Smarth parle de la reconstitution véritable et de l'*haïtianisation* de l'épiscopat en 1969. Ce processus n'a pas empêché des relations conflictuelles entre Duvalier et les prêtres haïtiens non inféodés au régime duvaliériste (Ibid. : 437). Il est alors évident que le clergé sous l'occupation militaire états-unienne était fondamentalement étranger. La grande majorité des prêtres étaient des Français, surtout Bretons, qui ne partageaient pas le sentiment populaire et nationaliste des forces opposées à l'occupation. A cette époque, de grands conflits éclatèrent entre des prêtres haïtiens minoritaires et la grande majorité du clergé (CASTOR, 1988: 79).

Même quand le projet d'expansion économique et politique qui sous-tend l'occupation états-unienne d'Haïti était contre les intérêts des puissances économiques européennes, cela n'empêchait pas la collaboration de prêtres français à l'occupation pour contrecarrer toute résistance à l'expansion des rapports sociaux de production capitalistes, surtout après que la Commission Mc Cormick a rassuré Monseigneur Kersuzan : « Le Gouvernement de Washington est nettement décidé à laisser au peuple haïtien sa religion, sa langue, ses écoles » (Jean-Marie Jan cité par SMARTH, 2015: 353). C'est donc un compromis entre deux puissances impérialistes qui se partagent la domination économique et la domination culturelle d'Haïti : la première au profit des États-Unis et la seconde en faveur de la France. Par ailleurs, *le clergé ne manqua pas l'occasion de manifester son pessimisme quant à la capacité des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes* (CASTOR, 1988: 78). C'est alors le mélange de préjugés néocoloniaux et la défense des intérêts stratégiques des puissances capitalistes occidentales qui est à la base de l'excellente collaboration du clergé à l'occupation.

Il faut souligner également le poids d'une doctrine sacrificielle du salut caractérisée, entre autres, par la valorisation de la pénitence dans la collaboration du clergé à l'occupation. Rappelons en ce sens que Monseigneur Pichon a mobilisé la notion de souffrance rédemptrice pour justifier l'occupation avec tout ce que cette dernière implique comme humiliation et répression. Cela

rappelle le mythe blanco-biblique de la malédiction de Cham qui servait à justifier le système colonial esclavagiste raciste à Saint-Domingue. En effet, l'usage de ce mythe par des prêtres laissait croire que c'est en subissant les souffrances et crimes du système esclavagiste que les captifs africains – descendants de Cham et donc maudits – pourront accéder au salut.

L'occupation militaire états-unienne a engendré, comme c'est souligné au premier chapitre, une extension de plus en plus significative de rapports de production capitaliste, accompagnée d'un renforcement de la domination néocoloniale au profit de l'impérialisme états-unien (Michel HECTOR, 1989: 25). Pendant cette extension des rapports capitalistes, les conditions de travail demeuraient pénibles : bas salaires, prolongation de la journée de travail, accidents fréquents, manque d'hygiène dans les établissements, abus de toutes sortes de la part des patrons (Ibid. : 27). C'est dans ce contexte, particulièrement entre janvier et août 1946, qu'on a assisté à une explosion des revendications ouvrières (Ibid. : 43). Cette irruption du prolétariat sur la scène politique fut caractérisée par des manifestations publiques et des grèves réalisées sous la direction d'organisations syndicales et de partis politiques d'orientation marxiste. Pendant les sept mois de la Junte militaire qui a remplacé le président Elie Lescot, l'agitation ouvrière a atteint une intensité extraordinaire (Ibid. : 44).

Durant cet essor du mouvement ouvrier, l'apport de l'église catholique était assuré par la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et le Parti social-chrétien (Ibid. : 45). Notons que l'initiative de la JOC s'inscrit dans l'engagement de l'église catholique au plus haut niveau dans l'action sociale. Le coup d'envoi a été donné par le Pape Pie XI depuis les années 1940 (SMARTH, 2015: 403). Il ne s'agit pas pour autant d'engagements progressistes de la haute hiérarchie. Comment expliquer que l'église catholique, qui se positionnait clairement contre la résistance populaire à l'occupation militaire états-unienne, s'engage en faveur des intenses luttes ouvrières des années 1946-1948 ? D'ailleurs, bien avant les intenses luttes populaires des années 1946-1948 plus précisément dans les années 1941-1942, l'église catholique était en pleine campagne antisuperstitieuse ; laquelle constitue une répression contre le vodou avec l'appui ferme du gouvernement d'Elie Lescot (David NICHOLLS, 1975: 666).

La présence de l'église catholique dans la dynamique des luttes populaires dans le contexte de la chute du président Elie Lescot et de l'accession de Dumarsais Estimé à la présidence ne traduit pas la dominance d'une quelconque tendance progressiste au sein du clergé. Au contraire, on assistait

à cette époque à l'écho des enseignements anticommunistes du Père Joseph Foisset – Professeur de philosophie au Petit Séminaire Collège Saint-Martial – et à la dominance de l'encyclique *Divini Redemptoris* de Pie XI caractérisée, entre autres, par la diffusion d'une propagande de diabolisation du communisme (SMARTH, 2015: 396–397).

Notons qu'au début des années 1940, la fin du clergé breton s'est annoncée et des efforts ont été déployés pour la mise en place du clergé indigène tant rêvé par les autorités haïtiennes au lendemain de l'indépendance (Ibid. : 390–392). Ces efforts semblent expliquer la présence de l'église catholique dans les intenses luttes ouvrières des années 1946-1948, sachant qu'ils impliquent l'introduction – de façon minoritaire bien entendu – de prêtres haïtiens et religieuses haïtiennes dans l'église d'Haïti, donc des sujets plus susceptibles d'être interpellés par la nouvelle mouvance sociétale que les prêtres bretons.

Après l'irruption du prolétariat sur la scène politique entre 1946 et 1948, on allait assister à la soumission et au contrôle systématique du mouvement syndical haïtien ; contrôle exercé d'abord par le gouvernement d'Estimé et ensuite par celui de Paul Eugène Magloire (HECTOR, 1989: 67–71). Il a fallu attendre la période de 1958-1963, sous la présidence de François Duvalier mais avant l'imposition de la présidence à vie de celui-ci, pour assister à la renaissance du syndicalisme démocratique caractérisée par l'extension et à la consolidation de l'action revendicative du prolétariat (Ibid. : 97). Cette renaissance du syndicalisme peut être expliquée par deux principaux facteurs : 1- une certaine impulsion des activités industrielles durant la décennie 1950-1960, 2- l'exigence d'un personnel qualifié parfois même spécialisé faite par certains établissements (Ibid. : 100–101). Alors, l'accroissement du nombre d'ouvriers et ouvrières et surtout la qualification d'une proportion vont jouer un rôle important dans la réapparition du mouvement syndical entre 1958 et 1963.

Dans cette nouvelle dynamique de luttes populaires, la présence de l'église catholique était marquée par la Fédération haïtienne de syndicats chrétiens (FHSC) lié à la Centrale latino-américaine de syndicats chrétiens (CLASC). Cette présence de la FHSC était particulièrement importante dans les moyennes et petites entreprises (Ibid. : 104–105).

La présence de l'église catholique dans les luttes ouvrières au moment de cette renaissance du syndicalisme chrétien peut s'expliquer, rappelons-le, par le renforcement des premiers efforts déployés pour la mise en place d'un clergé haïtien. Mais ce facteur à lui seul est insuffisant pour

expliquer la participation de l'église catholique dans les luttes ouvrières des années 1958-1963. L'implication des protagonistes, notamment les jeunes, dans plusieurs espaces (associations étudiantes, jeunesse catholique, syndicats, partis politiques d'orientation socialiste) est un facteur important à prendre en compte pour comprendre la participation de l'église catholique dans les luttes ouvrières de l'époque. En effet, les échanges entre tous ces espaces constituent un moyen d'influence des idées socialistes diffusées par certains partis et dominantes dans le mouvement étudiant depuis les années 1940 sur la jeunesse catholique et l'action catholique de façon globale sans que le clergé ne soit dominé par une quelconque tendance théologique progressiste. C'était le cas de du Parti Socialiste Populaire qui, voulant organiser un front politique anti-impérialiste sur la base d'un programme démocratique, sollicite la collaboration du Parti Social Chrétien. Dans un premier moment, les responsables chrétiens acceptent la collaboration, mais refusent par la suite sous l'influence du Père Foisset (SMARTH, 2015: 396).

Les analyses qui précèdent donnent à déduire la dominance de positions conservatrices de l'église concordataire vis-à-vis des luttes populaires avant les expériences de la théologie de la libération. La collaboration de l'église catholique aux intenses luttes ouvrières des années 1946-1948 et au syndicalisme démocratique durant les années 1958-1963 demeure une position exceptionnelle face à la position antipopulaire ambiante du clergé. Il s'agit d'une église qui est sortie de ses grandes difficultés de structuration et de discipline d'ensemble enregistrées avant la signature du Concordat pour s'imposer rapidement en une force sociale fondamentalement conservatrice.

2.4- Luttes populaires et apport remarquable de la théologie de la libération : entre doctrine théologique novatrice et conditions socio-institutionnelles favorables

Dans les sections précédentes du présent chapitre, l'analyse du rapport historique de l'église catholique aux luttes populaires indique des apports progressistes secondaires de cette dernière : collaboration de certains ordres religieux dans les luttes engagées contre le système colonial esclavagiste établi à Saint-Domingue, engagement d'organisations syndicales et de partis chrétiens dans les luttes ouvrières menées durant les périodes 1946-1948 et 1958-1963. Mais tout cela se jouait dans une ambiance fondamentalement conservatrice. C'est pourquoi d'ailleurs nous parlons

d'apports progressistes secondaires. En d'autres termes, il ne s'agit pas jusque-là d'une contribution majeure de l'église catholique à l'évolution des luttes populaires.

Ce n'est qu'avec la théologie de la libération durant les décennies 1980 et 1990 que l'église catholique a joué un rôle majeur dans une nouvelle expression du mouvement populaire haïtien. Ce rôle était, comme nous l'avons expliqué dans la deuxième section du premier chapitre, un travail d'éducation et d'évangélisation progressiste et une sorte de protection contre la dictature duvaliériste offerte aux réunions politiques déroulées sous le couvert de l'évangélisation. Pour éviter de sombrer dans des répétitions inutiles des analyses faites au premier chapitre, nous ne mettons pas d'accent ici sur le déroulement des expériences de la théologie de la libération. Nous nous efforçons plutôt d'expliquer dans un premier moment les conditions subjectives et socio-institutionnelles favorables à cet apport majeur de l'église catholique aux luttes populaires en Haïti. Dans un second moment, nous étudions les expériences de la théologie de la libération en considérant le rapport historique entretenu antérieurement par l'église catholique aux luttes populaires comme un fond sociohistorique structurant sur lequel se joue le processus de la construction de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien à partir des années 1980.

Dans le deuxième Concile œcuménique du Vatican lancé en 1962 par le Pape Jean XXIII pour se terminer en 1965 sous le Pontificat de Paul VI, la notion de *Peuple de Dieu* occupe une place importante. En effet, cette notion a été l'objet de tout un chapitre, le deuxième, de la Constitution dogmatique sur l'église *Lumen Gentium* (Enrique DUSSEL, 1984: 62). La notion de *Peuple de Dieu* dans le deuxième Concile œcuménique de Vatican, couramment appelé *Vatican II*, implique une nouvelle alliance entre un peuple ancien (Israël) et un peuple nouveau (les Gentils). Selon ce Concile, l'appel de Dieu vis-à-vis de son peuple n'est pas adressé à des individus pris séparément, mais des individus considérés dans leurs rapports mutuels en tant que communauté (Ibid. : 64–65). Même quand elle n'a pas encore clairement une connotation populaire dans le sens d'un parti pris pour les opprimés/es et les exploités/es, la notion de *Peuple de Dieu* allait être mobilisée plus tard dans le sens de la construction d'une *église populaire*. Donc, il s'agit d'un changement dans la haute hiérarchie de l'église qui allait servir de porte ouverte à l'émergence de la théologie de la libération. Cela ne veut pas dire que ce soit *Vatican II* qui ait jeté les premières bases de cette théologie. Loin de là ! Des prêtres latino-américains réfléchissaient déjà sur la notion de *Peuple de Dieu* dans le sens de l'évangélisation des pauvres (Ibid.).

Dans l'assemblée des évêques latino-américains tenue en 1968 à Medellín (Colombie), le double sens de la notion de *Peuple de Dieu* a été repris (peuple ancien et peuple nouveau) pour définir une pastorale populaire :

Ainsi comme auparavant Israël, le *premier* peuple expérimentait la présence salvifique de Dieu lorsqu'il le libérait de l'oppression de l'Égypte..., ainsi également, nous, *nouveau* peuple de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas sentir son passage qui sauve. (...) tout le peuple de Dieu, encouragé par l'Esprit, engage ses forces pour sa pleine réalisation (Ibid. : 66).

A Puebla (Mexique) où des évêques latino-américains se sont réunis en 1979, la notion de *Peuple de Dieu*, qui fut employée dans tous les sens, est passée à la notion d'*Église populaire*. Loin d'être une église opposée ou parallèle à l'église officielle, il s'agit d'une nouvelle orientation de l'église unique. C'est « une partie de l'unique église, le Peuple de Dieu qui s'est engagé avec le peuple des pauvres, des opprimés, de ceux qui souffrent (...) » (Ibid. : 70–71).

La notion de *Peuple de Dieu* fait l'objet de multiples variantes doctrinales toutes justifiées à partir des livres de la Bible (Jorge PIXLEY, 1984: 33). A partir des récits de Genèse, Exode, Amos, il reste accessible la mémoire que Yahvé était le Dieu des pauvres, qui défend la justice (Ibid. : 36–39). Dans les livres de Corinthiens, Galates, Philippiens, Paul conçoit la mission de Jésus Christ comme un acte de solidarité avec les pauvres (Ibid. : 42). Il s'agit d'une interprétation progressiste de la notion de *Peuple de Dieu*. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est la possibilité de multiples doctrines théologiques offerte dans la bible. Mais qu'est-ce qui fait qu'à un moment donné, une doctrine théologique donnée a-t-elle pu émerger ?

Paul Löffler tente d'expliquer l'apparition de modèles d'évangélisation différents justifiés théologiquement suivant la manière dont certaines priorités sont posées (LÖFFLER, 1978: 137). Nous ajoutons que ces dernières sont toujours socialement situées et donc liées à des intérêts de classes et de groupes spécifiques. En ce sens, Leonardo Boff explique la naissance d'une tendance théologique qu'il appelle la *théologie de la captivité et de la libération* à partir des défis spécifiques des pays périphériques du système capitaliste situés en Asie, en Afrique et plus spécialement en Amérique latine (BOFF, 1985: 36). Dans cette dernière région où « les pauvres émergent comme phénomène social, masses énormes d'exclus des bénéfices du système productif, exploités comme excédents d'une société qui, pour résoudre ses problèmes, donne la priorité aux solutions

techniques sur les solutions sociales », se pose une question majeure pour les religieux et religieuses : *Comment alors être chrétien dans un monde de prolétaires et de miséreux ?* (Ibid.).

Pour revenir aux conditions subjectives et socio-institutionnelles favorables au rôle majeur qu'a joué l'église catholique dans l'expression remarquable du mouvement populaire haïtien durant les décennies 1980 et 1990, il faut alors se référer à une ouverture apportée par *Vatican II* dans la haute hiérarchie de l'église ; laquelle ouverture a été exploitée par la théologie de la libération, produite à partir de conditions sociohistoriques données qui elles-mêmes étaient à la base d'une préoccupation importante chez les religieux et religieuses de l'Amérique latine. Donc, l'ouverture de *Vatican II* a été favorable à la diffusion d'une théologie novatrice et libératrice.

Au-delà de l'explication des conditions favorables à cet apport majeur de l'église catholique à l'évolution historique du mouvement populaire haïtien, il faut étudier ce que cette contribution a favorisé à son tour et comment elle l'a favorisé. Explorons donc cette contribution importante de l'église catholique dans son agencement au rapport antérieurement entretenu entre cette dernière et les luttes populaires ; lequel agencement demeure un héritage historique pour l'évolution du mouvement populaire.

Rappelons que l'apport remarquable des expériences de la théologie de la libération aux luttes populaires en Haïti se révèle d'une grande importance dans la chute du **régime duvaliériste**, défenseur des intérêts de l'oligarchie et de l'impérialisme et donc l'un des ennemis du mouvement populaire haïtien. Alors, l'église catholique qui historiquement a pris des positions fondamentalement conservatrices – avec bien sûr l'expression minoritaire de positions progressistes – a aidé, au travers d'une fraction importante, un peuple terrorisé pendant vingt-neuf ans et assoiffé de liberté à se débarrasser de l'opresseur le plus visible. Nous disons le plus visible en ce sens que les mécanismes de l'exploitation subie de la part de la bourgeoisie locale et des multinationales ne sont pas aussi concrets que les actes de criminalité perpétrés par l'armée soumise et les *tontons macoutes*²⁸. C'est une position jusque-là inédite de la part de l'église catholique. Le caractère inédit même de la position de l'église catholique contribue à créer une propension chez les individus en lutte et témoins des expériences de la théologie de la libération à vivre cette position comme salvatrice ; d'autant plus qu'il s'agit d'une position qui a aidé à vaincre

²⁸. Appellation utilisée couramment pour désigner les membres d'une milice travaillant pour le régime des Duvalier et appelée officiellement Volontaires de la sécurité nationale (VSN).

l'ennemi le plus concret, le plus visible. Ce nouveau visage de l'église catholique (une église progressiste engagée) n'est pas sans lien avec la réception enthousiaste de la candidature de Jean-Bertrand Aristide (figure symbolique de l'église engagée) annoncée le 18 octobre 1990. Évidemment, la singularité de la personne d'Aristide notamment sa capacité à mobiliser les affects au moyen de jeux de mots ne doit pas être sous-estimée. Mais il s'agit de jeux de mots d'inspiration religieuse dans un contexte où une fraction de l'église catholique est vécue comme une force extraordinaire (par rapport aux positionnements antérieurs de cette église) dans les luttes anti-duvaliéristes. Ce lien de causalité entre le caractère *novateur* et le caractère *salvateur* des expériences de la théologie de la libération peut s'expliquer par le fait que l'extra-ordinaire est la principale caractéristique de l'héroïsme. En d'autres termes, étant inédites et sorties de l'ordinaire par rapport aux positionnements antérieurs de l'église catholique face aux luttes populaires en Haïti, les expériences de la théologie de la libération sont susceptibles d'être vécues comme salvatrices. A ce propos, Jean Yves BLOT explique que, pour une grande majorité des masses qui ont voté en faveur du prêtre Jean-Bertrand Aristide lors des élections de décembre 1990, celui-ci sortait du commun des prêtres pour avoir défendu au risque de sa vie la plupart des revendications populaires (BLOT, n.d.). Il est donc clair qu'on ne peut comprendre la réceptivité de ces expériences sans les situer dans le rapport historique de l'église catholique aux luttes populaires en Haïti.

Étant donné qu'il s'agit d'expériences salvatrices **religieuses** (les expériences de la théologie de la libération), la religiosité allait devenir l'une des caractéristiques importantes du fond sociohistorique sur lequel se jouent les nouvelles expériences du mouvement populaire haïtien à partir du tournant des années 1980. Autrement dit, le caractère héroïque des figures ecclésiales représentatives de la théologie de la libération en Haïti – comme en témoigne le travail de mémoire réalisé en leur faveur – a permis la mise en sens d'idéaux et de sentiments religieux (valorisation du martyr, sacrifice salvateur) dans le mouvement populaire et ce, même pour les militants laïcs et militantes laïques. Ainsi la religiosité devient-elle, dans sa mise en sens laïque, un des éléments importants à prendre en compte pour mieux saisir l'*identité politique* acquise dans la lutte par le mouvement populaire haïtien post-1986. Le processus d'acquisition et les caractéristiques dominantes de cette identité constituent l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE III – L’IDENTITÉ POLITIQUE DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN : CONSTRUCTION HISTORIQUE ET CARACTÉRISTIQUES DOMINANTES

Au premier chapitre, nous avons, à partir de l’organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* comme cas d’étude, formulé l’hypothèse que les sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien investissent affectivement des figures ecclésiales identifiées comme des modèles à suivre et vécues comme héroïques pour avoir été des martyrs pendant leurs expériences concrètes dans les luttes populaires. Cette identification à des figures du martyr, incarnées d’ailleurs par des individus qui n’ont pas fait l’expérience de l’exercice direct du pouvoir d’État, produit un rapport fantasmatique consolateur aux efforts manqués de la prise du pouvoir d’État et conséquemment un rapport de déni à l’exercice concret du pouvoir d’État. Nous avons évoqué l’idée d’une *identité politique* du mouvement populaire haïtien résultant de ce processus d’identification à des figures du martyr. Nous avons aussi présumé que, par sa finalité qui est l’efficacité de l’action dans des conjonctures sociopolitiques données, cette *identité politique* invite les sujets (individuels et collectifs) du mouvement populaire à faire des choix politiques qui conduisent à un type de rapport donné au pouvoir d’État.

Nous avons abordé, de façon sommaire, le processus d’acquisition de cette identité en évoquant les ennemis affrontés par les sujets du mouvement populaire et les repères théoriques marxistes partagés en commun comme étant deux supports qui ont rendu possible ce processus. Un troisième support a été découvert à la fin du deuxième chapitre après avoir étudié le rapport historique de l’église catholique aux luttes populaires en Haïti. Il s’agit d’idéaux et de sentiments religieux qui ont été mobilisés comme des repères symboliques lors des expériences de la théologie de la libération.

Ce troisième chapitre est pour nous l’occasion d’étudier en profondeur le processus d’acquisition de l’*identité politique* du mouvement populaire haïtien à partir des expériences de la théologie de la libération. Nous commençons par un déblayage théorique qui vise à écarter les éventuelles confusions liées à la polysémie abondante de la notion d’identité et du coup délimiter le territoire qui nous intéresse dans le phénomène d’identité : le politique. Par la suite, nous abordons la dimension subjective et conflictuelle de l’identité pour arriver aux différents supports rendant

possible la construction de la dimension collective l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien qui est pourtant constitué d'individus singuliers.

3.1- L'identité : d'un fourre-tout notionnel à un outil conceptuel

La notion d'identité fait l'objet d'une multitude d'usages renvoyant à des sens différents et parfois inconciliables. A partir d'un travail de recensement succinct mais rigoureux qu'il a réalisé sur l'emploi de la notion d'identité et de ses concepts dérivés, Malek Chebel fait remarquer qu'« au concept d'identité un grand nombre de significations (...) sont substituables sans, pour autant, renvoyer à tous les sens afférents » (CHEBEL, 1986: 23). Ce travail de recensement nous sert de point d'appui pour nous donner une vue panoramique de la littérature (à la fois anglophone et francophone) relative à l'identité. Quand ce n'est pas la notion d'identité qui est directement évoquée, des concepts comme le *Moi*, le *Je*, l'*Ego*, le *Soi*, l'Individu, le *Self*, la *Personnalité* sont mobilisés et ce dans des champs disciplinaires très diversifiés pour tenter de saisir ce à partir de quoi l'on est différent d'autrui ou qui nous rend semblables à d'autres individus dans le cas de l'identité collective (Ibid. : 20–22). Le concept de *Soi*, par exemple, est parfois appréhendé dans le sens d'un potentiel psychologique de l'individu, négligeant ainsi son environnement social et donc l'aspect collectif de l'identité. Cela conduit à une lecture trop partielle et alors partielle d'un phénomène complexe. Parfois, le *Soi* renvoie plutôt à la position de l'individu par rapport à son environnement social (Ibid. : 23).

Dans cette riche production conceptuelle relative à l'identité, il manque un effort de systématisation et d'unification cohérente (Ibid. : 22–23). Cet effort devrait permettre de se garder des confusions possibles entre les différentes composantes d'un objet d'étude complexe et de sortir de toute généralité susceptible de gommer la spécificité de chaque aspect qui est censé être désigné par les concepts.

Mis à part ce manque d'effort de systématisation et d'unification qui caractérise les recherches portant sur l'identité, elles sont symptomatiques d'une subjectivité insidieuse qui interfère très souvent dans les prises de position les plus fermes (Ibid. : 17) et d'une grande liberté d'association rendant les propos difficilement accessibles (Ibid. : 18). Autrement dit, la notion d'identité est souvent traitée comme un fourre-tout prêt à accueillir des discours évoquant tous les sens possibles.

Toutes ces considérations indiquent la nécessité de préciser autant que possible les contours de la réalité sous étude à chaque fois que la notion d'identité est mobilisée. Sinon, l'on risque de se perdre dans une sophistication de signifiants incapables de rendre compte rigoureusement des référents que l'on cherche à élucider. Évidemment ce souci de clarification très utile, quand on veut se garder de tout voyage théorique flou, ne saurait autoriser à sombrer dans une pauvreté conceptuelle au nom d'un pragmatisme qui paralyserait la créativité interprétative de l'abstraction et nous empêcherait donc d'aller au-delà de la description empirique.

Dans cette recherche, c'est l'*identité politique* acquise dans la lutte par le mouvement populaire haïtien qui nous intéresse. Le qualificatif « politique » invite déjà à un effort de délimitation de l'identité. Ici, cet effort de délimitation n'est pas que théorique. C'est plutôt la mobilisation d'un bagage conceptuel existant pour tenter de rendre compte du processus historique d'acquisition d'une identité donnée. C'est ce qui fait l'objet du présent chapitre. Nous reviendrons au cinquième chapitre sur des précisions justifiant le choix de ce bagage conceptuel. Ce sera l'occasion de clarifier l'agencement et le sens des concepts mobilisés pour en dégager un angle d'analyse. Pour l'instant, nous nous contentons de tenter un déblayage des significations possibles de la notion d'identité pour établir une entrée plus claire possible à l'élucidation du processus d'acquisition de ce que nous appelons l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien et à la mise en relief de ses caractéristiques dominantes. Nous parlons de caractéristiques dominantes parce que – de par ses enracinements lointains, ses expériences multiples et diversifiées, ses contradictions internes – le mouvement populaire haïtien est constitué d'une multitude de traits caractéristiques qui risqueraient de rendre fastidieuse l'étude de la nature dudit mouvement si l'on voulait tout étudier en même temps. A ce moment, nous risquerions d'en faire une lecture superficielle puisque voulant tout saisir, nous n'aborderions qu'une partie infime de chaque élément. C'est pour éviter une telle lecture que nous nous intéressons particulièrement aux caractéristiques dominantes de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien, particulièrement le mouvement populaire post-1986.

La mise en garde contre les éventuelles confusions liées à la polysémie abondante et effrénée de la notion d'identité étant établie, le territoire particulier qui nous intéresse dans le phénomène de l'identité – l'*identité politique* – étant délimité et précisé, essayons maintenant de clarifier le contenu habitant ce territoire en vue de faire du terme d'identité un véritable outil conceptuel appelé à rendre compte de la richesse du phénomène étudié.

Pour ce faire, essayons de comprendre les conditions sociales de production de l'*identité politique*. Et pour parvenir à cette compréhension, nous allons nous référer à nouveau aux pistes judicieuses que nous propose Malek Chebel à travers son ouvrage intitulé *La formation de l'identité politique*.

Pour parler de l'*identité politique* ou même d'un embryon, il faut une réelle confrontation avec une force adverse souvent d'ordre humain : l'action militante. Il faut l'intervention d'influences extérieures à l'individu : socialisation, exercice d'une fonction politique, une situation de domination... (Ibid. : 148). Évidemment, cette confrontation n'est pas possible sans des facteurs d'ordre psychique : conscience politique, repères symboliques... Mais ces facteurs ne peuvent intervenir que dans la rencontre avec des conjonctures favorables sans lesquelles ils restent des sursauts énergiques ou enflammés et sans suite. Donc, la primauté est accordée à l'action concrète aux dépens de velléités volontaristes quand on veut étudier l'*identité politique*. Toutefois, cette dernière n'en reste pas moins la résultante d'une rencontre entre facteurs subjectifs et un contexte social donné. Elle est alors la capacité individuelle acquise lentement, partant des périodes initiales de socialisation et de participation, et vise l'efficacité de l'action dans un contexte sociopolitique donné (Ibid. : 149–150). En d'autres termes, l'*identité politique* invite l'acteur/l'actrice politique à se positionner.

Notons cependant que la formation de l'identité, qu'elle soit politique ou d'une autre nature, passe nécessairement par un processus d'identification avec tout ce que cela implique en termes de contenu fondamentalement inconscient. Si l'*identité politique*, dans sa phase de maturation, fait l'économie de ce processus, elle s'y réfère constamment en mobilisant bien sûr des idéaux et/ou une doctrine pour se fortifier (Ibid. : 149). En conséquence, il faut une clarification – ne serait-ce que de façon rapide – de la dimension subjective de l'identité avant même d'entrer dans le vif de l'objet du présent chapitre qui est l'étude du processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien en tenant compte des caractéristiques dominantes de cette identité.

3.2- L'identité comme structure subjective et duelle

L'identité en tant qu'un état donné de la personne est toujours l'aboutissement d'un processus de socialisation. À l'intérieur de ce processus large se joue un processus plus restreint et fondamentalement inconscient : l'*identification*. Sans tomber dans une approche psychanalytique

familialiste qui cherche à réduire les sources de l'identification chez l'individu adulte à des mécanismes œdipiens et préœdipiens, il faut reconnaître l'importance de cette dernière dans la vie affective de chaque personne. En ce sens, « la psychanalyse voit dans “ l'indentification ” la première manifestation d'un attachement affectif à une autre personne » (Sigmund FREUD, 1921: 38). C'est à partir d'une série d'identifications, ces formes d'attachement affectif à des êtres chers, des personnes-modèles, que se construit en partie ce que l'on est, autrement dit son identité (Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, 1973: 187).

La construction de l'identité n'est jamais totalement achevée et ce, même au moment où l'individu concerné dispose de ce que Malek Chebel appelle *un réservoir suffisant de repères identificatoires qui le satisfasse* (CHEBEL, 1986: 26). L'attachement affectif évoqué précédemment ne se réalise pas toujours vis-à-vis de modèles conciliables. Ce qui fait que, à un moment donné, l'identité d'un individu est parfois confrontée à une dualité entre plusieurs repères identificatoires distincts. Cette dualité implique forcément la dominance d'un repère sur d'autres. Sinon, la personne concernée est en pleine crise identitaire.

La dualité dans le processus identitaire implique parfois des moments de rupture avec l'identification à une figure donnée. Dit autrement, cette dualité peut être à la base d'une *dés-identification* et fait place à un processus de *ré-identification* (Ibid. : 30–32). Ce double mouvement de *dés-identification* et de *ré-identification* n'entrave pas forcément la construction cohérente de l'identité d'une personne ou d'un groupe.

Ce qu'il faut retenir de cette présentation sommaire de **l'implication affective et duelle de l'identité**, c'est que cette dernière mobilise ce que l'individu a de plus profond dans son univers subjectif. Que ce soit dans le processus d'acquisition de l'identité ou dans sa manifestation concrète au travers des choix, des actions des personnes concernées, l'univers subjectif est en jeu et ce, même dans le cas d'une identité collective.

Notons que toutes ces précisions s'inscrivent dans la préparation d'une entrée qui soit la plus claire possible à l'élucidation de *l'identité politique* du mouvement populaire haïtien ; laquelle préparation a commencé à la section précédente. Rappelons que cette préparation ne se veut nullement une clarification de l'angle de vue théorique sous-jacent à notre effort de problématisation et notre tentative d'analyse du problème posé dans cette recherche. Cet exercice est plutôt réservé aux deux premiers chapitres de la deuxième partie de la thèse.

Pour le moment, ce qui nous intéresse, c'est l'implication logique – ne serait-ce que sur la forme d'une préoccupation – de l'indispensable dimension subjective de l'identité. Rappelons que l'identité qui fait l'objet du présent chapitre, « l'identité politique du mouvement populaire haïtien », est entendue avant tout dans sa dimension collective. En effet, s'agissant de l'identité d'un mouvement, elle cherche à saisir ce qui – quoiqu'acquis par un long processus impliquant la **subjectivité** de chacun des sujets concernés – porte ces derniers à agir collectivement dans des conjonctures sociopolitiques données.

Une question se pose donc : qu'est-ce qui explique qu'en dépit de la subjectivité des identités individuelles des sujets du mouvement populaire haïtien, ces derniers arrivent à acquérir une *identité politique* collective ? Encore des pistes formulées par Malek Chebel sont interpellatrices pour aborder cette question. Comme nous l'avons déjà signalé au premier chapitre, l'un des facteurs servant de ferment affectif nécessaire à la formation de l'identité collective est un *sentiment de co-appartenance* dont l'émergence est liée à des supports divers non-exclusifs (Ibid. : 79). Il importe maintenant d'étudier, d'une part, la nature des supports sur lesquels est greffé le *sentiment de co-appartenance* dans le cas de l'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien et, d'autre part, le rapport des sujets du mouvement populaire haïtien avec ces supports en tenant compte de la temporalité dudit rapport. Cela suppose la prise en compte des aspects dominants des interactions entre les différents supports du *sentiment de co-appartenance* pour éviter de sombrer dans une lecture relativiste.

3.3- Les supports de l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire haïtien

Pour être comprise dans sa profondeur historique, l'identité doit être située dans le temps en tenant compte des événements marquants, des symboles et vécus particulièrement significatifs pour les sujets concernés. C'est pourquoi nous faisons dès maintenant une mise au point sur la temporalité de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien qui ne cesse d'être évoquée dès le premier chapitre. Le mouvement populaire haïtien – entendu au sens d'un ensemble de luttes ouvertes porteuses de revendications des classes opprimées et exploitées, alimentées par des sujets individuels et collectifs – n'a pas acquis une *identité politique* une fois pour toute. Cette identité,

en tant que repères invitant les sujets dudit mouvement à se positionner dans les conjonctures sociopolitiques, évolue dans le temps. D'où la nécessité de préciser les balises temporelles de l'*identité politique* faisant l'objet du présent chapitre en vue d'une meilleure compréhension de son processus d'acquisition.

Commençons par rappeler les balises temporelles précisées à la fin du premier chapitre. Le 15 octobre 1994, Jean-Bertrand Aristide est revenu d'exil sous la protection militaire états-unienne ; un retour conditionné par l'application de mesures économiques néolibérales. La fracture entre Aristide et certaines organisations populaires influentes entamée dès la candidature de celui-ci aux élections présidentielles de 1990, candidature interprétée comme un court-circuitage des luttes populaires, allait être consolidée et renforcée par le choix d'Aristide d'appliquer les mesures économiques néolibérales. Ce qui est vécu par le camp populaire comme une trahison. Cette trahison allait entraîner distance voire rupture avec cet ancien prêtre salésien qui a profité des acquis de la théologie de la libération en Haïti pour accéder au pouvoir d'État. Ce moment de distance et de rupture vis-à-vis d'une figure bénéficiaire de la théologie de la libération occupe une place importante dans notre étude du processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien en rapport aux héritages légués par ladite théologie en matière de relations de pouvoir. Et pour aborder ce processus dans ses étapes les plus récentes, nous l'étudions jusqu'à 2016, date de début de cette recherche.

Mais pour comprendre le processus d'acquisition de l'*identité politique* dans sa dynamique totalisante, il faut remonter bien avant 1994. En effet, au cours de la décennie 1980, l'influence de la théologie de la libération était très forte sur les luttes populaires (travail d'animation notamment à travers les *Communautés Ecclésiales de Base*, collaboration à la mise en place d'organisations populaires, prises de position publiques par des figures ecclésiales...) et ce avec tout ce que cette influence implique en termes de caractère héroïque, comme nous l'avons montré dans les deux précédents chapitres. Pour cela, nous nous efforçons de comprendre l'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien en rapport aux héritages de la théologie de la libération au cours des décennies 1980, 1990, 2000 et pendant la première moitié de la décennie 2010. Certes, nous nous concentrons sur les expériences réalisées durant cette période. Mais nous tenons compte de l'articulation de ces expériences aux repères de luttes et religieux qui remontent jusqu'au début du XIXe siècle voire jusqu'au système colonial et esclavagiste qu'a connu Saint-Domingue.

Pour garantir l'accessibilité de nos analyses, nous tenons à préciser d'entrée de jeu la nature des supports abordés ici pour essayer de saisir l'émergence du *sentiment de co-appartenance* favorable à l'acquisition de l'*identité politique* collective du mouvement populaire haïtien qui est pourtant constitué de sujets singuliers porteurs d'identités individuelles. Ces supports sont de trois ordres : 1- des repères théoriques dont s'inspirent les sujets en luttés, 2- les ennemis concrets affrontés dans les luttés, 3- des repères religieux et symboliques qui servent à alimenter les luttés et qui en résultent du même coup. Nous partons de la restitution de l'implication de chacun de ces supports dans ledit processus pour ensuite étudier leur influence réciproque, bien entendu hors de toute tentation relativiste. Hors de toute tentation relativiste signifie pour nous ne pas perdre de vue les aspects dominants dans le jeu d'inter-influence entre les différents supports à l'intérieur du processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien.

3.3.1- Des repères marxistes maoïstes dominants

La présentation du rapport historique de l'église catholique aux luttés populaires en Haïti, au niveau du chapitre précédent notamment à la quatrième section, indique clairement l'influence de la théologie de la libération sur le mouvement populaire surtout à partir des années 1980. Cette théologie est incontestablement influencée par le marxisme. Déjà, on peut comprendre l'influence des références marxistes sur le mouvement populaire haïtien à cette époque par l'intermédiaire de la théologie de la libération.

S'il est courant de réduire la lecture marxiste de la religion à cette phrase très connue de Marx « la religion est l'opium du peuple », la pensée marxienne en elle-même encore moins la pensée marxiste en général n'est ni simpliste ni réductrice vis-à-vis de la religion. En effet, une lecture plus attentive au paragraphe dont est tirée cette affirmation permet de saisir le caractère double et nuancé de la lecture marxienne de la religion reconnaissant cette dernière comme l'expression de la détresse et de la protestation contre cette détresse, en plus d'être l'opium du peuple (LÖWY, 1988: 5). Par ailleurs, Marx étudie le christianisme en tant qu'une forme culturelle sujette à des transformations selon les périodes historiques ; comme un espace symbolique faisant l'objet d'enjeux de forces antagoniques : la théologie féodale, le protestantisme bourgeois, les hérésies plébéiennes ou paysannes (Ibid.).

Au-delà de ces nuances présentes dans la lecture marxienne de la religion, des auteurs/es marxistes se sont gardés/es de toute lecture simpliste et tranchée du caractère conservateur de la religion. Friedrich Engels, proche collaborateur et compagnon de luttres de Marx, a compris que le conflit entre matérialisme et religion ne s'identifie pas toujours à celui entre la révolution et la réaction (Ibid.). Rosa Luxemburg reconnaît que l'ordre social d'égalité, de liberté et de fraternité pour lequel les socialistes se battent correspond aux enseignements chrétiens. Mais de tous les auteurs/es marxistes, Ernst Bloch semble être le premier à avoir changé radicalement son cadre théorique pour aborder la religion, sans abandonner la perspective marxiste et révolutionnaire. Dans une démarche similaire à celles d'Engels, Bloch distingue deux courants sociaux opposés : d'une part, la religion théocratique des églises officielles, opium du peuple, appareil de mystification au service des puissants ; de l'autre, la religion clandestine, subversive et hérétique. Mais, à la différence d'Engels, Bloch ne voit pas dans la religion l'habit stratégique d'intérêts de classe. Il voit plutôt dans les formes protestataires et rebelles de la religion « l'une des formes les plus significatives de la **conscience utopique** », « l'une des plus riches expressions du **Principe Espérance** » (Ibid. : 6–8).

Conscients de cette articulation riche et nuancée entre la religion et la philosophie marxiste, les théologiens de la libération, en dépit de certaines divergences qui existent entre eux, s'entendent sur l'usage de certains principes marxistes pour alimenter les réflexions sous-jacentes au mouvement de la théologie de la libération. A cet effet, Gustavo Gutierrez, l'un des premiers théoriciens de la théologie de la libération, reconnaît à partir de son ouvrage phare publié en 1971 « Théologie de la libération, perspectives » que le marxisme apporte non seulement une analyse scientifique mais aussi une aspiration utopique au changement social. Gutierrez puise ces références dans un néo-marxisme européen notamment chez Bloch et surtout dans des sources latino-américaines comme José Carlos Mariátegui, sources originales adaptées à la réalité de la région. La théorie de la dépendance est en ce sens une référence importante pour aborder la pauvreté et les injustices produites par un capitalisme dépendant soumis aux monopoles multinationaux des grandes métropoles impérialistes (Ibid. : 30–31). Si la théorie de la dépendance est parfois considérée comme une déviation du marxisme pour avoir accordé plus d'attention aux facteurs externes aux sociétés latino-américaine (dépendance économique et politique vis-à-vis

des puissances impérialistes) par rapport aux contradictions internes²⁹, personne ne peut nier qu'elle est d'inspiration marxiste. D'ailleurs, lors du II^e Comintern en 1920, Lénine – dans sa vision anti-impérialiste – a reformulé l'affirmation internationaliste qui conclut le *Manifeste du Parti Communiste* rédigé par Marx et Engels « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » en « Prolétaires de tous les pays et peuples opprimés, unissez-vous »³⁰ pour marquer le poids des puissances impérialistes dans l'exploitation du Tiers-monde. Pour lutter contre la pauvreté vécue par la grande majorité des populations latino-américaines et son corolaire – la richesse insolente d'une poignée de privilégiés –, il faut bien étudier les causes liées aux fondements du système capitaliste. Pour relever ce défi, le marxisme est alors très utile à la théologie de libération. Pour s'attaquer à ces causes, cette dernière fait de la lutte de classe marxiste à la fois un instrument d'analyse et un guide pour l'action (Ibid. : 31).

Cette présentation sommaire et partielle du rapport de la théologie de la libération au marxisme indique déjà l'influence des références marxistes sur les luttes populaires menées un peu partout en Amérique latine avec l'appui de l'Église des pauvres notamment au travers des Communautés Ecclésiales de Base. Mais il s'agit surtout d'un marxisme occidental proche de l'École de Francfort et couplé des particularités latino-américaines comme la théorie de la dépendance.

En Haïti, en plus de ces références marxistes qui, à travers la théologie de la libération, influençaient le mouvement populaire des années 1980 et 1990, l'apport des références marxistes-léninistes notamment dans leur variante maoïste est loin d'être négligeable. En effet, un parti politique marxiste-léniniste clandestin dénommé *En Avant* était non seulement à la base de la création de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* (Francisco PAULCÉNA, 2007: 84), une organisation paysanne de couverture nationale et très active dans les luttes populaires qui est d'ailleurs notre cas d'étude, mais aussi contribuait de façon continue à alimenter les réflexions stratégiques de l'époque à partir de ces repères marxistes-léninistes-maoïstes.

²⁹. Voir en ce sens la lecture faite par Fernando Henrique Cardoso des critiques reprochant à la théorie de la dépendance la détermination des structures internes par les forces externes sans médiation interne (CARDOSO, 1976).

³⁰. Voir en ce sens une référence du Parti communiste international (PARTI COMMUNISTE INTERNATIONAL, 1920): // http://www.international-communist-party.org/Francais/Relation/Baku_Fr.htm/ Consulté le 23 novembre 2018.

Avant d'aborder l'influence des références marxistes-maoïstes sur le mouvement populaire haïtien, rappelons au passage et sans aucune prétention d'exhaustivité certaines caractéristiques du maoïsme en tant qu'appropriation particulière des références marxistes-léninistes liées à l'organisation des luttes populaires, à la conquête, l'exercice et le maintien du pouvoir d'État, à la transformation des appareils d'État dans le sens des intérêts stratégiques des classes populaires.

Pour comprendre le maoïsme, il faut remonter à la période allant de 1927 à 1935 qui constitue, suivant une périodisation de William Badour, le deuxième moment de la politique du leadership du Parti communiste chinois (PCC). Cette étape féconde de l'histoire du PCC marque « la mise en branle d'une stratégie révolutionnaire propre à la Chine façonnée par Mao Tsétoung et Chu Te et édifiée sur la paysannerie qui devient le fondement et la force de frappe du mouvement révolutionnaire chinois » (BADOUR, 1972: 477). C'est à la fois le début de l'établissement de bases bien définies d'un leadership propre à la Chine, une première réussite de sa stratégie militaire et la première tentative de repousser la domination soviétique stalinienne sur les luttes vers la construction du socialisme en Chine (Ibid. : 477–478). Cette tentative de repousser la domination soviétique stalinienne ne traduit pas pour autant une différence idéologique majeure entre Mao et Staline. Il s'agit plutôt d'un effort de construction d'autonomie du PCC vis-à-vis d'une force alliée étrangère. Si les relations conflictuelles sino-soviétiques sont en partie liées à un héritage historique qui date du XVII^e siècle (Ibid. : 473–474), elles sont surtout dues à une différence en termes de la construction du communisme entre le Komitern de Staline et le PCC notamment la fraction influencée par Mao. Quelles sont alors les caractéristiques de cette différence ?

Dans l'appropriation maoïste du marxisme-léninisme, l'implication des *masses populaires* dans le processus révolutionnaire est très importante. En effet, à partir du concept de *dictature démocratique populaire*, Mao encourage « l'éveil des masses populaires » pour la formation d'un front uni dirigé par la classe ouvrière et basé sur l'alliance entre cette classe et les masses paysannes (MAO, 1965: 409). Suivant la configuration de la société chinoise des décennies 1940 et 1950, le peuple – dont l'éveil est indispensable pour la construction de la *dictature démocratique populaire* – est constitué de la classe ouvrière, la paysannerie, la petite bourgeoisie urbaine et la bourgeoisie nationale qui est traitée avec plus de prudence. Si « pour faire face à l'oppression impérialiste et porter son économie retardataire à un niveau plus élevé, la Chine doit mettre à profit son capitalisme des villes et de la campagne en faisant jouer tous les facteurs qui soient profitables, et

non nuisibles, à l'économie nationale et à la vie du peuple » (Ibid. : 417–418), ce qui implique l'alliance entre les principales forces révolutionnaires et la bourgeoisie nationale, cette dernière demeure considérée comme incapable d'occuper une place prépondérante dans le processus révolutionnaire en raison de sa faiblesse déterminée par sa position sociale et économique (Ibid. : 418).

Dans son discours prononcé le 27 février 1957 sur « la juste solution des contradictions au sein du peuple » lors de la onzième session élargie de la Conférence suprême d'État, Mao fait ressortir avec plus d'insistance l'importance de l'implication des masses dans l'édification et la consolidation du socialisme en Chine. Il distingue le champ d'application de la dictature de celui de la démocratie dans le double processus de la *dictature démocratique populaire*. Le premier champ s'exerce par les masses populaires sous la direction de la classe ouvrière contre les ennemis de la révolution. Le second s'applique plutôt au peuple et s'inspire du principe léniniste du centralisme démocratique (Ibid. : 472) ; principe que nous avons évoqué au premier chapitre. Pour justifier la nécessité de prendre en compte la participation et les intérêts des masses au processus révolutionnaire, Mao rappelle que la Constitution de la République populaire de Chine dispose que « les organismes de l'État (...) doivent s'appuyer sur les masses populaires, et que leur personnel doit servir le peuple » (Ibid. : 472–473).

Dans la vision maoïste de la révolution socialiste, l'éducation idéologique du peuple est d'une importance capitale. Ainsi, « toute question idéologique, toute controverse au sein du peuple ne peut être résolue que par des méthodes démocratiques, par la discussion, la critique, la persuasion et l'éducation » (Ibid. : 475). Le Parti communiste chinois et l'Armée chinoise se sont profondément enracinées dans les masses et la République populaire de Chine s'est progressivement développée à partir de bases révolutionnaires (Ibid. : 485). Cette reconnaissance de la haute importance des masses populaires appelée « ligne de masse » est également importante dans le processus d'élimination des contre-révolutionnaires (Ibid. : 487). En d'autres termes, même dans sa dimension répressive, le processus révolutionnaire doit être soutenu par les masses. C'est donc contraire à l'existence de toute bureaucratie avant-gardiste. D'ailleurs, Mao attribue les troubles nuisibles à l'édification socialiste chinoise et provenant du peuple à la bureaucratie qu'il faut éliminer résolument en intensifiant l'éducation idéologique et politique (Ibid. : 511). C'est là une différence fondamentale entre la dynamique révolutionnaire chinoise de l'époque et celle de

l'URSS dirigée respectivement par Staline et Krouchtchev. Évidemment, il existe d'autres éléments importants de différenciation entre ces deux processus de construction du socialisme. Mais, nous nous contentons de rappeler les principales caractéristiques de cette différence dont hérite une grande partie du mouvement populaire haïtien à partir des années 1980.

Si l'origine de l'influence de la vision maoïste sur les expériences du mouvement populaire des années 1980 remonte à une lutte idéologique entamée depuis la décennie 1970, c'est surtout après la chute de Jean-Claude Duvalier que les sujets (tant individuels que collectifs), qui évoluaient avant dans la clandestinité pour éviter la répression duvaliériste, ont pu tisser des liens organiques avec les classes populaires. Commençons par étudier l'influence du maoïsme dans les luttes révolutionnaires en Haïti durant les années 1970 avant d'examiner son incidence sous la forme d'un ancrage au sein des masses populaires.

Du 9 au 13 juin 1975, a eu lieu à La Havane (Cuba) la Conférence de vingt-quatre (24) partis communistes d'Amérique Latine et Caraïbes, dont le Parti unifié des communistes haïtiens (PUCH). Cette conférence s'est conclue par une déclaration commune sur la situation politique internationale ainsi que sur celle de l'Amérique latine et des Caraïbes. Cette déclaration présente entre autres la ligne stratégique et tactique de la révolution socialiste en Amérique latine et dans les Caraïbes (ORHAP, CDDTH, EN AVANT, 1975: 3). Dans une publication conjointe en septembre de la même année avec l'ORHAP et le CDDTH, EN AVANT critique énergiquement la déclaration commune des 24 partis tenue à la Havane et la ligne politique du PUCH. Dans cette publication conjointe intitulée « Les marxistes-léninistes haïtiens dénoncent la conférence-conspiration des 24 P.C. révisionnistes tenue à Cuba », les trois partis font ressortir, sur la base de leur vision maoïste, les principales caractéristiques de la déclaration commune résultant de la Conférence de La Havane et de la ligne politique du PUCH.

Une première section intitulée « La conférence de La Havane, ses principales conclusions, ses liens avec le révisionnisme et le social-impérialisme » est subdivisée en trois sous-sections. Dans la première sous-section titrée « Politique de collaboration de classe », l'ORHAP, le CDDTH et EN AVANT reprochent aux 24 P.C. ayant organisé la Conférence de la Havane **d'avoir abandonné toute perspective d'organisation autonome du prolétariat et des masses populaires** pour promouvoir des gouvernements démocratiques qui affronteront l'impérialisme et mettront de l'avant des programmes politiques à contenu social avancé. Ils critiquent les 24 partis

de **ne pas compter d'abord sur les forces du peuple**, de **ne pas développer une ligne de masse ni appuyer les initiatives des masses**. Ils reprochent à ces 24 partis qu'ils qualifient de « pseudo-partis communistes » de **refuser de s'appuyer sur les masses populaires** pour accorder plutôt une place prépondérante à des appareils bureaucratiques (Ibid.: 3–4).

Dans la deuxième sous-section titrée « Servilité et opportunisme », les trois partis expliquent le refus chez les 24 partis latino-américains de s'appuyer sur les masses populaires par le souci de ces 24 partis de chercher la grâce de l'URSS ; ce qui les conduit à un suivisme opportuniste (Ibid. : 5–6). Pour consolider leurs critiques, les trois partis évoquent clairement la pensée de Mao Tsé-toung et la révolution chinoise comme des acquis décisifs du marxisme-léninisme de leur époque, notamment « en ce qui a trait à la construction du socialisme sous la dictature du prolétariat, **à l'application conséquente de la ligne de masse, à la pratique révolutionnaire de la critique et de l'auto-critique et à la critique de masse du révisionnisme** » [mis en gras par nous] (Ibid. : 7).

Dans la troisième sous-section intitulée « Refus de la lutte idéologique, de la critique et de l'auto-critique », l'ORHAP, le CDDTH et EN AVANT reprochent aux 24 partis communistes latino-américains, qu'ils qualifient de P.C. révisionnistes, de se barricader dans leur bureaucratie et chercher à étouffer toutes les critiques externes et internes (Ibid. : 7–8).

Consacrée à la ligne politique et la pratique politique du PUCH, la deuxième section de la publication conjointe de l'ORHAP, le CDDTH et EN AVANT est subdivisée en quatre sous-sections intitulées respectivement : 1- « Le PUCH est né de la fusion de deux bureaucraties rivales », 2- « Le PUCH, appareil bureaucratique, agit sans les masses dont il veut “secouer la torpeur ” », 3- « Le PUCH néglige la formation politique de ses militants, étouffe la lutte idéologique à l'intérieur et en dehors du parti, nie dans les faits l'importance de la critique et de l'autocritique et voit en elles un obstacle à l'unité du mouvement révolutionnaire ». 4- « L'opportunisme de fait du PUCH est l'expression achevée de sa ligne politique ».

Dans la première sous-section, les trois partis expliquent la création du PUCH en janvier 1969 par **une entente bureaucratique entre la direction du Parti d'entente populaire (PEP) et celle du Parti unifié des démocrates haïtiens (PUDA)** qui, jusque-là se disputaient de façon bureaucratique la direction des luttes populaires. Cette décision viendrait du constat de leur isolement des masses et de leur faiblesse militaire (Ibid. : 12).

Dans la deuxième sous-section, l'ORHAP, le CDDTH et EN AVANT soulignent l'influence du PUCH par des thèses foquistes dominantes en Amérique latine à l'époque et selon lesquelles la guérilla en tant que « foco » (foyer) de la révolution est conçue comme « un petit moteur » qui doit, par son exemple, entraîner le « grand moteur » (le peuple) **sans aucun travail politique au préalable**. Les trois partis expliquent l'échec de la lutte armée tentée par le PUCH en 1969, tentative qu'ils qualifient d'ailleurs de « terrorisme excitatif », par l'absence d'un travail politique en profondeur dans les masses ; travail qui devrait être réalisé par des cadres politiques résolus et compétents. Ce « terrorisme excitatif » est alors expliqué par « la base de classe principalement petite-bourgeoise du PUCH, sa conception paternaliste et méprisante des masses et son scepticisme quant à leur potentiel révolutionnaire » (Ibid. : 13–14).

Dans la troisième sous-section, les trois partis continuent pour affirmer que « subordonnant tout à ses préparatifs militaires, la direction du PUCH réduit la formation politique des militants au strict minimum. Les militants sont exclus de l'élaboration de la ligne politique du parti et de la discussion des directives les concernant » (Ibid. : 15).

Dans la quatrième et dernière sous-section de la deuxième section de la publication conjointe de l'ORHAP, le CDDTH et EN AVANT, la guérilla de type foquiste adoptée par le PUCH est présentée comme un opportunisme de gauche qui résulte d'un virement de l'opportunisme de droite caractérisée par la prise du pouvoir de façon pacifique. Ce virement de l'opportunisme de droite de type pacifiste (dominant dans le mouvement communiste haïtien des années 1965-1967) vers un opportunisme de gauche de type militariste s'est réalisé sans débat idéologique au profit des directives des partis communistes cubain et soviétique puisque l'existence du PUCH dépendait de sa reconnaissance par des partis révisionnistes au niveau international (Ibid. : 16–17).

La critique formulée par ces trois partis marxistes-léninistes vis-à-vis de la déclaration commune des 24 partis communistes de la Conférence de La Havane et de la ligne politique du PUCH est dominée par des références constantes à la vision maoïste de la révolution socialiste que nous avons présentée plus haut. C'est donc la vision maoïste à l'œuvre dans les luttes idéologiques pour la révolution socialiste en Haïti dans un contexte encore marqué par la clandestinité imposée par la dictature duvaliériste.

A cette époque, il n'y avait pas que les trois partis évoqués précédemment qui partageaient la vision maoïste de la révolution socialiste. Le Parti des travailleurs haïtiens (PTH), qui fut d'ailleurs

créé par un groupe d'anciens membres du PUCH à la suite d'une critique de l'aventure militariste de ce dernier parti et de sa ligne politique (PTH, 1973: 30), se revendiquait de marxiste-léniniste en accordant une grande importance à la *ligne de masse* qui caractérise la vision maoïste de la révolution socialiste. En effet, en faisant un bilan critique du communisme haïtien de 1934 à 1973, le PTH affirme qu'il n'a jamais existé pendant cette période un mouvement communiste **de masse** capable de jouer un rôle important dans la vie politique nationale (*Ibid.* : 4). Le PTH critique les deux partis qui se sont fusionnés pour donner naissance au PUCH – à savoir le Parti populaire de libération nationale (PPLN), devenu par la suite Parti unifié des démocrates haïtiens (PUDA), et le Parti d'entente populaire (PEP) – d'avoir négligé **l'éducation politique des masses** (*Ibid.* : 12) et de s'être éloignés d'elles (*Ibid.* : 17). Discutant des problèmes théoriques liés à l'établissement de partis communistes en Haïti, le PTH affirme son attachement ferme au principe de la **guerre populaire** comme forme principale de la lutte pour la libération nationale du peuple haïtien contre « la théorie révisionniste et castriste ». Le déclenchement de cette guerre populaire doit nécessairement sortir du processus de **soulèvement des masses**, mais non de la seule volonté « de jeunes gens bien entraînés et bien armés qui prennent la montagne » (*Ibid.* : 34).

Au-delà du caractère discursif de l'influence maoïste dans les luttes révolutionnaires, il faut analyser la concrétisation de cette influence en termes de liens organiques établis avec les masses populaires. Durant la décennie 1970, un ensemble d'institutions d'éducation populaire ont vu le jour en Haïti. La plupart d'entre elles ont émergé à partir de la pastorale sociale de l'église catholique. Parmi ces institutions, on peut citer, le Développement communautaire des chrétiens haïtiens (DCCH) fondé en 1971 dans le diocèse des Cayes ; l'Institut de développement et d'éducation des adultes (IDEA) fondé en 1973 dans le diocèse du Cap-Haïtien, le centre EMMAUS dans le diocèse de Hinche fondé en 1972, l'Institut technique et d'animation [Institut de technologie et d'animation depuis] (ITECA) fondé dans le diocèse de Port-au-Prince en 1976, le Projet Régional pour le Développement dans le diocèse de Jérémie (JOINT, 1996: 31–32).

Après la chute de Jean-Claude Duvalier, le travail d'éducation populaire se faisait avec moins de prudence et donc avec un peu plus de latitude puisque le danger de la répression duvaliériste était moindre. On allait donc assister à l'intensification de l'éducation populaire dans le pays avec la création de nouvelles institutions engagées dans ce combat. Franklin MIDY présente ces institutions, lors d'un colloque organisé en Haïti sur le thème « ONG, Groupes de Base et

Démocratie en Haïti » par l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI), comme un type d'ONG apparu et développé après la chute de la dictature à vie le 7 février 1986. Le travail de ce type d'ONG est axé sur le développement intégré et l'analyse sociale, avec une orientation de changement social (MIDY, 1992: 64–65). Toutes ces institutions effectuent un important travail d'accompagnement d'organisations populaires notamment en milieu rural pendant les décennies 1980, 1990, 2000 et jusqu'à la décennie 2010. Cette priorité accordée au milieu rural est sans doute liée à un héritage maoïste : l'identification des masses paysannes comme force principale du processus révolutionnaire.

Si au départ la conception de l'éducation populaire n'était pas très claire (JOINT, 1996: 33), le travail d'accompagnement des masses populaires entamé dans les années 1970 à partir de ce modèle d'éducation était centré sur la dignité humaine avec un accent sur l'affirmation « Tout moun se moun »³¹. La prise de conscience de la profondeur de cette affirmation était une grande découverte pour une grande partie des masses populaires (Ibid.). En dépit de certaines confusions sur la conception de l'éducation populaire, cette méthode visait, telle qu'elle a été expérimentée en Haïti à l'époque, à aider à la compréhension des inégalités sociales et susciter les classes exploitées à participer à la vie politique pour changer leur situation (Ibid. : 42).

Outre le lien direct entre la théologie de la libération et l'éducation populaire en Haïti (Ibid. : 30), il ne faut pas perdre de vue une coïncidence non innocente de ce modèle d'éducation et de la propagation de la vision maoïste de la révolution socialiste dans le pays ; laquelle vision accorde une place importante à l'éducation idéologique au sein de masses populaires appelées à participer activement à toutes les étapes du processus révolutionnaire. Si l'importance accordée par le mouvement populaire haïtien au travail d'éducation populaire dans les années 1980 est un héritage direct des travaux de Paulo Freire en vogue en Amérique latine à l'époque, la réception enthousiaste de ces derniers dans le contexte haïtien est rendue possible par la dominance, chez les sujets en luttés, du principe de la ligne de masse qui résonne bien avec la méthodologie développée par Freire pour l'accompagnement des masses populaires. Donc, l'amplification de l'éducation populaire par des cadres petit-bourgeois progressistes auprès des masses surtout après

³¹. Cette expression du créole haïtien qui peut se traduire littéralement par « Tout être humain est un être humain » implique toute une revendication d'égalité entre les êtres humains non seulement en droit, mais aussi en termes d'accès réel aux biens et services nécessaires à leur reproduction dans la dignité.

le départ de Jean-Claude Duvalier est une expression de la dominance des repères marxistes-maoïstes dans les luttes pour la transformation sociale en Haïti. Pour mieux comprendre l'influence de la vision maoïste de la révolution socialiste sur le vaste travail d'éducation populaire évoqué précédemment, il faut tenir compte de ce que CORCUFF et MATHIEU (2009) appellent la *porosité* des espaces et la *multipositionnalité* des militants et militantes. En effet, sans être liées par un partenariat avec les partis d'inspiration maoïste, les institutions d'éducation populaire ont subi l'influence de cette vision à travers des individus impliqués dans ces deux espaces (partis politiques d'inspiration maoïste et institution d'éducation). Depuis 1992, dans le cadre du colloque évoqué précédemment, Émile Eyma Jr faisait ressortir des liens entre ONG d'éducation populaire et partis politiques au travers des cadres et responsables de ces ONG qui, en tant que citoyens et citoyennes ont le droit d'appartenir à des partis politiques en évitant de transformer ces institutions d'éducation populaire en centre de recrutement de parti. Eyma critique le fait que des divisions entre partis politiques sont parfois transférées au niveau de certaines ONG (Émile Jr EYMA, 1992: 58).

Ayant pris, entre autres, la forme d'une campagne d'éducation (agissant ainsi sur les capacités d'analyse et les réflexes les plus courants) dans les liens organiques tissés entre des cadres politiques petit-bourgeois et les masses populaires, ces repères ont traversé des générations sans être nécessairement élucidés dans leur origine et les étapes intermédiaires impliquées dans leur appropriation dans le contexte haïtien. Le travail d'éducation populaire devient pour les militants et militantes du mouvement populaire haïtien, parfois même à leur insu, une tâche de patience non négociable dans leurs luttes pour la libération du pays de la domination des puissances impérialistes et des forces dominantes locales sans que les acquis de ce travail en matière de prise de conscience ne soient orientés par des partis politiques révolutionnaires vers la conquête du pouvoir d'État. A la critique d'absence de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, des militants et militantes répondent en évoquant l'exigence de patience du travail d'éducation populaire qui est vécu comme un objet d'espérance. En tant que sujet individuel du mouvement populaire haïtien à partir du début de la décennie 2010, nous avons eu l'occasion d'entendre à plusieurs reprises ce discours d'espérance.

L'éducation populaire, avec toute la vision idéologique sous-jacente, est alors à la fois un repère de sens partagé et un espace concret d'engagement en commun rendant possible l'émergence de

sentiments d'appartenance au-delà de la diversité des identités individuelles liées à des parcours historiques singuliers et antérieurs à cet engagement commun.

En somme, les repères marxistes-léninistes dans leur variante maoïste ainsi que leur concrétisation dans une vaste campagne d'éducation populaire constituent un des supports favorables au sentiment de co-appartenance entre les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien. Par ailleurs, ces repères sont créateurs de sens et orientent donc les choix et actions politiques des sujets (individuels et collectifs) du mouvement populaire haïtien dans les conjonctures sociopolitiques. C'est donc un support qui participe au processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien à partir des années 1980 dans la mesure où cette identité, comme l'explique Maleck CHEBEL, vise « l'efficacité de l'action dans le contexte d'une situation sociopolitique » (CHEBEL, 1986: 149–150).

Quoique la campagne d'éducation populaire – liée à la dominance de la vision maoïste de la révolution socialiste au sein du mouvement populaire haïtien – lègue en héritage un travail incessant d'analyse de conjonctures sociopolitiques par les organisations populaires, cet héritage ne conduit pas pour autant à faire émerger de la lucidité tactique appelée à éclairer les choix appropriés à faire dans chaque conjoncture sociopolitique pour conquérir, exercer et maintenir le pouvoir d'État dans le sens des intérêts stratégiques des classes populaires. Les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien restent ainsi attachés à des repères stratégiques marxistes sans être suffisamment créatifs dans les conjonctures sociopolitiques. Il s'agit là d'une incapacité à exploiter les conjonctures sociopolitiques dans le sens de la conquête et de l'exercice du pouvoir d'État. C'est déjà une condition qui explique l'émergence d'un trait caractéristique fondamental de l'*identité politique* acquise par le mouvement populaire haïtien surtout à partir de la décennie 1980 à savoir le double rapport **fantasmatique consolateur** entretenu aux efforts manqués de la conquête du pouvoir d'État et **de déni** à l'exercice concret du pouvoir d'État; lequel rapport est évoqué dès le premier chapitre dans la formulation de notre hypothèse de recherche. A défaut de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, l'engagement dans le travail de conscientisation constitue un objet d'espérance pleinement investi, un refuge permettant d'absorber le manque ou l'absence de conquêtes et de rester ainsi accroché au projet révolutionnaire.

Le double rapport évoqué précédemment ne peut être élucidé par une analyse axée essentiellement sur les choix stratégiques. En effet, ce ne sont pas les repères stratégiques adoptés en soi qui conduisent à ce double rapport au pouvoir d'État. D'ailleurs, même quand la vaste campagne d'éducation populaire alimentée par la vision maoïste de la révolution socialiste se fait parallèlement à une baisse des initiatives des partis politiques (EYMA, 1992: 58) et donc dans le sens d'absence d'avant-garde révolutionnaire, on ne peut associer cette baisse à une exigence maoïste puisque Mao insistait sur le rôle dirigeant du parti « sans la direction duquel aucune révolution ne peut triompher » (MAO, 1967: 352). C'est plutôt la mise en sens de ces repères à partir des expériences concrètes dans un contexte particulier – caractérisé par des déceptions politiques, l'absence de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, des histoires de martyre – qui conduit à l'émergence et à la légitimation de ce rapport au pouvoir d'État. Par conséquent, ce rapport doit être expliqué à partir du terrain du vécu des militants et militantes avec tout ce qu'il implique en termes de désirs, passions et lucidité en lieu et place de toute posture rationaliste simpliste.

Mais pour mieux explorer le terrain du vécu, il faut aller au-delà des repères marxistes-maoïstes qui ne sont pas le seul support favorable au processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien. Voyons donc les autres supports impliqués dans ce processus ainsi que leur articulation en restant attentif aux dynamiques dominantes.

3.3.2- *L'affrontement des ennemis en commun*

Les conflits sont des facteurs favorables à l'acquisition de l'identité collective. En effet, quand les groupes, les catégories sociales et classes sociales sont confrontés à des conflits externes, les actions collectives menées pour y faire face induisent le développement d'une structure informelle (systèmes de valeurs, normes, sentiments d'appartenance ...) intervenant dans la construction de l'identité collective (Richard WITORSKI, 2008: 200). Pour notre part, nous ajoutons à l'idée de développement de structure informelle intervenant dans la constitution de l'identité collective l'émergence de nouveaux repères qui participent à la consolidation de l'identité déjà acquise qui, loin d'être constituée une fois pour toute, est constamment en mouvement. D'ailleurs, Wittorski reconnaît que les conflits peuvent être aussi sources de destruction de l'identité collective quand

ils sont endogènes (Ibid.). Il est donc clair que ce ne sont pas les ennemis en soi qui constituent un support à l'acquisition de l'identité collective, mais plutôt les actions collectives engagées pour les affronter. C'est pourquoi, au lieu de nous contenter d'identifier les ennemis du mouvement populaire, c'est leur affrontement dans ses diverses expressions avec tous les idéaux mobilisés que nous étudions.

Bien avant les années 1980, le mouvement populaire haïtien luttait contre la bourgeoisie locale, les grands propriétaires terriens, l'impérialisme notamment l'impérialisme états-unien devenu dominant en Haïti depuis le début du XX^e siècle et les duvaliéristes. La désignation de ces ennemis doit être située dans la formation sociale haïtienne caractérisée par l'articulation originale entre des rapports sociaux de production capitalistes et de type féodal sous la domination de l'impérialisme qui a soutenu pendant trois décennies un régime politique de terreur. A partir d'octobre 1994, avec le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide sous la protection militaire des États-Unis, celui-ci et le mouvement politique *Lavalas*, deviennent l'un des principaux ennemis du mouvement populaire. Si les duvaliéristes représentaient – pendant le règne de la dictature et au cours de la période du premier exil d'Aristide – l'ennemi le plus visible pour les masses populaires, Aristide et *Lavalas* sont traités par le mouvement populaire comme l'ennemi le plus redoutable à partir de 1994 pour avoir trahi les luttes populaires en acceptant la protection militaire des États-Unis pour revenir en Haïti et ce à condition d'appliquer une politique néolibérale. Bien entendu, avec l'avènement de Joseph Michel Martelly au pouvoir en 2011, une figure symbolisant le néo-duvaliérisme, la fureur des organisations populaires vis-à-vis d'Aristide se manifeste à un niveau moindre puisqu'elles doivent concentrer leur énergie sur le nouveau visage d'un ennemi féroce qu'elles ont combattu dans la douleur. Cette nouvelle cible du mouvement populaire à partir de 2011 n'empêche pas qu'Aristide et *Lavalas* demeurent un ennemi et ont été vécu comme le plus redoutable de 1994 à 2011.

Trois ans après le retour d'Aristide de son premier exil (soit en 1997), un regroupement de sept (7) organisations populaires dont *TK*, dénommé *Espas Konsètasyon Òganizasyon Popilè Granmoun* (Espace de concertation des organisations populaires autonomes) a été constitué pour redynamiser les luttes populaires jugées affaiblies à l'époque. Ce regroupement est composé de l'Action ouvrière catholique (A.C.O), SAJ VEYE YO, CHANDEL, TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, Asosyasyon Militan Alfa pou Patipasyon Pèp la (AMAPP), KOLEKTIF PREMYE ME SOTRA,

Mouvman Fanm Peyizan Pèch (MFPP-OKAY). Dans une déclaration publique faite par ce regroupement d'organisations populaires lors de la commémoration des dix ans d'un massacre orchestré par les grands propriétaires terriens de Jean Rabel (dans le département du Nord-Ouest) et l'armée à l'encontre de cent trente-neuf paysans et paysannes de la région³², l'impérialisme avec les États-Unis à la tête, l'armée et les *Tontons macoutes*, la bourgeoisie et les grands propriétaires terriens ainsi que la fraction réactionnaire de l'église sont clairement indexés comme les principaux ennemis des masses populaires lors du massacre orchestré le 23 juillet 1987. Dans cette même déclaration publique, l'espace de concertation identifie *Lavalas* comme le principal ennemi du peuple (au moment de la déclaration le 23 juillet 1997) pour sa réconciliation avec les criminels du massacre et son engagement dans l'application d'une politique néolibérale. Il est indiqué dans cette déclaration publique : « *Lavalas* ak mouvman popilè a se lèt ak sitwon »³³. Dans cette déclaration, *Lavalas* est systématiquement indiqué comme un ennemi du mouvement populaire. Il est vécu, pour sa trahison, comme un ennemi qu'il faut toujours avoir en vue parmi les principaux ennemis des masses populaires (ESPAS KONSÈTASYON ÒGANIZASYON POPILÈ GRANMOUN, 1997: 23–24).

Dans une autre déclaration publique faite à l'occasion du sixième anniversaire du coup d'État militaire orchestré contre Jean-Bertrand Aristide le 30 septembre 1991, l'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes rappelle la résistance courageuse du mouvement populaire haïtien aux porteurs du projet du coup d'État : l'impérialisme états-unien, les *Tontons macoutes*, la bourgeoisie locale et les grands propriétaires terriens. A partir de 1994, les potentats du mouvement politique *Lavalas* sont identifiés comme des complices des porteurs du projet de coup d'État du 30 septembre 1991 et donc comme des ennemis du mouvement populaire pour leur façon de résoudre la crise liée au coup d'État. Le mouvement politique *Lavalas* et la bourgeoisie

³². Les victimes de ce massacre sont principalement des membres de regroupements dénommés *Gwoupman Tèt Ansanm* (littéralement Regroupements Tête Ensemble traduisant l'idée de Regroupements de solidarité) composés de masses paysannes laborieuses à Jean Rabel (au Nord-Ouest d'Haïti). Ces regroupements paysans qui, à partir du début des années 1980, étaient alimentés par une Équipe de Missionnaires catholiques associés à la théologie de la libération (LOUIS-JUSTE, 1997: 30–31) allaient donner naissance à l'organisation paysanne Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (Ibid. : 124). C'est pourquoi tous les 23 juillet, cette organisation réalise des activités (débat, déclaration publique, manifestation de rue) de commémoration du massacre.

³³. Littéralement « *Lavalas* et le mouvement populaire sont du lait et du citron ». C'est langage imagé utilisé pour désigner l'opposition irréconciliable entre *Lavalas* et le mouvement populaire.

opportuniste à laquelle il est lié sont considérés comme un cancer et un poison pour les intérêts du peuple haïtien. L'espace de concertation voit dans chaque fraction de *Lavalas* un courtier des exploiters haïtiens et étrangers (Ibid. : 29–31).

Dans une déclaration publique faite le 9 octobre 1997 pour dénoncer une soi-disant négociation entamée à l'époque par les diverses fractions du mouvement politique *Lavalas* en vue de résoudre la crise politique d'alors, l'espace de concertation reproche aux potentats de *Lavalas* leur enrichissement au détriment du peuple à travers leur politique néolibérale. *Lavalas* est critiqué pour sa volonté d'établir en Haïti un système politique sans le peuple et contre le peuple. Ce qui écarte tout contrôle des masses populaires sur les dirigeants politiques et donc toute participation réelle de ces dernières (Ibid. : 32–34).

Dans les trois déclarations publiques passées en revue ici, un accent particulier est toujours mis sur le mouvement politique *Lavalas* à chaque fois que l'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes identifie les ennemis du mouvement populaire haïtien. *Lavas* est alors identifié comme l'ennemi le plus traumatisant pour sa trahison, d'autant qu'il est considéré comme un courtier des autres ennemis.

L'hostilité du mouvement populaire à l'encontre de Jean-Bertrand Aristide et du mouvement politique *Lavalas* allait être amplifiée sous le second mandat présidentiel d'Aristide. Dans un appel à la solidarité international lancé en novembre 2003 par dix-neuf (19) organisations et institutions des mouvements sociaux et de droits humains³⁴ dont *TK*, notre cas d'étude, le renversement du mouvement politique *Lavalas* du pouvoir est formulé comme étant une urgence. Si les structures signataires de cet appel à la solidarité internationale font partie des mouvements sociaux dans le sens large, un grand nombre d'entre elles sont parties prenantes du mouvement populaire haïtien (donc avec un accent particulier sur les intérêts fondamentaux des classes populaires). Dans cet appel intitulé « Haïti, nous devons renverser le régime *Lavalas* », le mouvement politique *Lavalas*,

³⁴. Antèn Ouvriye, Kay Fanm, Tèt Kole, Solidarite Fanm Ayisyèn (SOFA), CHANDEL, Union nationale des normaliennes et normaliens haïtiens (UNNOH), KANPAN, Regwoupman Oganizasyon Popilè Granmoun yo, ENFOFANM, Mouvement d'unité du peuple des Cayes (MUPAC), Fwon Rezistans pou Otonomi Inivèsite Leta a ak Transfòmasyon Sosyete a, Fanm yo la, BRESTEK, Rassemblement des jeunes de Savanette (RAJES), Coordination nationale de plaidoyer pour les droits des femmes (KONAP), GRAEP, Rezo Radyo Kominotè Ayisyen (RERKA), Coordination des organisations régionales de la Grand-Anse (KOREGA), Plate-forme haïtienne de plaidoyer pour un développement alternatif (PAPDA).

conduit par Jean-Bertrand Aristide est déclaré sanguinaire et hors-la-loi. La démission immédiate d'Aristide et son jugement sont exigés (ANTÈN OUVRIYE et al., 2003).

Il ne suffit pas de repérer les principaux ennemis affrontés par le mouvement populaire après le retour d'Aristide de son premier exil, retour considéré comme une trahison des luttes populaires. Il est important d'étudier les différentes formes de luttes menées contre ces ennemis ainsi que les idéaux mobilisés avec tous les repères théoriques en sous-bassement pour essayer de comprendre ce que ces luttes, telles qu'elles se sont déroulées, produisent en termes de nouveaux repères de sens qui non seulement contribuent à consolider le terrain partagé en commun par les sujets individuels et collectifs en lutte mais aussi à orienter leurs choix dans les conjonctures sociopolitiques.

Pour relancer la dynamique des luttes populaires, l'espace de concertation mise sur des manifestations publiques, le débat autour de la question d'organisations populaires ainsi que la problématique de l'autonomie politique et économique du mouvement populaire et sur **un travail continu de dénonciation** des forces antipopulaires. Les organisations doivent lutter dans leurs champs spécifiques **pour renforcer la conviction et l'esprit de lutte des masses**. Les luttes doivent être planifiées selon la capacité de mobilisation du mouvement populaire et les grandes batailles viendront au fur et à mesure. La participation des radios communautaires est envisagée dans le travail de propagande des organisations populaires. La **propagande** est identifiée avec insistance comme un outil nécessaire pour aider la population à mieux comprendre le jeu de l'impérialisme en Haïti (ESPAS KONSÈTASYON ÒGANIZASYON POPILE GRANMOUN, 1997: 16–18). Il est donc clair que le mouvement populaire s'engage dans un travail de préparation axé sur la conscientisation des masses populaires pour se renforcer sur le terrain des luttes revendicatives sans surestimer sa capacité de lutte. La ligne de masse du maoïsme est sous-jacente aux formes de luttes adoptées.

En général, des rhétoriques sont instituées à partir des luttes politiques et elles sont porteuses de sens en mettant en avant des idéaux inspirés des repères stratégiques mobilisés et répondant aux nécessités tactiques des conjonctures. Ces rhétoriques s'expriment particulièrement sous forme de slogans qui émergent dans les luttes politiques. Par leur simplicité, leur concision, leur caractère imagé et séducteur, les slogans sont porteurs de sens pour l'action collective en même temps qu'ils émergent de cette dernière. L'un des slogans mobilisés par le regroupement des Organisations

Populaires Autonomes dans plusieurs déclarations et manifestations publiques est : « Chodyè trayizon pa bouyi soup revandikasyon »³⁵. Ce langage imagé condamne la trahison du mouvement politique *Lavalas* et valorise les revendications populaires qui ne peuvent être satisfaites par le mouvement politique *Lavalas* au pouvoir. La condamnation de façon systématique de la trahison des luttes populaires par *Lavalas* suscite la valorisation de la conviction. D'ailleurs, comme souligné précédemment, le regroupement des organisations populaires autonomes vise par les luttes revendicatives des organisations populaires le **renforcement de la conviction et de l'esprit de lutte** des masses populaires.

Autres idéaux mis en avant par l'espace de concertation entre les organisations populaires autonomes en 1997, ce sont l'autonomisation et la participation réelle des masses populaires ainsi qu'une prise de distance vis-à-vis des partis politiques. Abordant les modalités d'organisation et de fonctionnement des organisations populaires, le regroupement insiste sur la nécessité d'une structure démocratique permettant la participation des membres dans toutes les décisions importantes liées à l'avenir des organisations et des masses populaires. L'intégration des organisations populaires au sein des masses à partir d'actions concrètes est formulée comme une nécessité. Quant à la prise de distance vis-à-vis des partis politiques, il suffit d'être attentif au lien établi par le regroupement des organisations populaires autonomes entre, d'une part, les divisions fondamentales et les pratiques opportunistes développées par diverses Organisations politiques révolutionnaires (OPR) et, de l'autre, l'affaiblissement du mouvement étudiant et du mouvement ouvrier (Ibid. : 4–5) dans un bilan des Organisations populaires (OP), pour voir cette distance à l'œuvre dans les réflexes des OP. Même quand le regroupement reconnaît, lors d'une analyse de la conjoncture sociopolitique en septembre 1997, l'absence des OPR au sein du mouvement populaire comme un vide nécessitant débats sérieux et engagements concrets (Ibid. : 21), il prend ses distances vis-à-vis des partis politiques sur la base d'expériences d'avant avec certaines OPR et surtout d'expériences d'alors avec le mouvement politique *Lavalas* au pouvoir identifié à cette époque comme l'ennemi le plus redoutable.

Pour expliquer le renforcement de l'hostilité des organisations populaires vis-à-vis des partis politiques entre la fin des années 1980 et le début de la décennie 1990, Chenet Jean-Baptiste fait remarquer que des organisations comme *Saj Veye Yo* et *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* prévoyaient

³⁵. Littéralement, « Casserole de trahison ne peut faire cuire de la soupe de revendications ».

dans leurs règles de fonctionnement une incompatibilité entre le fait d'en être membre et d'adhérer à des partis (JEAN-BAPTISTE, 2011: 140). Même celles qui ont été fondées par des partis politiques clandestins sont amenées à développer une aversion anti-partisane (Ibid. : 141). Ces expériences d'hostilité anti-partisane ont conduit à un mouvement populaire constitué fondamentalement d'organisations populaires sans la présence de partis politiques qui sont pourtant indispensables à la conquête du pouvoir d'État.

Outre l'aspect de la conquête du pouvoir d'État, c'est un déficit de représentation politique des classes populaires qui est en jeu avec l'absence de partis politiques au sein du mouvement populaire haïtien dans ce contexte. Cela s'explique par le fait que le champ de luttes des mouvements de masse alimentés par les organisations populaires diffère de celui des partis politiques. Les sorties de crise tentées sous forme de dialogue, avec des sujets collectifs qui ne sont pas forcément détenteurs de pouvoir d'État, s'organisent généralement avec la participation de partis politiques et non d'organisations de masse³⁶. C'est une possibilité d'audience qui est offerte au camp populaire au travers des partis politiques. Ainsi, analysant ce qu'il appelle l'*Eclipse des utopies*, Enzo TRAVERSO soutient qu'avec la marginalisation voire la disparition des partis politiques de masse en Europe occidentale à la fin du XX^e siècle « la mémoire de classe a perdu toute représentation politique et ce sont les classes subalternes elles-mêmes qui ont perdu leur visibilité dans l'espace public » (TRAVERSO, 2011: 262).

Il fallait attendre jusque vers la fin de la décennie 2000 pour assister à des initiatives de création de partis politiques socialistes qui s'engagement progressivement avec les OP dans les luttes populaires³⁷. D'ailleurs, cette nouvelle dynamique s'est fait sentir dans ce contexte au niveau des organisations populaires qui se sont mises à repenser leur distance vis-à-vis des partis politiques

³⁶. A ce sujet, référons-nous à la négociation dénoncée par l'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes dans sa déclaration publique faite le 9 octobre 1997 ou plus récemment au « dialogue politique et inter-institutionnel » entamé le 24 janvier 2014 qui a débouché sur le fameux « Accord El Rancho » paraphé le 14 mars de la même année dans le contexte d'une crise politique sous la présidence de Joseph Michel Martelly (DÉCIME, 2014). Si des partis politiques d'orientation socialiste n'ont pas participé à ce dialogue dont les conditions d'organisation étaient favorables au gouvernement contesté, ils demeurent quand même des sujets collectifs capables d'exprimer les revendications populaires dans des espaces de dialogue organisés dans d'autres conditions.

³⁷. C'est le cas du Rassemblement socialiste pour une initiative nationale nouvelle (RASIN), de L'Action pour la construction d'une Haïti organisée (AKAO) de l'Alternative socialiste (ASO).

et du pouvoir d'État. A ce propos, on peut se référer au troisième congrès national organisé par *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* en décembre 2012 où l'organisation a clairement formulé sa décision de participer à la politique active vers la construction d'un pouvoir populaire (INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE, 2013: 2).

Toutes ces expériences concrètes – mettant en interaction repères théoriques stratégiques, sentiments éprouvés par les sujets individuels en lutte, conditions organisationnelles tactiques et contextes sociopolitiques – conduisent à un mouvement populaire plus défensif qu'offensif dans le sens où il priorise des luttes revendicatives sans engagement à moyen terme vers la conquête du pouvoir d'État. Ces expériences participent à la fois à l'émergence de nouveaux affects consolidant la co-appartenance des sujets individuels et collectifs en lutte et à l'orientation des choix politiques dans les nouvelles conjonctures. Ce processus se déroule souvent à l'insu des sujets en lutte. C'est dans ce sens que nous identifions l'affrontement des ennemis en commun comme l'un des supports ayant favorisé l'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien surtout à partir des années 1990.

L'affrontement du mouvement politique *Lavalas* comme un ennemi redoutable et traumatisant conduit au renforcement de la mise à l'écart de toutes perspectives de médiation partisane (mise à l'écart émergée avant même la mouvance des luttes populaires de 1986) par un mouvement populaire dont des sujets individuels influents s'attachent pourtant à une perspective léniniste-maoïste de la conquête et de l'exercice du pouvoir d'État. La conquête d'un tel pouvoir est chaque fois reportée au profit d'un travail de préparation et de maturation idéologique et politique notamment au moyen de l'éducation populaire afin d'éviter tout risque de s'exposer à des appareils d'État capables d'enlever ce qu'on a de plus cher : la conviction et l'esprit de sacrifice surtout dans un contexte marqué par la trahison politique du camp populaire par le mouvement politique *Lavalas*.

3.3.3- Des repères religieux et symboliques partagés en commun

Compte tenu du rôle majeur de la théologie de la libération dans la relance du mouvement populaire haïtien dans le contexte de la fin de la dictature des Duvalier, les repères religieux ne peuvent ne pas être pris en compte dans l'élucidation de l'acquisition de l'*identité politique* dudit

mouvement. Il n'y a pas que cet apport de la théologie de la libération qui justifie l'analyse des repères religieux et symboliques comme un support pour l'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire à partir des années 1980. L'enracinement historique des pratiques religieuses dans la société haïtienne depuis le système colonial esclavagiste indique l'importance des repères religieux dans le processus de la construction historique de l'*identité politique* du mouvement populaire.

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, le catholicisme a accompagné la conquête espagnole de l'île dès le départ du projet colonial et esclavagiste. Au contact avec les repères catholiques, les captifs africains qui étaient les producteurs directs à la base du système colonial et esclavagiste français ne se laissaient pas reformater. Ces insurgés/es noirs/es ont dû eux-mêmes/elles-mêmes construire leurs propres repères en réinterprétant des éléments du catholicisme à partir de leur propre système religieux pour continuer leur quête de liberté (HURBON, 1991: 62). Lors du congrès du 14 août 1791, qui a joué un rôle décisif dans le processus de la révolution anticolonialiste et anti-esclavagiste haïtienne, les repères symboliques et religieux des insurgés/es ont été sources de motivation pour la lutte. Ce rappel historique indique que dès la création de la société haïtienne, les luttes populaires ont été alimentées par des repères religieux et symboliques. François Duvalier en était tellement conscient qu'il a souvent mobilisé un discours empreint de références religieuses pour asseoir la base idéologique de sa dictature. Mais cette mobilisation ne se fait pas uniquement sur un mode stratégique. Le dictateur lui-même semble être mû et travaillé par des repères religieux et mystiques. A ce propos, Karl Lévêque souligne :

« l'hypothèse d'un masque, d'un jeu, que par machiavélisme le dictateur aurait utilisé pour mystifier une masse imprégnée de mysticisme et friande de surnaturel, se défendait difficilement. Si l'on pense que les écrits en question [les écrits de François Duvalier marqués de références religieuses et mystiques] remontent parfois à vingt ou trente ans avant son accession au pouvoir, il était plus cohérent de supposer que, si mystification il y avait, l'auteur lui-même était le premier mystifié » (LÉVÊQUE, [1971] 1993: 29).

Cette nuance de Karl Lévêque nous amène à comprendre que les repères religieux, dans leur dimension symbolique, sont mobilisés dans les luttes politiques en Haïti à la fois comme arme stratégique pour mystifier les masses et comme repères dont se ressource les sujets en lutte.

Avant de revenir sur les repères religieux et symboliques à l'œuvre dans les luttes menées par le mouvement populaire haïtien dans les années 1980, repères que nous avons déjà étudiés dans les deux chapitres précédents, apprécions un moment les tendances statistiques sur les appartenances religieuses de l'époque. Mais juste avant, il y a lieu de souligner l'une des grandes limites des données statistiques sur les appartenances religieuses : une réalité aussi profondément intime est étudiée sur la base de simples déclarations qui peuvent être biaisées par le souci des enquêtés/es de feindre des appartenances qui seraient conformes aux discours officiels dominants. Cependant le fait même de se déclarer appartenir à telle grande religion ou telle dénomination à l'intérieur d'une grande religion, que ce soit par identification réelle ou par feinte, témoigne de l'importance des croyances religieuses dans la société haïtienne.

Se basant sur les données de l'Institut haïtien de statistiques et d'informatique (IHSI) et une enquête qu'ils ont dirigée en 1997 pour le Centre de recherche et de formation économique et sociale pour le développement (CRESFED), François Houtart et Anselme Rémy comparent l'appartenance religieuse de 1972 à celle de 1997. Cette comparaison indique qu'en Haïti les catholiques représentaient 80,9% des religieux et religieuses en 1972 et passent à 55,9% en 1997, soit une diminution de l'ordre de 25%. Pour leur part, les protestants et protestantes qui représentaient 15,3 % en 1972 passent à 28,7% en 1997, soit une augmentation de 13,4%. Quant à la catégorie « Autres » (une catégorie un peu floue) qui représentait 3,9% en 1972, elle a connu un score de 9,8%, soit une légère augmentation de 5,9%. La catégorie des vodouisants et vodouisantes qui n'a pas été recensée en 1972 affiche un score de 5,6% en 1997 (HOUTART et RÉMY, 2000: 89–90). L'enquête menée en 1997 a révélé une maigre appartenance au Vodou. Lewis Ampidu Clorméus avance une explication très pertinente de cette maigre appartenance au Vodou qui est pourtant un trait caractéristique de la culture populaire haïtienne. Selon lui, « la grande majorité des “vodouisants” sont des catholiques pratiquants ». Donc, les personnes qui se déclarent vodouisantes lors des enquêtes sont en général celles qui ne sont pas concernées par la double appartenance religieuse (CLORMÉUS, 2014: 163). Dit autrement, l'appartenance réelle au vodou est plus large que celle déclarée lors de l'enquête.

Cette vue statistique des appartenances religieuses en Haïti laisse observer une diminution entre les décennies 1980 et 1990 de l'appartenance au catholicisme au profit d'autres dénominations du christianisme. Deux considérations majeures sont à faire ici. Premièrement, en dépit d'une

tendance à la diminution de l'appartenance au catholicisme qui s'est révélé largement dominant au début des années 1980 (soit 78,9 %), cette dernière demeure la majorité relative des appartenances religieuses (49,6%). Cette dominance du catholicisme un peu partout dans le pays explique en partie l'écho de la théologie de la libération durant la décennie 1980 et en partie les années 1990. Deuxièmement, indépendamment de l'appartenance religieuse, tout en considérant tous les cas de double appartenance (entre le vodou et une autre religion), les croyances et pratiques religieuses de façon générale sont dominantes dans la société haïtienne pendant les décennies concernées par ces considérations statistiques.

Les croyances et pratiques religieuses sont tellement enracinées dans la société haïtienne que les forces politiques dominantes s'en servent pour justifier l'absence des conditions nécessaires à la garantie d'un bien-être collectif. A ce sujet, André CORTEN soutient : « (...) Il y a en Haïti à travers la perpétuelle coexistence de plusieurs types religieux un rapport particulier au symbolique qui justifie le mal politique » (CORTEN, 2000: 179). Ce mal politique, qui est une familiarisation à la déshumanisation à la fois pour soi-même et pour les autres ainsi qu'une fascination pour cette déshumanisation (Ibid. : 193), est diabolisé par les élites d'origines diverses qui sont incapables de s'imposer dans une position quelque peu hégémonique (Ibid. : 186).

Revenons au cas de la théologie de la libération qui nous concerne particulièrement dans cette recherche. André Corten explique que :

l'imaginaire politique auquel se réfère implicitement la théologie de la libération est celui de l'espace public où les dénonciations (de la pauvreté, de l'injustice, de l'exploitation) sont supposées avoir un effet. La vocation prophétique de dénonciation est conçue dans la théologie de la libération dans la lignée du Concile Vatican II. (Ibid. : 108)

Cet imaginaire de l'espace public concerne la théologie de la libération dans sa mouvance globale dans toute la région latino-américaine. Mais quelle est son expression concrète dans la particularité haïtienne ?

Dans le cas d'Haïti, la mort des jeunes, victimes dans des grèves scolaires ou des manifestations lycéennes au début des années 1980, ouvre l'espace public « dans la mesure où elle introduit un archétype de tragédie grecque qui campe la scène publique. Dans cette acception, la mort des jeunes apparaît comme une sorte de sacrifice aux dieux. Elle constitue le sacré instituant de

l'espace public. De façon plus concrète, elle traduit aux yeux de tous la violence de l'État » (Ibid. : 108–109).

On peut donc comprendre, avec les expériences de la théologie de la libération en Haïti dans les années 1980, que les repères religieux dans leur dimension symbolique ont été mobilisés dans le sens de la valorisation de l'esprit sacrificiel et du martyr. D'ailleurs Jean-Bertrand Aristide, jeune prêtre-activiste à l'époque, a expliqué qu'il était au courant des dangers qui l'attendaient avant même l'attaque de l'église St. Jean Bosco le 11 septembre 1988 et qu'il a décidé d'aller célébrer la messe en dépit de sa connaissance des dangers pour éviter qu'en son absence les assassins s'en prennent aux fidèles. En expliquant ce « choix de sacrifice », le jeune prêtre salésien a fait référence à « la croix portée par Jésus ». Aristide se montrait ainsi prêt à sacrifier sa vie pour sauver celle de ses fidèles. Ce discours de valorisation de l'esprit sacrificiel³⁸ est mobilisateur d'affects et constructeur d'une figure héroïque incarnée par Aristide lui-même dans une société où les repères religieux constituent des symboles forts. Il faut, au-delà de la mobilisation de cet esprit sacrificiel et de martyr par Aristide au cours de la décennie 1980, étudier cet esprit à l'œuvre dans la rhétorique instituée dans les luttes populaires menées à la fin de la décennie 1990, cette fois-ci contre Aristide qui est vécu comme la figure de l'ennemi le plus redoutable du mouvement populaire. Mais avant d'engager cet exercice, essayons de repérer l'imaginaire politique de l'espace public auquel se réfère la théologie de la libération, comme nous l'avons souligné précédemment, dans les pratiques de luttes populaires à la fin des années 1990.

En étudiant les luttes engagées par les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien, après le retour d'Aristide de son premier exil, pour affronter leurs ennemis en commun, nous avons fait remarquer une priorité accordée à la démarche de la dénonciation continue et des formes de luttes revendicatives (déclarations publiques, manifestations sur la voie publique). Cela semble être la continuité de la mise en sens de l'imaginaire de l'espace public lié à la vision de la théologie de la libération et expérimenté dès les premiers efforts déployés au début des années 1980 pour briser les interdictions d'occupation de l'espace public imposées par le régime dictatorial des Duvalier.

³⁸. A ce propos, référez-vous à une interview accordée par Jean-Bertrand Aristide à la journaliste Liliane Pierre-Paul pour Radio Haïti le 8 septembre 1989 en prélude du premier anniversaire de l'attaque de l'Église Saint Jean Bosco (ARISTIDE, 1989).

Quant à la valorisation de l'esprit sacrificiel et de martyr, les références au terme « sang » dans les déclarations publiques des organisations populaires en constituent une trace vivante dans l'imaginaire des luttes populaires. Dans la déclaration publique faite le 23 juillet 1997 par l'Espace de Concertation des Organisations Populaires Autonomes à l'occasion des dix ans du massacre des cent trente-neuf paysans et paysannes de Jean Rabel, Jean-Bertrand Aristide et le mouvement politique *Lavalas* sont accusés de se baigner dans le **sang** de ces paysans et paysannes pour avoir cautionné ce massacre par la réconciliation avec les criminels (ESPAS KONSÉTASYON ÒGANIZASYON POPILÈ GRANMOUN, 1997: 26). Dans une déclaration faite le 30 septembre 1997, donc à l'occasion des six ans du coup d'État militaire du 30 septembre 1991 organisé contre Aristide, l'espace de concertation a rappelé que l'armée criminelle, sous les ordres des États-Unis, a réprimé dans le **sang** l'expérience du 16 décembre 1990 (à savoir la victoire électorale de Jean-Bertrand Aristide largement soutenue par les masses populaires). Le regroupement des organisations populaires autonomes en profite pour valoriser la bravoure du peuple haïtien et la conviction des secteurs conséquents du mouvement populaire : « Pèp Ayisyen pa t fè bak devan represyon. Mouvman popilè konsekan yo reziste »³⁹ (Ibid. : 29). Il s'agit de l'association du symbolique du sang à la valorisation de la bravoure et de la conviction. Cela laisse entrevoir la valorisation de l'esprit sacrificiel et du martyr liée aux expériences de la théologie de la libération à l'œuvre dans les luttes populaires même après la distance voire la rupture avec une figure politique liée, ne serait que de façon opportuniste, à la théologie de la libération.

Au-delà de l'usage du terme « sang » dans les déclarations publiques, il faut étudier la valorisation du sacrifice du sang dans la remémoration des luttes populaires qui ont traversé l'histoire du pays. Dans la musique *Sou lendepandans* (Sur l'indépendance) sur l'album *Yon jou ki ra* (Un jour rare) du groupe *Awozam*, évoqué au premier chapitre, le sang est valorisé comme symbole de conviction en associant le sang versé par les militantes et militants des luttes populaires post-1986 à celui versé par les héros de l'indépendance d'Haïti (AWOZAM, 2004b).

En tant que sujet du mouvement populaire haïtien, nous avons pu observer de l'intérieur dudit mouvement la mise en sens de la valorisation de l'esprit sacrificiel au travers du discours de bon nombre de militants et de militantes. Même les laïcs/laïques voire les athées qui, sur la base d'une certaine appropriation de repères marxistes, prennent toute leur distance vis-à-vis des pratiques

³⁹. « Le Peuple Haïtien n'a pas reculé devant la répression. Les mouvements populaires conséquents résistent ».

religieuses reproduisent une rhétorique empreinte d'idéaux et de sentiments d'origine religieuse. C'est ce que nous appelons, à la quatrième section du chapitre précédent, la mise en sens laïque de la religiosité. C'est un processus d'appropriation qui implique un double mouvement d'**identification** symbolique à des figures ecclésiales avec tous les idéaux religieux dont elles sont porteuses et de **distance** vis-à-vis d'autres figures ainsi que la religion en tant que telle avec son côté mystificateur. Dans la constitution contradictoire de ce processus, l'aspect d'identification reste dominant notamment dans ses manifestations inconscientes. Rappelons en ce sens que l'une des spécificités des repères symboliques et imaginaires, c'est qu'ils se manifestent en grande partie à l'insu des sujets qui les mobilisent.

Cette mise en sens laïque de la religiosité dans le cadre des luttes populaires est fondamentalement liée aux expériences de la théologie de la libération qui, par leur caractère novateur et leur contribution inédite aux luttes populaires (comparativement au rapport conservateur entretenu antérieurement par l'église catholique à ces dernières), viennent renforcer l'enracinement historique (vieux de plus de deux siècles) des repères religieux surtout dans leur dimension symbolique.

Les repères religieux et symboliques enracinés dans l'histoire des luttes populaires haïtiennes et renforcés par les expériences de la théologie de la libération à partir des années 1980 s'articulent, dans une logique de cohérence d'ensemble, aux **deux** autres catégories de supports étudiés plus haut dans notre démarche d'élucidation du processus d'acquisition de *l'identité politique* du mouvement populaire haïtien post-1986 : **1-** des repères théoriques marxistes maoïstes dominants, **2-** l'affrontement des ennemis en commun. Dans cette articulation complexe, les trois catégories de supports s'influencent réciproquement. Les repères théoriques orientent l'affrontement des ennemis et ce dernier, dans sa concrétude, contribue à une appropriation originale desdits repères. A partir de l'affrontement des ennemis en commun, des rhétoriques sont instituées. Elles sont à la fois l'expression des repères religieux et symboliques enracinés dans la société haïtienne et sources de mise en sens originale de ces repères. Ces derniers sont à première vue opposés aux repères théoriques marxistes qui ont toute une tradition athéiste. Pourtant, quoique d'origine religieuse, ils sont mis en sens avec une portée laïque. Ce qui écarte les éventuelles incompatibilités avec les repères théoriques marxistes. Les repères religieux mobilisés, étant axés sur des idéaux accrocheurs (esprit de sacrifice et de martyr) dans un contexte marqué par la trahison des luttes

populaires, sont vécus comme décisifs pour l'avancement des luttes populaires au point que le regroupement des organisations populaires autonomes a misé sur les luttes revendicatives des organisations populaires dans leurs champs spécifiques pour **renforcer la conviction et l'esprit de lutte** des masses populaires. Les idéaux de conviction et de sacrifice mis en avant par les repères religieux et symboliques mobilisés dans les luttes populaires résonnent bien avec l'appropriation originale des repères marxistes maoïste. Cette appropriation met un accent particulier sur le principe de la ligne de masse concrétisé dans une vaste campagne d'éducation populaire entamée dès la décennie 1970 et renforcée à partir des années 1980 en négligeant progressivement, et ce jusque vers la fin de la décennie 2000, la contribution nécessaire de partis politiques appelés à orienter les acquis de l'éducation populaire vers la conquête et l'exercice du pouvoir d'État dans le sens des intérêts fondamentaux des masses populaires.

Cette articulation originale entre repères théoriques marxistes maoïstes, l'affrontement des ennemis en commun et la mobilisation de repères religieux et symboliques partagés en commun – dans le contexte des luttes populaires des décennies 1980, 1990, 2000 et même la première moitié de la décennie 2010 – a conduit à un mouvement populaire accroché aux luttes revendicatives et aux idéaux de conviction appelés à compenser l'absence de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes. Il s'agit d'un mouvement populaire plus défensif qu'offensif, dénonçant de façon continue la mise à l'écart des intérêts fondamentaux des masses populaires par un État historiquement antipopulaire et négligeant les perspectives de conquête du pouvoir d'État et de transformation des appareils d'État dans le sens des intérêts stratégiques des classes sociales et catégories sociales opprimées. Ces perspectives qui sont négligées au niveau des choix tactiques dans les conjonctures sociopolitiques s'inscrivent pourtant dans la vision stratégique à long terme.

Dans ce troisième chapitre, nous avons étudié le processus d'acquisition de l'*identité politique* du mouvement populaire haïtien à partir des expériences de la théologie de la libération en mettant en relief les principaux repères par lesquels les sujets individuels et collectifs dudit mouvement ont réalisé leurs expériences concrètes. En étudiant l'*identité politique* de ce mouvement, nous faisons ressortir les rapports qu'il entretient avec le pouvoir d'État. Ce n'est qu'en partie que nous avons abordé jusque-là le processus d'appropriation des héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations au pouvoir, en développant davantage le contexte sociohistorique que nous avons commencé par présenter au premier chapitre. L'analyse en

profondeur des modalités d'appropriation desdits héritages est encore à réaliser. Ce travail constitue l'objet de la troisième partie de la thèse.

**DEUXIÈME PARTIE – REPÈRES THÉORIQUES ET
MÉTHODOLOGIQUES**

Dans nos efforts de problématisation et de contextualisation de notre objet de recherche dans la première partie, nous avons eu sans cesse recours à des références théoriques. Ces dernières et bien d'autres sont mobilisées également dans la troisième partie consacrée à l'étude des modalités à partir desquelles les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 en général, les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* en particulier, s'approprient les héritages liés aux figures de pouvoir des expériences de la théologie de libération. Dans les deux cas (première partie et troisième partie), les références théoriques sont mobilisées pour éclairer des faits, formuler un questionnement ou préciser au passage le sens d'un concept. Si des repères théoriques sont utilisés tout au long du travail, pourquoi sont-ils particulièrement développés dans la deuxième partie ?

A chaque fois qu'une référence théorique est mobilisée pour délimiter le sens d'une notion ou faciliter la créativité interprétative et aller donc au-delà de la description empirique, il s'agit toujours d'un exercice réalisé à pieds joints pour ne pas déranger le fil du raisonnement. Ce qui fait que les enjeux théoriques de la recherche ne se révèlent pas explicitement aux lecteurs et lectrices au travers des citations d'auteurs/es mobilisées rapidement. Pour éviter d'éventuelles confusions, les références théoriques mobilisées ainsi que leur agencement dans une logique épistémique qui se veut cohérente sont discutées dans cette deuxième partie de la thèse. Les enjeux de l'approche et du dispositif méthodologiques sont aussi discutés ici puisqu'ils participent de cette cohérence épistémique.

Cette deuxième partie de notre recherche est divisée en trois chapitres. Le premier qui constitue en réalité le quatrième chapitre de la thèse traite de la dynamique à la fois contradictoire et unitaire du mouvement populaire. Le deuxième chapitre de cette deuxième partie représente le cinquième chapitre de la thèse et aborde les processus identificatoires à l'œuvre dans le mouvement populaire, leur contribution à l'acquisition de l'identité politique de ce dernier ainsi que les choix politiques liés à cette identité. Le dernier chapitre de cette partie qui est le sixième chapitre de la thèse traite de l'approche épistémologique et du dispositif méthodologique qui orientent la réalisation de cette recherche ainsi que les modalités d'interprétation des matériaux empiriques recueillis et de présentation des résultats de cette interprétation.

CHAPITRE IV – MOUVEMENT POPULAIRE : L'UNITÉ DANS LA MULTIPLICITÉ

Dès le premier chapitre, nous avons proposé une définition à la fois conceptuelle et opératoire du *Mouvement populaire*. Cette définition proposée au passage pour faciliter la compréhension du fil conducteur de notre effort de problématisation mérite d'être située et discutée dans son contexte théorique afin de mieux en dégager les enjeux épistémologiques. Pour y parvenir, commençons par étudier la diversité des secteurs à laquelle se réfère le concept du mouvement populaire.

4.1- Différences sectorielles : expériences et projets

Le concept du mouvement populaire est souvent mobilisé pour désigner l'ensemble des forces qui s'engagent dans des luttes contre l'exploitation et la domination capitalistes. A ce propos, Léo FIGUÈRES identifie les organisations paysannes, les partis politiques se réclamant du socialisme, les mouvements de jeunesse, les organisations syndicales, des comités de vigilance, des ligues de droits humains comme des composantes du mouvement populaire français en retraçant les expériences du front populaire en 1934 et 1935 (FIGUÈRES, 2007: 114).

Retraçant les expériences du Chili au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, Diás Francisco GONZÁLES parle de l'ampleur et de l'hétérogénéité des secteurs qui ont formé le mouvement populaire (GONZÁLES, 2013: 38). Dans son mémoire de licence en histoire, Gonzáles s'est engagé dans un exercice de révision de l'historiographie latino-américaine, particulièrement chilienne, sur le mouvement populaire pour en formuler une proposition conceptuelle. Il analyse cette hétérogénéité sectorielle à partir d'une stratégie de large unité entre les forces « de gauche » depuis les décennies 1950, 1960 ; stratégie qui a amené à la victoire de Salvador Allende lors des élections présidentielles de 1970 au Chili (*Ibid*). Il s'agit d'une stratégie alimentée par des réflexions théoriques d'intellectuels/ intellectuelles de gauche et nourrie par des luttes politiques concrètes. Pour expliquer l'importance de la diversité sectorielle du mouvement populaire tant dans le discours théorique que dans la praxis, Gonzáles se réfère au discours suivant de Salvador Allende qui associe le sérieux du mouvement populaire chilien à son ampleur :

Je pense que le mouvement populaire que je représente est le plus sérieux, le moins sectaire, le plus large et le plus important de toute notre histoire politique. (...) Depuis huit ans, nous organisons le

Front d'action populaire, l'organe qui constitue l'épine dorsale de notre mouvement. Avec six partis, deux marxistes et quatre non-marxistes, il y a des milliers d'indépendants qui nous accompagnent et qui sont formés dans des organisations telles que le Front civique militaire, le Bastion du peuple, l'Institut populaire, l'Association des économistes de gauche, les groupes Allendistes catholiques, les vastes secteurs d'évangéliques, protestants, baptistes, adventistes etc. Nous n'avons pas abordé notre programme d'un point de vue vertical : c'est-à-dire de haut en bas. Non ! Le programme est né de la présence de dirigeants syndicaux, de mutualistes, de conseils de quartier, de techniciens, de professionnels, de représentants de partis politiques, c'est-à-dire de presque toutes les activités de la nation. (...) Enfin, nous avons dit, et c'est la position révolutionnaire de notre mouvement populaire, que notre gouvernement sera intégré par les secteurs de la classe moyenne, des ouvriers et de la paysannerie et c'est ce que la position avancée et révolutionnaire indique (...) (*Ibid* : 36-37).

Cette hétérogénéité sectorielle implique une diversité d'expériences qui se réalisent dans des conditions socioéconomiques particulières par des individus singuliers. Ces expériences sont alimentées par des projets à la fois individuels et collectifs qui prennent sens dans des conditions sociales données. Si les différents secteurs populaires subissent en commun des privations qui dérivent de la domination des rapports sociaux capitalistes, ils n'ont pas toujours les mêmes revendications. Par exemple, les paysans et paysannes parcellaires qui s'attachent très souvent à leurs lopins de terre n'aspirent pas aux mêmes conquêtes sociales que la classe ouvrière. Les revendications des masses « marginales » urbaines ne correspondent pas toujours à celles des deux premières catégories. Donc, à l'intérieur du mouvement populaire, il existe une diversité d'expériences et de projets qui façonnent les identités des différentes forces sociales qui composent ledit mouvement. Les projets individuels et collectifs qui traversent la dynamique du mouvement populaire n'empêchent pas pour autant la construction d'un projet en commun allant au-delà des différences individuelles et sectorielles. Ici, nous parlons de projet dans son sens indissociable de l'être, comme l'entend Jean Paul SARTRE : l'être humain est d'abord ce qu'il aura projeté d'être (SARTRE, 1943). Ce projet d'être s'inscrit dans une conception philosophique qui pose l'individu comme non entièrement déterminé par sa situation concrète : « pour la réalité-humaine, être c'est se choisir ; rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir ou accepter. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail » (*Ibid* : 516). C'est, entre autres, cet apport subjectif indispensable de l'individu à sa propre détermination qui rend possible la mise en

commun de différentes forces sociales à l'intérieur du mouvement populaire. Évidemment, les conditions de domination et d'exploitation vécues en commun constituent une condition favorable à cette mise en commun. Mais sans la capacité de se projeter et de définir leurs choix, les sujets individuels du mouvement populaire seraient incapables de concéder certaines revendications qui prennent sens dans les conditions sociales de leurs secteurs respectifs, quand les revendications de ces secteurs sont contradictoires, pour se mettre ensemble et créer une grande force capable d'affronter les contradictions antagoniques qui les opposent à leurs ennemis de classe. Par exemple, sans la capacité de se projeter, les masses paysannes parcellaires ne pourraient dépasser leur attachement à la propriété privée de la terre – attachement lié à leurs conditions sociales de travail – pour s'engager dans un projet politique qui implique, ne serait-ce que sur le long terme, la collectivisation des moyens de production.

Cette capacité de l'individu à se projeter dans le processus de sa propre détermination ne se construit pas à partir du néant. Elle s'acquiert à partir du monde de possibilités offert à l'individu dans ses conditions socioéconomiques. Sartre soutient en ce sens : « Dès que la quête de l'être et l'appropriation de l'en-soi lui seront découverts comme ses possibles, elle saisira par et dans l'angoisse qu'ils ne sont possibles que sur fond de possibilité d'autres possibles » (*Ibid.* : 722). Mais encore, il s'agit d'un monde de possibilités pouvant être choisies ou refusées (*Ibid.*). Tout cela aide à comprendre qu'à partir d'expériences singulières qui s'inscrivent dans des particularités sectorielles lesquelles sont situées dans un contexte plus global, des sujets individuels en lutte se projettent et projettent leurs secteurs respectifs. Ces projets à la fois individuels et collectifs émergés dans les luttes populaires contribuent à alimenter celles-ci en retour.

Notons que, dans la diversité de forces constitutives du mouvement populaire, il y a une tendance particulièrement dans la littérature de l'Europe occidentale à attribuer un rôle central à la classe ouvrière. Figuères parle souvent du « mouvement ouvrier et populaire » pour marquer la centralité de l'apport de la classe ouvrière à la dynamique du mouvement populaire. D'ailleurs, il le dit clairement en expliquant ce qu'il entend par « mouvement ouvrier et populaire » :

Sont concernées d'abord les organisations syndicales de travailleurs dans leur diversité, car c'est à partir des balbutiements de leurs débuts, que s'est manifestée l'aspiration des salariés, des exploités à améliorer constamment leurs conditions de vie et de travail, à faire avancer ce qu'on nomme le progrès social (FIGUÈRES, 2007: 7).

L'argument mobilisé par Figuères pour expliquer la centralité du rôle du mouvement ouvrier à l'intérieur du mouvement populaire semble se baser plus sur la nostalgie du passé marqué de luttes ouvrières que sur les rapports sociaux de production dans lesquels émergent les engagements de la classe ouvrière.

Expliquant la centralité du syndicalisme ouvrier dans ce qu'il appelle la « grande histoire » en France, celle des luttes populaires, Antoine PROST rappelle : « Jusqu'à 1968, voire jusqu'à la crise économique des années suivantes et à l'alternance de 1981, la frontière entre la droite et la gauche est tracée par la place que donnent l'une et l'autre aux ouvriers dans le partage des bénéfices de la croissance et dans la société française » (PROST, 2006: 8). Il continue en rappelant que la mobilisation populaire qui a amené les socialistes au pouvoir en 1936 était largement ouvrière (*Ibid.*).

L'explication donnée par Prost de la centralité du mouvement ouvrier à l'intérieur du mouvement populaire va dans le même sens que celle de Figuères : la centralité du mouvement ouvrier est justifiée par ses engagements politiques dans l'histoire des luttes populaires en France. Si la base explicite de cette lecture, ce sont les engagements historiques du mouvement ouvrier, elle est liée à une autre qui ne dit pas son nom clairement. Il s'agit de la place de la classe ouvrière dans la structure socioéconomique des sociétés occidentales. Avec le développement du capitalisme industriel dans les sociétés de l'Europe occidentale, la classe ouvrière est devenue, dans la tradition marxiste, le sujet historique central capable de diriger la transformation de ces sociétés. Laura FAXAS explique que cette conception a eu ses influences en Amérique latine. L'auteure distingue deux grandes étapes « qui sont en fait les bornes d'un clivage de l'histoire du populaire en Amérique latine ». La première étape correspond à une époque (la décennie 1960 et une partie de la décennie 1970) où la réflexion était dominée par ce qu'on appelle la « téléologie ouvrière », c'est-à-dire la centralité du mouvement ouvrier dans le processus de transformation des sociétés comme nous venons de l'évoquer. A cette époque, les secteurs populaires non-ouvriers n'étaient vus que comme une masse marginale déstructurée marquée par l'antinomie. La deuxième étape concerne une partie de la décennie 1970 et la décennie 1980 où, confrontée à la réalité et à l'histoire, la téléologie ouvrière commence à céder la place à une autre conception fondée sur l'idée des mouvements sociaux. Alors, « à la notion de populaire, s'incorporent, ainsi valorisées, une

multitude d'origines sociales non ouvrières, et l'analyse en termes d'acteur est privilégiée. (...) Il s'agit du passage d'une centralité ouvrière à une centralité des marginaux » (FAXAS, 2005: 275).

Si Faxas se réfère surtout à la deuxième moitié du XX^e siècle pour expliquer l'évolution historique du concept de populaire, Julio Jobet cité par Gonzáles remonte à la fin du XIX^e siècle pour comprendre la nécessité historique de la construction du concept de populaire en Amérique latine. Jobet rapporte qu'avant 1980, le processus de prolétarisation n'était ni évident ni massif dans la région notamment au Chili. Il continue pour expliquer que jusqu'au milieu du XX^e siècle, l'*autonomie prolétarienne du mouvement ouvrier* fut seulement relative. C'est pourquoi, il a dû incorporer des acteurs non-travailleurs et élargir, en conséquence, le concept de « travailleur » à des acteurs non-prolétarisés et même « petit-bourgeois » pour changer ou échanger le concept de « travailleur » contre celui de « populaire » (GONZÁLES, 2013: 33). Gonzáles souligne un usage réducteur du concept du populaire dans l'historiographie postérieure au coup d'État organisé contre le président Salvador Allende en 1973. Il s'agit d'une tendance qui, critiquant la centralité prolétarienne dans l'historiographie marxiste classique, finit par réduire le populaire à la population. Cette lecture réductrice du populaire ne prend pas en compte le caractère de classe du mouvement populaire.

Pour bien saisir le sens du concept de populaire dans la production théorique latino-américaine, notamment dans l'historiographie chilienne, il faut tenir compte d'un aspect important sur lequel insiste Gonzáles : l'articulation entre la dimension politique et la dimension sociale du mouvement populaire. Il rappelle que la construction du mouvement populaire repose sur la perspective marxiste qui consiste à concevoir le rapport inévitable entre le politique et social et à s'opposer ainsi à une lecture libérale qui cherchait à isoler ces deux termes et surtout à neutraliser le politique (Ibid. : 43).

Ce rapport indissociable entre les dimensions sociale et politique du mouvement populaire renvoie au nécessaire rapport entre les projets qui traversent ledit mouvement et les conditions sociales de ses composantes sectorielles. Il ne s'agit pas d'un rapport mécanique où les projets ne seraient déterminés que par les conditions socioéconomiques dans lesquelles ils émergent ; où la classe soumise au plus haut degré d'exploitation, c'est-à-dire la classe ouvrière serait automatiquement l'avant-garde du peuple (Ibid. : 44). Parler d'expériences au lieu de conditions sociales est plus approprié pour rendre compte des relations dialectiques entre la subjectivité des sujets en lutte et

leurs conditions sociales d'existence dans le processus d'émergence des projets dont ils sont porteurs. En effet, l'idée d'expériences implique le vécu des sujets et la dimension existentielle de leurs conditions sociales (Robert SÉVIGNY, 2013: 131).

La diversité des secteurs constitutifs du mouvement populaire, comme souligné précédemment, renvoie alors à une multiplicité d'expériences, de luttes, de revendications et de projets. Cette pluralité n'exclut pas pour autant la possibilité de consolidation de la mise en commun entre les différents secteurs à l'intérieur du mouvement populaire, car ce dernier se construit à partir d'une base unitaire. Quelle est cette base unitaire ?

4.2- Le fond classiste comme base unitaire

En dépit de la pluralité des expériences sectorielles qui traversent le mouvement populaire, les différents secteurs en lutte sont porteurs de revendications partagées en commun. Comme l'explique Daniel CAMACHO, ces revendications sont forcément liées aux contradictions de classe (CAMACHO, 1987: 11). Elles ont alors un caractère anticapitaliste entre autres à l'ère de la domination du système capitaliste mondial. Cependant, la nature de ces revendications varie suivant les conditions sociales spécifiques des sociétés concernées. En ce sens, analysant la dynamique du mouvement populaire dans la région latino-américaine et caribéenne, Camacho explique qu'en fonction des caractéristiques de chaque cas, le mouvement populaire acquiert un signe particulier en ce qui concerne les relations internationales. Ainsi, le mouvement populaire, dans certains pays latino-américains et caribéens, revêt un caractère anti-néocolonial ou anti-impérialiste dominant ou les deux. Ce qui fait varier, suivant les particularités des sociétés, la nature de l'alliance de classes qui alimente le mouvement populaire (Ibid. : 13). Les conditions spécifiques des sociétés participent aussi à la détermination de l'articulation entre le mouvement populaire et d'autres phénomènes comme la construction de la nation et la démocratie (Ibid. : 13-14). Le règne de la dictature en Amérique latine et dans les caraïbes pendant le XXe siècle (Alain ROUQUIÉ, 2010) constitue une particularité de la région qui explique l'articulation du mouvement populaire aux luttes pour la démocratie dans bon nombre de pays de la région. Cela aide à comprendre pourquoi le régime dictatorial des Duvalier était l'un des principaux ennemis

du mouvement populaire haïtien durant les décennies 1980 et 1990, comme nous l'avons expliqué dans la première partie de la thèse, notamment au troisième chapitre.

Mais ni les particularités des secteurs constitutifs du mouvement populaire à l'intérieur d'une société, ni la variation du socle de classe du mouvement populaire suivant les particularités des sociétés ne doivent nous faire perdre de vue les engagements communs de tous les secteurs populaires dans une société particulière et dans les sociétés en général contre la domination du système capitaliste mondial. Ces deux niveaux de particularité existent et prennent sens dans leurs relations dialectiques avec une dynamique globale de domination capitaliste. C'est en référence à cette articulation dialectique que l'on peut réussir l'élucidation approfondie des expériences du mouvement populaire dans une société donnée.

En d'autres termes, même si le concept de mouvement populaire renvoie aux particularités des divers secteurs populaires en lutte, il n'encourage pas pour autant un particularisme comme l'idée des mouvements sociaux et des nouveaux mouvements sociaux (Alain TOURAINE, 1978) l'implique. L'analyse des mouvements sociaux et des nouveaux mouvements sociaux qui est très attentive aux spécificités des secteurs sociaux en lutte dans le contexte d'une société « postindustrielle » s'inscrit dans le particularisme des théories dites postmodernes. En effet, la société postindustrielle ou la « société programmée » d'où émergent les « nouveaux mouvements sociaux » par rapport au mouvement ouvrier dans le contexte de la domination du capitalisme industriel (Ibid. : 99-100) n'est pas située dans la dynamique globale du capitalisme dont le développement dans le monde est loin d'être homogène et continue d'impliquer forcément les secteurs industriels indispensables à la création des richesses matérielles quoique ces secteurs ne soient pas nécessairement dominants dans les luttes menées contre la domination du capitalisme mondial. L'idée de la « société programmée » ne prend pas suffisamment en compte les mouvements de délocalisation, d'extraction de matières premières, de sous-traitance dans une logique de division internationale du travail dans le capitalisme mondial pour comprendre que les nouvelles formes d'accumulation de richesses n'impliquent pas pour autant la disparition des bases matérielles dans lesquelles le mouvement ouvrier a émergé comme principal sujet historique des luttes pour les conquêtes sociales en faveur des classes opprimées et exploitées.

Par ailleurs, voulant critiquer une lecture réductrice de la notion de l'ordre social global, Touraine nie une caractéristique fondamentale de cet ordre : la domination de classe et du pouvoir étatique

associé. Il va jusqu'à affirmer que l'ordre social n'a pas d'unité propre (Ibid. : 151). Touraine plaide pour une critique du « pouvoir absolu et des garants métasociaux de l'ordre social » et ouvre la voie à « l'élargissement du rôle de l'État » (Ibid. : 154). Ainsi soutient-il :

L'État conquérant, étroitement associé au pouvoir d'une classe dominante soucieuse de la reproduction de ses privilèges, a été remplacé par un État modernisateur, imposant des règlements économiques, puis par un État gestionnaire que Habermas nomme l'État social et qui intervient dans l'organisation sociale et culturelle autant que dans l'ordre économique (Ibid.).

Sartre, pour qui la capacité de se projeter constitue un élément fondamental dans le processus de la détermination de son être, reconnaît que:

Toute possibilité singulière s'articule, en effet, dans un ensemble. Il faut concevoir au contraire cette possibilité ultime comme la synthèse unitaire de tous nos possibles actuels ; chacun de ces possibles résidant dans la possibilité ultime à l'état indifférencié jusqu'à ce qu'une circonstance particulière vienne le mettre en relief sans supprimer pour cela son appartenance à la totalité (SARTRE, 1943: 538).

Cette lecture de Sartre montre que même le projet d'individus singuliers se construit à partir de choix faits dans un contexte social structurant. Des circonstances particulières constituent alors des médiations entre le contexte social global et les individus qui disposent de capacité de se projeter, mais toujours à partir de l'existant qui lui-même n'a de sens que par et pour les individus. Ignorer cette relation dialectique entre singularité, particularité et globalité conduit nécessairement à des choix politiques naïfs de la part des sujets (individuels et collectifs) en lutte.

Ainsi, dans sa vision de négation de l'unité de l'ordre social, Touraine affirme : « Ils [les mouvements sociaux] n'ont pas l'État pour adversaire et ne se confondent pas avec les mouvements politiques démocratiques qui le combattent, même quand ils font alliance avec eux » (TOURAINÉ, 1978: 154). Il s'agit donc d'une séparation mécanique entre le social et le politique qui découle d'une vision fragmentaire des luttes sociales; séparation critiquée par Gonzales, comme nous l'avons évoqué plus haut. Cette méconnaissance de la dynamique sociale globale s'inscrit dans un particularisme défendu par les théories dites postmodernes. A ce propos, en se référant aux travaux de Jean-François Lyotard, Chritian GHASARIAN rapporte :

La condition postmoderne est caractérisée par une perte de foi dans les “Grands récits” (*métanarratives*), les théories sociales totalisantes et les politiques révolutionnaires du passé. Affirmer

détenir ou présenter la Vérité est suspect et doit faire l'objet d'une critique car cette affirmation ne peut être substantialisée de façon sûre. Affirmer la Vérité ou la Réalité, c'est exercer un pouvoir, car c'est sa propre voix qui est exposée, et elle supprime les voix alternatives (GHASARIAN, 1998: 565).

Il s'agit donc d'une perspective théorique fondée sur un relativisme qui décourage tout effort de produire un discours qui se veut le plus proche possible des expériences et sur un particularisme empêchant une lecture suffisamment riche pour saisir le sens des particularités dans leurs relations dialectiques avec une dynamique globale.

Le concept de populaire est comme alternative à celui de travailleur pour mieux rendre compte des spécificités socioéconomiques des sociétés latino-américaines (GONZÁLES, 2013: 33) en tant que pays périphériques du capitalisme global dominant, mais il n'exclut pas pour autant l'importance du mouvement ouvrier dans les luttes populaires. Ce concept ne désigne pas un sujet qui, comme les mouvements sociaux ou les nouveaux mouvements sociaux, viendrait remplacer le mouvement ouvrier. Il est plutôt question d'un concept plus apte à désigner une réalité plus large incluant à la fois la classe ouvrière et d'autres sujets d'origines sociales non-ouvrières disposant de potentiel de luttes révolutionnaires. Le concept de mouvement populaire renvoie donc à une dynamique de luttes large et unitaire constituée de sujets de la classe ouvrière, des masses paysannes laborieuses, des masses « marginales » urbaines qui sont proches de la catégorie désignée par Marx en Europe occidentale du XIX^e siècle sous le terme de lumpenprolétariat et en partie de la petite bourgeoisie engagée dans les luttes pour la défense des intérêts fondamentaux des classes dominées et exploitées.

Dans cette dynamique large et unitaire, le concept de populaire invite à ne pas décider à l'avance laquelle des différentes forces sociales constitutives du mouvement populaire est plus mobilisable et mobilisatrice. Si la classe ouvrière est souvent abordée, dans la tradition marxiste classique, comme la force directrice des processus révolutionnaires pour ses conditions matérielles dans les procès de production de richesses, elle l'est seulement potentiellement. En effet, les conditions sociales de la classe ouvrière en elles-mêmes ne peuvent déterminer ses capacités réelles de mobilisation. Elles sont plutôt favorables à des expériences permettant à la classe ouvrière d'interpréter le déroulement de son histoire marquée de processus d'exploitation et de domination et ainsi inventer des réponses qui se veulent transformatrices. De plus, la potentielle force directrice

que constitue la classe ouvrière ne fait pas d'elle la seule force motrice ni même la force sociale principale des processus révolutionnaires (Marta HARNECKER, 1974: 177). La richesse du contenu du concept de mouvement populaire renvoie à une dynamique de luttes liée aux contradictions de classe et traversée par une diversité de secteurs et de forces d'origines sociales différentes dont l'hégémonie ne peut être déterminée à l'avance, mais se construit dans les expériences de luttes.

Dans ce travail de recherche, si nous parlons de mouvement populaire (au singulier), des recherches portant sur les secteurs populaires en lutte font parfois mention de mouvements populaires (au pluriel). Ces deux formulations, l'une au singulier et l'autre au pluriel, ne renvoient pas toujours au même contenu. Daniel CAMACHO fait une distinction entre ces formulations : mouvements populaires et mouvement populaire. Selon l'auteur, si les mouvements populaires ne peuvent se comprendre sans référence aux classes sociales (CAMACHO, 1987: 9) – ce qui les distingue des mouvements sociaux qui ne s'engagent pas nécessairement dans un projet de transformation totale des structures de domination (Ibid.), ils demeurent une étape inférieure dans le processus de construction du mouvement populaire (Ibid. : 10). Autrement dit, le mouvement populaire (au singulier) constitue une étape de luttes où le projet de la transformation totale de l'État est clairement défini et constamment nourri. Camacho voit donc dans le mouvement populaire une étape supérieure impliquant le passage d'une relation désarticulée entre les divers mouvements populaires à une action permanente, structurée et avec des objectifs politiques (Ibid.). Le mouvement populaire (au singulier) est alors constitué lorsque les mouvements populaires (au pluriel) convergent de manière dynamique dans la lutte pour transformer l'État ainsi que l'ordre social, donc pour détruire le système de domination et d'exploitation. Il s'agit d'un passage des luttes corporatives à des luttes politiques (Ibid. : 11).

Nous avons deux désaccords majeurs (étroitement liés) avec Camacho en ce qui concerne cette distinction entre le mouvement populaire (au singulier) et les mouvements populaires (au pluriel). Le premier désaccord est lié à la persistance du particularisme à la base d'une telle distinction même quand l'auteur s'efforce de rendre compte de l'unité de l'ordre social établi à la différence de l'idée sous-jacente aux concepts de mouvements sociaux et de nouveaux mouvements sociaux développés par Touraine. Ce particularisme s'inscrit dans une logique étapiste. En effet, parler des mouvements populaires (au pluriel) au lieu de mouvement populaire (au singulier) pour désigner

des dynamiques de luttes sectorielles liées aux contradictions de classe, mais qui n'arrivent pas encore à s'unir sur le projet de la conquête du pouvoir d'État et de la transformation des appareils d'État suppose implicitement une priorité accordée aux particularités sectorielles sur le caractère de classe pour comprendre l'identité de ces dynamiques de luttes. Dit autrement, par cette distinction étapistes entre mouvements populaires (au pluriel) et mouvement populaire (au singulier), le mouvement ouvrier, le mouvement paysan, le mouvement féministe, le mouvement de jeunes sont vus plus comme sectoriels que comme l'expression de la lutte des classes tant qu'ils n'arrivent pas à définir un projet unifié autour de la conquête du pouvoir d'État et de la transformation des appareils d'État même s'ils sont porteurs de revendications liées aux intérêts fondamentaux des classes populaires.

Le deuxième désaccord concerne une coupure implicite et subtile de la relation dialectique entre les particularités (sectorielles) et le caractère global (classiste) dans la distinction entre le mouvement populaire (au singulier) et les mouvements populaires (au pluriel). Camacho voit dans la constitution du mouvement populaire le passage des luttes corporatives aux luttes politiques (Ibid.) comme si les luttes politiques engagées par les secteurs populaires pour conquérir le pouvoir d'État et transformer les appareils d'État dans le sens de leurs intérêts fondamentaux impliquent forcément la disparition des luttes revendicatives liées avant tout à des intérêts sectoriels et corporatifs. Cette coupure des relations dialectiques entre les revendications corporatives et la lutte de classe ne peut tenir que dans un formalisme abstrait et se révèle donc incapable de rendre compte de la complexité de la dynamique concrète des luttes populaires. A notre humble avis, les engagements de classe des secteurs populaires en lutte nous autorisent à parler du mouvement populaire au lieu des mouvements populaires en ce sens que, loin d'engendrer automatiquement la disparition des enjeux sectoriels, le socle classiste partagé en commun s'articule dialectiquement avec ces derniers avec la dominance de l'un ou de l'autre des deux aspects selon les circonstances et surtout les efforts de travail réflexif par les sujets en lutte sur leurs propres expériences. D'ailleurs, même en reconnaissant les luttes liées aux contradictions de classe comme fondamentales, les secteurs populaires en lutte peuvent tactiquement, dans un contexte donné, se concentrer sur des revendications à caractère corporatif. Dès que ces secteurs sont conscients de leurs situations sociales partagées en commun et prennent position en faveur des intérêts fondamentaux des classes dominées et exploitées, il existe une base importante pour la cohérence de leurs luttes en dépit de la persistance des revendications à caractère corporatif et ce même si le

projet de la conquête du pouvoir d'État et de la transformation des appareils d'État n'est pas encore clairement défini au-delà d'une simple vision théorique ou d'un élan utopique. Conscients des mécanismes de leur exploitation et leur domination, la position de classe des secteurs populaires en lutte implique nécessairement la conquête du pouvoir d'État en tant que vision théorique, même dans les moments où elle n'est pas encore travaillée comme projet matériel. Même dans le cas où une conscience claire des mécanismes d'exploitation et de domination n'est pas encore établie, la volonté de combattre les classes dominantes et l'État lié à la défense de leurs intérêts stratégiques implique la conquête du pouvoir d'État, ne serait-ce qu'en tant que projet utopique.

Nous reviendrons sur cette distinction (entre projet utopique et projet matériel) à la quatrième et dernière section du présent chapitre. Mais précisons dès maintenant que l'utopie n'a pas une connotation chimérique ici. Elle désigne tout simplement une vision idéale qui n'est pas encore réalisée. La dimension matérielle du projet de la conquête du pouvoir d'État n'est qu'un degré de structuration du mouvement populaire, mais pas une condition sine qua non à son unité cohérente. Ce degré de structuration du mouvement populaire est lié au caractère dominant du socle classiste dans son articulation – à la fois contradictoire et unitaire – aux particularités sectorielles. Quand ce sont ces dernières qui se révèlent dominantes dans cette articulation, le mouvement populaire est fragile en ce sens que sa dynamique unitaire est exposée à des risques d'éclatement. Sur la base de toutes ces considérations, nous préférons parler de mouvement populaire (au singulier) au lieu de mouvements populaires (au pluriel) pour étudier la dynamique de luttes populaires post-1986 en Haïti.

En somme, le concept de mouvement populaire qui est majeur dans ce travail – d'ailleurs il est mobilisé pour nommer notre objet de recherche dans la réalité – renvoie à des luttes liées à la fois aux intérêts corporatifs des divers secteurs des classes exploitées et dominées et à leurs intérêts de classe. Ces luttes sont portées tant par des sujets individuels que par des sujets collectifs reflétant la diversité des secteurs en lutte (syndicats du secteur industriel, organisations paysannes, organisations de quartier...), la diversité de genre et de génération (organisations de femmes, organisations de jeunes) et les niveaux d'organisation des luttes (organisations de masse, partis politiques). Par sa diversité, le mouvement populaire est traversé de contradictions en articulation bien sûr avec le socle commun que constituent les intérêts de classe défendus par les différentes forces constitutives dudit mouvement. Suivant la manière dont ces contradictions sont traitées,

l'évolution du mouvement populaire dans sa dynamique à la fois contradictoire et unitaire peut déboucher sur la fragmentation, la déstructuration, le renforcement ou la consolidation des efforts de construction en cours.

4.3- Échanges intergénérationnels : héritages et subjectivation

Dans la première section du présent chapitre, et en partie la deuxième section, nous avons étudié les particularités qui, autour d'un socle unitaire, traversent la dynamique du mouvement populaire. Il s'agit surtout jusque-là des particularités sectorielles. Pourtant, la diversité dudit mouvement n'est pas que sectorielle. Les relations dialectiques entre les particularités et l'unité du mouvement populaire sont également temporelles. En effet, ce dernier est traversé de plusieurs générations qui partagent à la fois des éléments en commun et des différences. Le temps est alors une dimension importante du mouvement populaire et son acception dans le cadre de notre recherche mérite d'être située théoriquement.

Le temps dont il est question ici n'est pas essentialiste. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une temporalité qui disposerait en soi d'un pouvoir capable d'orienter la diversité des luttes populaires. Le temps est plutôt abordé ici dans sa dimension *expérientielle*. Le qualificatif *expérientiel* qui se distingue de l'expérimental renvoie, comme l'explique Robert SÉVIGNY à des situations vécues, à la signification à la fois concrète et personnelle de ce qui est vécu. Cette dimension personnelle des expériences n'empêche pas qu'elles soient collectives (SÉVIGNY, 2013: 131). Même les expériences les plus personnelles impliquent une dimension collective. Dans certains cas, les expériences sont avant tout collectives. Toutes ces considérations nous portent à préciser qu'en étudiant la temporalité du mouvement populaire, ce sont surtout les expériences vécues dans cette temporalité qui nous intéressent. Ces expériences qui participent à l'émergence de nouveaux sens pour les individus concernés nous permettent d'éviter l'illusion d'un en-soi temporel ou un diachronisme incapable de rendre compte des expériences et sens accumulés sur une période donnée. Il s'agit d'une temporalité nourrie et signifiée par les expériences tant individuelles que collectives et qui, en tant que réalité diachronique, constitue en retour un cadre porteur de sens pour de nouvelles expériences.

Diane-Gabrielle TREMBLAY et Marco ALBERIO parlent des temporalités sociales pour désigner l'ensemble des temps de la vie personnelle, familiale, professionnelle [nous ajoutons la vie militante pour ce qui concerne notre objet de recherche] ; des temps qui ne sont pas de simples faits ou données, mais qui expriment davantage une perception et un vécu de leur déroulement de la part des individus (TRAMBLAY et ALBERIO, 2013: 2). Ainsi, les particularités générationnelles au sein du mouvement populaire résultent d'expériences réalisées dans des temporalités sociales différentes. La notion de génération ne renvoie pas ici à des âges chronologiques. Elle fait appel d'abord à des événements majeurs porteurs de nouvelles expériences et de nouveaux sens. Évidemment, ces événements se réalisent forcément dans une chronologie donnée. Mais cette dernière n'est pas importante en soi pour saisir les spécificités des générations. C'est pourquoi nous parlons dans cette recherche de deux générations du mouvement populaire haïtien à partir 1980. Il s'agit de la génération 1986 et de la génération post-1986. L'année 1986 qui représente la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier représente la frontière entre deux contextes porteurs d'expériences et de sens différents (avec certainement des éléments en commun) : 1- un contexte marqué par des luttes clandestines où le régime duvaliériste constitue l'un des principaux ennemis du mouvement populaire, 2- un contexte caractérisé par des luttes de plus en plus ouvertes, investissant l'espace public avec des moments de repli sous la pression de certains duvaliéristes revenus dans les espaces du pouvoir d'État. Dans l'un et l'autre de ces contextes, marqués d'ailleurs d'expériences et de sens différents, les luttes populaires ont connu des différences liées à leur forme, aux rhétoriques émergées, aux ennemis cibles... Pour ce dernier marqueur de différence, nous avons vu dans le chapitre précédent comment le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide en octobre 1994, sous la protection militaire états-unienne et sous condition d'appliquer des mesures économiques néolibérales, a favorisé une lecture qui fait de la figure d'Aristide et du mouvement politique *Lavalas* en général l'ennemi cible le plus redoutable. Par conséquent, les différences en termes de temporalités sociales et donc expérientielles entre les générations du mouvement populaire favorisent des sens différents autour des choix tactiques de luttes : alliances, désignation des ennemis, risques à encourir y compris ceux liés à la conquête du pouvoir d'État.

Cependant, les générations du mouvement populaire ne sont pas isolées l'une de l'autre. Certains individus ont vécu à la fois les expériences d'avant 1986 et celles d'après 1986. Il s'agit dans ce cas d'une certaine *perméabilité*, une *porosité* entre les temporalités sociales, pour reprendre une

expression très significative de TREMBLAY et ALBERIO (Op.cit.). Si pour ces auteur.e.s l'idée de *perméabilité* et de *porosité* concerne les différentes sphères de la vie sociale (personnelle, familiale, professionnelle...), elle peut être appliquée aussi aux contextes, aux générations. Cette porosité est possible parce que, entre autres, il existe des individus qui vivent, luttent au-dessus des frontières entre les générations et constituent alors des vecteurs de transmission. L'implication de ces individus dans des réunions, des manifestations sur la voie publique, les activités de commémoration d'événements majeurs, constitue la dimension physique des interactions entre les générations. Il existe des mécanismes de transmission entre les générations qui sont d'un autre ordre. Ces mécanismes méritent d'être étudiés ici dans leurs diverses formes et situés dans leur contexte épistémologique.

Les interactions entre différentes générations du mouvement populaire se font aussi sur le plan symbolique et imaginaire. C'est une dimension importante dans la dynamique du mouvement populaire, car elle est porteuse de sens. En ce sens, Cornélius CASTORIADIS soutient que l'imaginaire est une création qui agit en tant qu'organisateur de sens dans la pratique et le faire d'une société indépendamment de l'existence d'une prise de conscience sur l'existence de cette création (CASTORIADIS, 2014: 213). Castoriadis aborde l'*imaginaire social* comme organisateur de sens pour une société dans sa globalité. Même quand il parle d'un *imaginaire central* et d'*imaginaire périphérique* dans chaque société (Ibid. : 196) organisés en un système unitaire de signifiants et de signifiés (Ibid. : 211), il n'étudie pas l'*imaginaire social* en lien aux contradictions sociales. Pourtant, il existe dans une société donnée des imaginaires sociaux reflétant son hétérogénéité. Ces imaginaires sociaux émergent à partir d'expériences liées aux différences de classe, de genre, de secteur..., donc à partir d'expériences concrètes tout en alimentant ces dernières bien entendu. Contrairement à Castoriadis qui pose le principe de l'*indéterminité* comme l'une des caractéristiques de l'imaginaire social notamment ce qu'il appelle l'*imaginaire radical*, c'est-à-dire un imaginaire qui agit en tant qu'une première signification et un noyau de toutes significations ultérieures (Ibid. : 219), nous étudions la dimension imaginaire et symbolique du mouvement populaire dans son origine nécessairement expérientielle.

Quand nous parlons de l'imaginaire, nous l'associons toujours au symbolique. Pourquoi cette association constante ? Il s'agit de deux dimensions indissociables l'une de l'autre, mais distinctes. Castoriadis explique que l'imaginaire doit utiliser le symbolique non seulement pour s'exprimer,

mais aussi pour exister, « pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus » (Ibid. : 190). L'écart entre le symbolique et le réel est moindre que celui qui existe entre l'imaginaire et le réel. Le symbolique est ainsi une sorte d'intermédiaire entre l'imaginaire et le réel. A ce propos, Castoriadis précise : « le symbolique comporte, presque toujours, une composante “rationnelle-réelle” : ce qui représente le réel, ou ce qui est indispensable pour le penser, ou pour l'agir » (Ibid. : 192). L'objet symbolique, qui dispose d'une *fonction rationnelle*, est toujours investie de significations imaginaires par les individus ; significations imaginaires qui peuvent changer avec le temps (Ibid. : 196). Le temps dont il est question ici est un temps *expérientiel*, comme nous l'avons souligné plus haut. En d'autres termes, l'évolution d'une signification imaginaire sociale se fait à partir d'expériences réalisées dans un temps donné. L'imaginaire est alors plus inventif, plus créatif que le symbolique même quand les deux sont inséparablement liés.

Expliquant les relations entre l'imaginaire, le symbolique et le réel, Castoriadis soutient : « cet imaginaire [l'imaginaire social] doit s'entrecroiser avec le symbolique, autrement la société n'aurait pas pu “se rassembler”, et avec l'économique-fonctionnel, autrement elle n'aurait pas pu survivre » (Ibid. : 197). Cette précision de Castoriadis laisse comprendre que l'imaginaire doit passer par le symbolique pour exister en tant que créateur de sens pour un collectif tout en s'alliant au réel (les conditions socioéconomiques) qui est indispensable à l'existence de ce collectif.

Revenons maintenant au mouvement populaire dont la dynamique à la fois plurielle et unitaire constitue l'objet du présent chapitre. Quand nous parlons de la dimension symbolique et imaginaire des interactions intergénérationnelles du mouvement populaire, nous faisons référence tant aux symboles partagés en commun par les sujets en lutte des différentes générations concernées qu'aux différentes significations imaginaires et donc créatives dont ces symboles sont investis. Ces investissements imaginaires émergent à partir d'expériences concrètes liées à la fois aux particularités sectorielles et au fond classiste dans lesquels les individus luttent. Cette dimension symbolique et imaginaire du mouvement populaire étant liée à la religiosité en ce qui concerne notre objet de recherche, c'est-à-dire des sentiments et idéaux d'ordre religieux ou tout au moins d'origine religieuse, elle met en jeu des objets symboliques forts et des figures sacrées mêlés aux processus de subjectivation qui traversent la dynamique du mouvement populaire et souvent à l'insu des sujets en lutte. C'est pourquoi les enjeux inconscients ou tout moins préconscients d'un tel processus sont ici pris en compte.

La dimension symbolique et imaginaire du mouvement populaire est, tout au moins pour une part, inconsciente ou préconsciente. A ce propos, Castoriadis explique que l'imaginaire social renvoie à des significations allant au-delà de simples représentations conscientes, des perceptions rationnelles (Ibid. : 212–213). Il inclut des fantasmes (Ibid. : 214). René KAËS apporte, pour une part importante de ses œuvres, une grande contribution à l'étude de l'inconscient collectif. Cet auteur propose le concept des *alliances inconscientes* pour rendre compte de la transmission psychique entre les générations. Ces alliances sont « des formations psychiques communes et partagées qui se nouent à la conjonction des rapports inconscients qu'entretiennent des sujets d'un lien entre eux et avec l'ensemble auquel ils sont liés en en étant partie prenante et partie constituante » (KAËS, 2014: 35). Expliquant le caractère fondamentalement inconscient de ces alliances, qui sont à la fois diachroniques (entre les générations) et synchroniques (entre les contemporains) (Ibid. : 150), Kaës affirme : « les alliances sont d'autant plus efficaces à se maintenir inconscientes et à produire de l'inconscient que les intérêts les plus profonds de chacun des sujets engagés dans le lien doivent demeurer par eux inconscients, pour préserver à la fois le lien, son objet et les sujets qui le constituent » (Ibid. : 40). Même si certaines alliances ne sont inconscientes que pour une part, elles produisent toutes de l'inconscient et entrent donc dans la formation de chaque sujet (Ibid. : 11). D'ailleurs, même dans le cas où l'alliance en tant que telle est consciente pour ses sujets, son enjeu ne l'est pas : il ne se révèle que dans la catastrophe, dans les situations de crise (Ibid. : 194).

Pour se constituer, les alliances inconscientes « doivent mobiliser des processus identificatoires communs, mutuels et partagés [entre les sujets concernés] » (Ibid. : 40). Les figures symboliques auxquelles les sujets de plusieurs générations du mouvement populaire s'identifient constituent alors des objets d'interactions entre ces générations. Ces interactions se réalisent souvent à l'insu des sujets en lutte. Il ne s'agit pas d'une transmission assimilatrice. En effet, la transmission intersubjective suppose un espace de reprise transformatrice des objets transmis (KAËS, 2013: 21).

Si le concept des *alliances inconscientes* élaboré par Kaës nous paraît très significatif et riche pour rendre compte de la transmission psychique entre les générations du mouvement populaire, nous nous démarquons cependant d'un aspect fondamental des sources freudiennes de ce concept. Il s'agit de l'aspect pathologique des mécanismes sous-jacents aux alliances inconscientes. Dans sa

typologie des alliances inconscientes, notamment dans la présentation des *alliances métadéfensives* et les *alliances offensives*, Kaës se réfère à des notions comme les angoisses psychotiques, le refoulement névrotique, les alliances psychopatiques. Ces notions de la psychopathologie à la base de l'élaboration du concept des *alliances inconscientes* peuvent se comprendre, sachant que les premières observations qui ont amené à cette élaboration conceptuelle ont été réalisées dans un contexte de cure psychanalytique (KAËS, 2014: 8), donc dans un cadre où s'effectue un travail destiné à apporter des solutions à des cas pathologiques.

Les processus identificatoires avec les fantasmes qui leur sont associés et de façon plus générale les processus de subjectivation à l'œuvre dans la dynamique des sujets collectifs du mouvement populaire ne sont pas abordés ici suivant une logique additive de processus psychiques individuels, mais plutôt à partir de logiques dominantes qui se jouent dans cette dynamique. Nous y reviendrons plus en détail au prochain chapitre notamment à la troisième section.

Une question importante se pose alors. Quel est le statut théorique des sujets qui investissent les processus identificatoires et qui sont mus par ces derniers ? En d'autres termes, notre conception des capacités et limites des sujets, du processus de leur construction mérite d'être précisée en vue d'une meilleure compréhension du contenu des processus identificatoires dans le cadre de cette recherche.

Il s'agit pour nous de sujets appréhendés à partir d'une approche clinique en sciences sociales. C'est un sujet qui, confronté aux conflits intrapsychiques et aux contradictions sociales, cherche à se construire comme soi-même en développant quatre dimensions : 1- sa réflexivité, c'est-à-dire « sa capacité à se remettre en question, à comprendre le monde dans lequel il vit, à inventer de nouvelles réponses », 2- ses capacités d'actions délibératives impliquant ses engagements à contribuer à la production de la société et à sa propre production, 3- ses capacités à dire ce qu'il éprouve et à éprouver ce qu'il dit, c'est-à-dire « une cohérence entre ce qu'il pense, ce qu'il ressent et ce qu'il exprime », 4- la reconnaissance de ses propres désirs face à ceux d'autrui, « non pour les imposer, mais pour les composer dans la mesure où l'affirmation de soi et la reconnaissance de l'altérité se conjuguent l'une avec l'autre » (Vincent DE GAULEJAC, 2009: 113). Précisons que cette capacité de composer avec l'autre, en dépit des différences, se manifeste tant qu'il n'existe pas de contradictions antagoniques.

Certes, il s'agit d'un sujet « traversé des flux, des affects, des émotions qui agissent comme des lignes de force alors même que son intériorité est envahie de doutes, d'ambivalences, de contradictions » (Ibid. : 121) et qui, compte tenu des contradictions inhérentes à son être, « est confronté à des processus de désubjectivation » (Ibid. : 122). Mais, « il est tout autant capable d'un travail de (re)subjectivation et est à la fois produit et producteur de son histoire (Ibid.). Donc, « le processus de subjectivation par lequel l'individu cherche à advenir comme sujet à partir de l'ensemble des éléments constitutifs de son histoire et de son être » (Ibid. : 125) n'est jamais complet. Il est toujours en construction. En ce sens, « le sujet n'est pas un état, une substance, un déjà là, mais une potentialité, une virtualité, un devenir » concrétisé dans la confrontation aux contradictions qu'il rencontre tant dans « son intériorité, dans le registre intra-psychique » que dans « son extériorité, dans les registres familial et social » (Ibid. : 126). Par conséquent, il ne s'agit pas d'un sujet volontariste : « N'est pas sujet qui veut, au sens où il ne suffit pas de désirer s'affranchir des assujettissements dont on est l'objet pour y arriver ». La réalisation du processus de subjectivation est en partie influencée par les conditions concrètes d'existence, les capitaux à la fois économiques, sociaux, culturels, biologiques, symboliques et affectifs dont on dispose (Ibid.). A ce propos Karl MARX soutient : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé » (MARX, [1851] 1969: 13). Bien entendu, ces conditions héritées du passé sont modifiables à partir d'expériences singulières et collectives. On est alors en présence d'un sujet pris dans des contradictions liées aux luttes de classes.

Les considérations qui précèdent soulignent la dimension inconsciente des forces qui mettent le sujet au travail. La théorie de l'Inconscient nous permet de mieux penser le sujet dans sa complexité, dans sa multi-détermination, dans ses mouvements, ses possibilités de subjectivation, d'autonomie, mais aussi de désubjectivation et d'assujettissement. Il s'agit jusque-là d'un sujet individuel. Mais qu'en est-il du sujet collectif qui nous intéresse dans cette recherche autant que le sujet individuel ?

Comme les sujets individuels, les sujets collectifs sont eux aussi traversés par des tensions qu'ils cherchent à élucider et à contrôler. Ces tensions impliquent des affects et intérêts individuels en jeu, mais pas dans une logique d'addition et de bricolage des intérêts et affects des sujets individuels. Les tensions qui mettent en mouvement les sujets collectifs sont étudiées en tant que

processus et abordées ici dans une perspective de logiques dominantes à l'intérieur d'une dynamique collective. A ce propos, analysant l'articulation entre « acteur et action » en *termes de dominantes* dans les actions collectives, Bernard DUMAS et Michel SÉGUIER soutiennent :

Mettre l'accent sur les processus incite à prendre en compte une pluralité d'acteurs, liés par des enjeux qui leur sont communs. Ils les mettent en relation dans une dynamique complexe de rapports de compétition/coopération, de relations consensuelles/conflictuelles. Les processus se rapportent donc au jeu complexe de projets/contre-projets et d'enchaînements cumulatifs de ceux-ci porteurs d'une dynamique collective et de développement (DUMAS et SÉGUIER, 1999: 57).

C'est fondamentalement en étant attentif aux logiques dominantes émergées de la dynamique des sujets collectifs que ces derniers sont abordés dans notre recherche. Les processus identificatoires à l'œuvre dans le mouvement populaire ainsi, que les fantasmes associés que nous aurons à étudier dans le prochain chapitre, seront aussi traités dans cette perspective. Une telle perspective alimente notre lecture à la fois des différents sujets collectifs constitutifs du mouvement populaire (syndicats, organisations populaires, partis politiques, institutions d'éducation populaire...) et de la dynamique du mouvement populaire dans sa globalité.

En somme, les particularités autour d'un socle unitaire dans la dynamique du mouvement populaire ne sont pas que sectorielles. Elles sont également d'ordre générationnel et sont liées à des temporalités sociales et expérientielles. Ce deuxième ordre de particularités du mouvement populaire se joue tant du point de vue du contact physique entre les sujets des différentes générations concernées qu'en termes d'univers symbolique et imaginaire partagé en commun. Ces particularités temporelles s'inscrivent dans la dynamique unitaire liée à la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires.

La défense de ces intérêts de classe met implicitement en jeu le projet politique de la conquête du pouvoir d'État. Cette question a été abordée de façon sommaire dans la deuxième section du présent chapitre particulièrement au moment où nous discutons des enjeux théoriques des appellations « mouvement populaire » (au singulier) et « mouvements populaires » (au pluriel). Rappelons que la question du pouvoir, notamment le pouvoir d'État occupe une place importante dans notre question de recherche et notre hypothèse de travail. La prochaine section qui clôt le présent chapitre sera pour nous l'occasion de revenir sur cette question pour en préciser les enjeux théoriques en lien avec la dynamique du mouvement populaire.

4.4- Mouvement populaire et projet politique : la place de la conquête du pouvoir d'État

Dans son travail d'historiographie sur la longue marche du mouvement populaire français, Léo Figuères présente la Commune de Paris comme une expérience qui, dans le cadre de la longue marche du *mouvement ouvrier et populaire* français, a « bouleversé l'ordre des choses en un si court laps de temps [3 mois] » (FIGUÈRES, 2007: 53–54). Il énumère un ensemble de mesures appliquées ou prévues durant les trois mois d'existence de la Commune qui témoignent de « la nature populaire de ce pouvoir sans précédent » (Ibid. : 54). Il s'agit pour l'essentiel de mesures qui ont apporté des conquêtes sociales importantes pour le prolétariat.

L'action politique pour la conquête du pouvoir d'État est donc au cœur des moyens mis en œuvre par le mouvement populaire français dès le 19^e siècle pour parvenir à arracher des conquêtes sociales dans le sens des intérêts stratégiques des classes exploitées et opprimées. En d'autres termes, l'auteur reconnaît l'importance de l'action politique pour le mouvement populaire français dès les premières grandes conquêtes de ce mouvement. D'ailleurs, il précise qu'Eugène Varlin qui a joué un rôle incontournable dans l'extension des activités ouvrières en France après la première Internationale communiste (Ibid. : 46–47) se détachait progressivement de Proudhon qui était hostile à toute action politique pour se rapprocher des thèses de Marx (Ibid. : 47) et d'Engels qui eux-mêmes prônent l'organisation du prolétariat pour la conquête du pouvoir d'État (MARX et ENGELS, 1848: 18).

Certaines conquêtes politiques à partir de 1885 jusqu'aux élections de 1892 attestent de l'importance de l'action politique pour le mouvement populaire français d'alors. Figuères souligne en ce sens la constitution en 1885 d'« un premier groupe de députés socialiste comprenant ceux qui se sont fait élire sous cette étiquette, tels Camélinat et Basly, et ceux qui se sont détachés du parti radical pour s'affirmer socialistes indépendants, comme Millerand » (FIGUÈRES, 2007: 67). L'auteur souligne que « Paul Lafargue élu dans le Nord à une partielle les rejoint. Aux élections de 1892, vingt-huit députés se réclamant du socialisme sont élus dont cinq guesdistes, trois possibilistes, cinq allemanistes, quatre blanquistes et neuf indépendants » (Ibid.).

Pour expliquer l'unité large et cohérente des différentes forces qui constituent le mouvement populaire chilien des années 1970, Julio Jobet, cité par Diás Francisco Gonzáles, se réfère à la nécessité de « conquérir le pouvoir pour donner vie à une République démocratique de travailleurs » (GONZÁLES, 2013: 36). Dans cette unité large, la présence des forces politiques de gauche est clairement soulignée (Ibid. : 39). D'ailleurs le rapport entre l'aspect social et l'aspect politique du mouvement populaire est indissociable dans la pensée de Gonzáles (Ibid. : 43).

Pour sa part, Daniel Camacho se réfère au projet de la conquête du pouvoir d'État comme un critère fondamental pour définir le mouvement populaire qu'il distingue de ce qu'il appelle les mouvements populaires (CAMACHO, 1987: 10–11). Nous n'allons pas revenir sur cette distinction que nous avons suffisamment étudiée dans la deuxième section. Cette nouvelle référence à Camacho vise plutôt à faire remarquer que, comme chez Figüeres et Gonzáles, le projet de la conquête du pouvoir d'État est abordé comme inhérent à la dynamique de luttes du mouvement populaire. Qu'est-ce qui explique cette tendance chez des auteurs à la fois européens et latino-américains à considérer la conquête du pouvoir d'État comme un projet indissociable du mouvement populaire ?

Cette vue commune des relations entre le mouvement populaire et le projet de la conquête du pouvoir d'État est liée à un fondement partagé par tous ces auteurs : l'approche marxiste. En effet, si la littérature latino-américaine sur le mouvement populaire se distingue de celle développée en Europe sur la base de la différence en termes de développement des rapports sociaux de production dans les deux régions et donc en matière d'implication des secteurs des classes exploitées et dominées dans les luttes anticapitalistes, les deux littératures (latino-américaine et européenne) inscrivent la dynamique du mouvement populaire dans une logique de luttes de classes. Comme l'ordre social contre lequel se battent les secteurs populaires en mouvement est organiquement lié à l'État dans l'approche marxiste, la conquête du pouvoir d'État par le mouvement populaire est logiquement un projet incontournable pour ledit mouvement s'il veut transformer l'ordre social établi dans le sens des intérêts fondamentaux des classes exploitées et dominées. A ce propos, Marx et Engels précisent que « Le pouvoir étatique moderne n'est qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière » (MARX et ENGELS, 1848: 8). Le renversement de la domination bourgeoise implique donc la conquête du pouvoir politique par le prolétariat (Ibid. : 18).

Cette conception marxiste des relations entre le mouvement populaire et la conquête du pouvoir d'État tient compte de la dynamique globale du système capitaliste tant à l'intérieur des sociétés que dans son mouvement international. Une telle conception se distingue de la vision particulariste de Touraine qui, dans son analyse des mouvements sociaux et des nouveaux mouvements sociaux, minimise les rapports organiques entre l'État et l'ordre social établi (TOURAINÉ, 1978: 154). Le mouvement populaire haïtien, qui constitue l'objet de cette thèse doctorale, est abordé dans ses relations indissociables avec le projet de la conquête du pouvoir d'État, car une telle conception nous permet d'éviter tout particularisme même quand nous sommes attentif aux particularités sectorielles porteuses d'une diversité d'expériences et de sens pour ledit mouvement.

La place importante de la conquête du pouvoir d'État dans la littérature portant sur le mouvement populaire ayant été établie, il nous faut maintenant revenir sur une affirmation que nous avons faite sur cette question dans la deuxième section du présent chapitre. Nous avons expliqué que la volonté des sujets du mouvement populaire de combattre les classes dominantes et de construire une société socialement juste implique nécessairement le projet de la conquête du pouvoir d'État, ne serait-ce qu'en tant que vision théorique et/ou projet utopique. C'est l'occasion de développer cette question et en étudier les enjeux théoriques.

Dans la tradition marxiste, l'utopie fait l'objet d'une controverse. En effet, si sur la base d'une opposition entre communisme utopique et communisme scientifique certains marxistes ont tendance à rejeter l'utopie au profit d'une démarche rationaliste, d'autres marxistes abordent la question de façon plus complexe compte tenu des références de Marx lui-même à la notion d'utopie. A ce propos, Miguel ABENSOUR souligne que, contrairement à une tendance un peu courante, Marx n'est pas le fossoyeur de l'utopie, mais que celui-ci en a repris et porté l'énergie à un niveau plus haut en la projetant dans le mouvement réel du communisme, « principe énergétique du futur prochain » (ABENSOUR, 1992: 50). En se référant aux *Grundrisse* qu'il considère comme une œuvre fondamentale pour comprendre le mouvement du devenir chez Marx à partir de l'étude des conditions matérielles de la société actuelle, Abensour explique que « même dans les déclarations les plus anti-utopiques de Marx s'exprime un *élan utopique* que l'on ignorerait complètement si on confondait cette critique avec une quelconque volonté de destruction ou d'exclusion de l'utopie » (Ibid. : 61). Abensour précise que Marx et Engels étaient des ennemis de l'utopie dans l'intérêt même de sa réalisation (Ibid.).

Soulignant l'enjeu idéologique du combat rationaliste anti-utopique, Georges LABICA explique que le rejet de l'utopie peut faire le jeu d'une prétendue fin des « grands récits » ou des idéologies ou des utopies ou même de l'histoire ; ce qui implique une résignation à l'ordre social actuel « sous la réserve, pour les plus audacieux, de lui apporter quelques aménagements ou réformes internes, impuissants à le remettre en cause » (LABICA, 1993: 34). Face à cet enjeu, Labica souligne la triple nécessité de l'utopie : son principe qui pose l'individu comme être de projet et de tension vers le futur, sa critique qui conteste jusqu'au refus de l'ordre existant et sa finalité qui serait un monde meilleur (Ibid. : 35). Le principe de l'utopie tel qu'il est présenté ici par Labica, où l'individu est abordé comme être de projet, fait écho à la conception sartrienne que nous avons évoquée dès la première section du présent chapitre. Cette conception nous permet d'étudier les sujets en lutte dans leur unité à la fois intelligible et émotionnelle et leur élan d'affronter les conditions matérielles qui participent de leur propre détermination.

L'utopie est « ce qui demeure indéterminé dans un projet social et historique, la part du rêve, la part du possible » (Daniel BENSÂÏD, 1984: 1). Elle est anticipation (Ibid. : 5). En ce sens, en se référant à Ernts Bloch, Labica rappelle que le marxisme ne signifie pas renoncement à l'anticipation qui est une fonction utopique ; mais plutôt qu'il implique l'unité de l'espérance et de la connaissance du processus historique (LABICA, 1993: 35). La nécessité à la fois d'interpréter et de transformer le monde, nécessité formulée dans la *onzième thèse sur Feuerbach*, traduit cette unité de l'espérance et de la connaissance de la réalité historique dans la pensée marxienne (Ibid. : 36–37). Le contraire de l'utopie n'est donc pas la réalité, mais plutôt « le pragmatisme du jour le jour, le présent sans lendemain, les excuses et les lâchetés (Ibid. : 35).

Ces considérations apportent un éclairage considérable sur l'importance de l'élan utopique dans le renouvellement de l'engagement des sujets en lutte surtout dans les situations où une explication théorique, rationnelle d'une étape du processus de luttes n'est pas encore suffisamment établie. Mais cet élan utopique à lui seul n'est pas suffisant pour l'avancement des sujets en lutte. Il doit être articulé à une vision théorique ; une vision qui doit être bien entendu enrichie suivant les exigences de la réalité historique. L'anticipation utopique et la vision théorique ne suffisent pas à elles seules pour conduire le mouvement populaire à la conquête du pouvoir d'État. Elles doivent être traduites par des actions concrètes. Le projet de la conquête du pouvoir d'État que nous avons présenté comme indissociable du mouvement populaire implique ces trois dimensions. C'est sur

cette base que nous soutenons que la position de classe des secteurs populaires en lutte implique nécessairement le projet de la conquête du pouvoir d'État, ne serait-ce que comme élan utopique et/ou vision théorique même dans les moments où il manque des actions concrètes allant dans le sens de cette conquête.

La conquête du pouvoir d'État à laquelle aspire le mouvement populaire peut rester au stade de projet (élan utopique et/ou vision théorique) si les sujets en lutte – mobilisés dans leur unité intelligible et affective, consciente et inconsciente – n'arrivent pas à vivre ce projet, à la fois dans leur singularité et dans leurs engagements collectifs, comme une priorité au moins à moyen terme et pour laquelle il faut se battre au jour le jour. Le vécu tant individuel et collectif des sujets en lutte constitue alors un élément important de médiation dans le processus de concrétisation du projet de la conquête du pouvoir d'État.

Ce vécu s'acquiert par les actions concrètes qu'il alimente en retour. Ces dernières sont mobilisatrices et activatrices de l'engagement psychique, physique et social de l'individu. A ce titre, Gérard MENDEL présente l'acte humain ou encore ce qu'il appelle le mouvement d'appropriation de l'*actepouvoir* comme un « mouvement double et complémentaire de l'appropriation de ce qui échappe et (...) l'échappée de ce qu'on tente de s'approprier » (MENDEL, 1993: 213). Il s'agit donc d'un mouvement jamais total, d'un effort toujours à renouveler qui met le sujet au travail en permanence. Et si Mendel préfère le terme d'acte à celui d'action parce que le premier évoque plus directement, selon lui, des racines corporelles et psychomotrices (Ibid. : 16), c'est parce qu'il veut mettre l'accent à la fois sur la dimension physique et sur la dimension psychique qui sont mobilisées chez l'individu par l'acte. Le mouvement d'appropriation de l'acte implique des structures sociales dont dépendent « la réalisation de l'acte et le fruit à en tirer » (Ibid. : 17). Mendel soutient que « le sens d'un acte est autant à rechercher chez l'individu qui l'accomplit que dans les conditions sociales dans lesquelles il s'accomplit nécessairement » (Ibid. : 202). D'où la nécessité d'aborder l'acte dans sa triple dimension physique, psychique et sociale. Même quand nous ne partageons pas avec Mendel sa non-reconnaissance de sujets collectifs ou tout au moins pour l'étude de la psychologie sociale du sujet (Ibid. : 9–11), il faut reconnaître que cet auteur met en lumière le processus par lequel l'action concrète ou encore l'acte, pour reprendre son propre terme, met l'individu au travail en mobilisant tout son potentiel.

Une précision sur la théorisation de l'appropriation de l'acte par Mendel mérite d'être soulignée par rapport au contexte haïtien. Si dans l'étude du processus de l'appropriation de l'acte Mendel a tendance à parler de « socialisation non-identificatoire avec l'affaiblissement contemporain des identifications traditionnelles (MENDEL, 1993 : 245), les processus identificatoires se révèlent importants dans la socialisation politique des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986. Cela peut s'expliquer par le fait que l'« affaiblissement contemporain des identifications traditionnelles » évoqué par Mendel ne touche pas toutes les sociétés au même niveau. La particularité de la forme et du niveau de pénétration des rapports sociaux capitalistes en Haïti explique une division socio-technique du travail dans le pays où la socialisation des enfants hors de la sphère familiale est loin d'être aussi importante qu'elle l'est devenue dans les pays occidentaux.

Notons par ailleurs que les actions concrètes sont pensées chez Mendel surtout dans un contexte d'organisation du travail. Alors que, pour notre part, il est davantage question de l'action militante. Cependant, cette différence en termes de contexte d'étude n'empêche que la théorisation du mouvement de l'appropriation de l'acte par cet auteur, quoique dans un contexte socio-organisationnel différent du nôtre, soit capable d'apporter un éclairage important sur les actions concrètes liées à un aspect important de notre objet de recherche : des actions militantes articulées aux dimensions utopique et théorique du projet de la conquête du pouvoir d'État.

Revenons maintenant au caractère médiateur du vécu dans le passage entre projet utopique et projet matériel de la conquête du pouvoir d'État. Retenons que par sa concrétude caractéristique, le mouvement de l'appropriation de l'acte rend effectifs l'élan utopique et la vision théorique des sujets en lutte et du coup participe de l'enrichissement de cet élan et cette vision, évitant donc la routine et la répétition paralysante. Au-delà de leur rôle médiateur, les actions concrètes apportent une contribution non-négligeable dans l'orientation de l'articulation entre l'élan utopique et la vision théorique qui constituent deux aspects distincts du projet de la conquête du pouvoir d'État, quoique étroitement liés.

Rappelons que si l'utopie apporte un élan anticipateur permettant aux sujets en lutte de rester accrochés à la volonté de changer l'ordre social existant, elle n'est pas porteuse d'une explication théorique de l'existant capable d'alimenter le projet de la transformation de cet existant. C'est d'ailleurs sur cette base que Marx critiquait l'utopie ; ce qui a contribué à l'opposition simpliste

entre communisme utopique et communisme scientifique et donc au rejet rationaliste de l'utopie par certains marxistes, comme nous l'avons évoqué précédemment. Ainsi, dans l'articulation dialectique à la fois complémentaire et conflictuelle entre l'élan utopique et la vision théorique, l'un de ces deux termes se révèle forcément dominant. Et dans cette relation dialectique, c'est à partir d'expériences concrètes dans un contexte socio-historique donné avec tout ce que ce dernier implique en termes de symboles, d'idéaux, de croyances religieuses, qu'émerge la dynamique dominante. La dominance de l'un ou de l'autre des deux termes de cette articulation dialectique (à savoir l'élan utopique et la vision théorique) peut contribuer à des orientations très variées du projet de la conquête du pouvoir d'État. Sans aucune prétention exhaustiviste, nous en prévoyons ici les trois principales : 1- projet fantasmatique survalorisant l'élan utopique, 2- précipitation pragmatiste et rationaliste, 3- effort de lucidité tactique alimenté à la fois par l'élan utopique et la vision théorique en tenant comptes des défis conjoncturels. Qu'entendons-nous par ces trois orientations possibles du projet de la conquête du pouvoir d'État nourri par les sujets du mouvement populaire ?

Si le mouvement de l'appropriation de l'acte se réalise avant tout dans le monde extérieur, il n'est pas sans lien avec des fantasmes (Ibid. : 216) dans ses origines ou ses effets. En effet, des fantasmes préexistants à un acte (qui de leur côté émergent à partir d'expériences concrètes de toute façon) peuvent alimenter l'orientation de cet acte, de même que ce dernier – dans sa réalisation partielle ou insatisfaisante par rapport à l'élan utopique – peut provoquer des fantasmes compensateurs ou consolateurs. Donc, les actions concrètes qui tendent à rendre effectif le projet de la conquête du pouvoir d'État pris dans ses dimensions utopique et théorique peuvent être nourries ou obstruées par des fantasmes associés. Dans le cas de l'obstruction des actions concrètes, la survalorisation de l'élan utopique pour compenser le manque de conquêtes du mouvement populaire favorise un confort fantasmatique qui fait que la conquête du pouvoir d'État reste à un niveau de projet. C'est à ce titre que nous avons étudié, au premier chapitre, les fantasmes liés à l'identification à des figures du martyr tant dans leur caractère justificateur des engagements populaires en dépit de l'absence de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes que dans leur portée contre-productive pour le mouvement populaire en ce sens que ces fantasmes contribuent à une prise de distance vis-à-vis de l'exercice concret du pouvoir d'État. C'est cette orientation possible du projet de la conquête du pouvoir d'État que nous appelons « projet fantasmatique survalorisant l'élan utopique ».

L'élan utopique, qui est fondamentalement anticipateur du futur, peut facilement faire écho à des repères religieux et peut être conforté par ces derniers dans la mesure où la volonté de rester accroché à l'avenir meilleur tant rêvé est au cœur même de la religion. Ainsi, en se référant à l'interprétation de la religion dans son rapport essentiel à l'utopie et au *Principe Espérance* développé par Bloch qui s'inspire lui-même des *Onze thèses sur Feuerbach* de Marx, Laënnec HURBON rappelle que l'« "ontologie du ne-pas-encore" doit pouvoir reprendre le rêve persistant du royaume enfin fraternel, à venir, dont l'un des lieux de manifestation privilégiés est la religion » (HURBON, 1974: 67). Partant de ces considérations, l'orientation possible du projet de la conquête du pouvoir d'État que nous appelons « projet fantasmatique survalorisant l'élan utopique » peut être abordée – dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986 – comme favorisée par le contexte de luttes caractérisé par la grande influence des expériences de la théologie de la libération durant les décennies 1980 et 1990. Qu'en est-il des autres orientations possibles du projet de la conquête du pouvoir d'État ?

Face à l'absence de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, des sujets du mouvement populaire sont tentés par la manie du concret et s'engagent dans des sanctions rationalistes contre tout élan utopique. Cette tentation conduit à un pragmatisme dangereux qui écarte tout repère utopique capable d'aider à absorber le sentiment d'échec lié à l'absence de conquêtes satisfaisantes. Quoique souvent alimentée par une vision théorique (anti-utopie dans ce cas), cette orientation de l'appropriation du projet de la conquête du pouvoir d'État empêche l'enrichissement de la vision théorique qui l'alimente et va parfois jusqu'à déboucher sur une hostilité anti-théorique. Une telle tentation est due à l'impatience de voir concrétiser le projet de la conquête du pouvoir d'État et encourage souvent la précipitation. C'est cette orientation possible du projet de la conquête du pouvoir d'État que nous désignons par l'expression « précipitation pragmatiste et rationaliste ».

Quant à l'« effort de lucidité tactique alimenté à la fois par l'élan utopique et la vision théorique en tenant comptes des défis conjoncturels », il constitue une orientation qui assume la triple dimension du projet de la conquête du pouvoir d'État à savoir l'élan utopique, la vision théorique et l'action concrète. Par une telle orientation, les sujets en lutte s'engagent dans des choix jugés adaptés aux défis de chaque conjoncture sociopolitique mais alimentés constamment par l'élan

utopique et la vision théorique, évitant ainsi la répétition routinière et appauvrissante. C'est dans cette orientation que la concrétisation du projet de la conquête du pouvoir d'État est assurée.

En résumé, la dynamique du mouvement populaire est la fois multiple et unitaire. Cette dynamique est traversée d'une diversité d'expériences, de sujets de luttes, de revendications et de projets liés à des particularités sectorielles. Ces particularités se jouent autour d'un socle en commun : la défense des intérêts fondamentaux des classes exploitées et dominées. Outre les particularités sectorielles, des particularités générationnelles traversent le mouvement populaire. Ces dernières sont liées à des temporalités sociales et expérientielles. Elles s'articulent à des repères partagés en commun par les sujets de différentes générations du mouvement populaire. Ces repères se construisent tant par des contacts physiques que par un univers symbolique et imaginaire. Cette dynamique multiple et unitaire vise toujours la conquête du pouvoir d'État. Ce projet de la conquête du pouvoir d'État implique une triple dimension : l'élan utopique, la vision théorique et les actions concrètes. Même dans le cas où le mouvement populaire ne s'engage pas encore dans des actions concrètes vers la conquête du pouvoir d'État, le projet de conquête est investi dans sa dimension utopique et/ou théorique. Cet investissement partiel du projet de la conquête du pouvoir d'État peut conduire à une orientation fantasmatique du mouvement populaire obstruant la concrétisation d'un tel projet.

Jusque-là, les processus identificatoires impliqués dans la dynamique à la fois unitaire et multiple du mouvement populaire sont évoqués à pieds joints et traités de façon sommaire. Pourtant, ils se révèlent très importants dans la formulation de notre hypothèse de travail. Leur sens et leurs enjeux théoriques sont étudiés en profondeur dans le prochain chapitre ainsi que l'identité politique à laquelle ils contribuent.

CHAPITRE V – MOUVEMENT POPULAIRE : IDENTIFICATION, IDENTITÉ POLITIQUE ET CHOIX POLITIQUES

Dès nos efforts de problématisation déployés au premier chapitre, nous avons mobilisé le concept d'identification pour rendre compte du processus d'appropriation des héritages de la théologie de la libération en termes de relations de pouvoir par le mouvement populaire post-1986. Ce recours au concept d'identification nous permet de passer du mouvement trop général qu'est l'appropriation à des modalités spécifiques de médiation psychosociale. Un tel recours nous emmène d'emblée sur le terrain de la psychanalyse qui a de particulier le souci de comprendre des processus, de découvrir des mécanismes psychiques spécifiques et de s'intéresser au sens que les sujets construisent au cours de ces processus.

Tout en assumant le recours à la psychanalyse en mobilisant le concept d'identification, nous tenons à préciser des limites de ce concept dans le champ psychanalytique quand il s'agit de penser notre objet d'étude. Nous partons donc du contenu psychanalytique du concept d'identification avec ses richesses et ses limites pour attribuer à ce dernier un nouveau contenu qui soit plus approprié pour saisir les processus socio-psychiques qui traversent la dynamique à la fois contradictoire et unitaire du mouvement populaire que nous avons présentée au chapitre précédent.

Notre propre appropriation du concept d'identification une fois établie, nous tâcherons d'étudier les liens entre les processus identificatoires à l'œuvre au sein du mouvement populaire et l'acquisition de l'identité politique de ce dernier. Ce sera pour nous l'occasion de préciser davantage les repères théoriques sous-jacents à notre lecture de la construction de l'identité politique du mouvement populaire haïtien ; lecture que nous avons présentée au troisième chapitre. Pour clore le présent chapitre, nous examinerons les incidences en termes de choix politiques de l'identité acquise et la continuation de la construction de cette identité à travers les choix politiques.

5.1- L'identification dans le champ de la psychanalyse : richesses et limites

Dans le langage courant, l'idée d'identification désigne, surtout lorsqu'elle est employée par l'usage du verbe « s'identifier » au sens pronominal réfléchi, un lien d'attachement à une personne ou un objet. Il s'agit là d'un sens très général. Dans le champ de la psychanalyse particulièrement dans l'œuvre de Freud, le contenu du concept d'identification va au-delà du caractère général de

ce lien d'attachement cherchant ainsi à rendre compte de modalités spécifiques d'un processus. Deux constats permettent de soutenir cette richesse du contenu psychanalytique du concept d'indentification : 1- la référence à l'appareil psychique notamment l'instance du moi et à l'idée d'investissement d'objet pour expliquer le processus de l'identification, 2- la diversité des qualificatifs associés au terme « identification » pour préciser des caractéristiques spécifiques d'un processus.

A partir d'un long travail de lecture – dans le détail – réalisée par Jean FLORENCE sur la conceptualisation du processus d'identification dans l'ensemble de l'œuvre de Sigmund FREUD, nous avons pu découvrir cette richesse de la théorisation freudienne de l'identification. Bien entendu, nous ne limitons pas notre accès à la théorie freudienne de l'identification au travail de FLORENCE. Nous nous référons à d'autres auteurs/es héritiers/héritières de la pensée freudienne et directement à l'œuvre de Freud.

Expliquant l'*identification au père* par symptôme identique, Freud part de l'imitation par Dora⁴⁰ de la toux pénible de son père. L'identification prend la place d'un investissement sexuel interdit. « Devant l'obstacle du refoulement, la libido livrée aux processus primaires de l'inconscient, modifie le moi lui-même selon le trait qui symbolise sa relation à l'objet refusé (...) Le moi absorbe les propriétés de l'objet » (FLORENCE, 2005: 187).

Chez Freud, l'*identification hystérique* est toujours limitée et partielle (Ibid.). Dans cette forme d'identification qui fait partie des identifications secondaires, il semblerait qu'il faille de la part du moi une certaine possibilité de refoulement pour limiter son apport identificatoire à l'objet (Ibid. : 187–188).

A partir de la lecture détaillée d'un travail éparpillé de conceptualisation de l'indentification par Freud, Jean Florence essaie de rassembler les principales caractéristiques de cette conceptualisation :

Premièrement, *l'identification est la forme la plus originaire du lien affectif à l'objet ;* deuxièmement, *elle devient par une voie régressive le substitut d'un lien d'objet libidinal, une sorte d'introjection de l'objet dans le moi ;* troisièmement, *elle peut survenir à chaque nouvelle*

⁴⁰. C'est le nom d'une jeune patiente de Freud que celui-ci a utilisée comme cas clinique dans son étude de l'hystérie.

perception d'un point commun (Gemeinsamkeit) avec une autre personne qui n'est pas l'objet d'une pulsion sexuelle (Ibid. : 190).

Quant à l'*identification mélancolique* dans la théorie freudienne, elle est caractérisée par l'*auto-ravalement du moi (selbsterabsetzung des ichs)* lié à une impitoyable autocritique et d'amers autoreproches. Ces reproches et critiques s'adressent en réalité à l'objet et la vindicte du moi contre cet objet qui l'a déçu, trompé, abandonné (Ibid. : 192). L'identification mélancolique précipite l'objet hâï qui l'introjecte et se rend par là haïssable à cet autre morceau du moi, l'idéal.

Toutes ces références de Florence à la théorie freudienne de l'identification sont traversées par le recours constant à l'instance du moi de l'appareil psychique et au mécanisme d'investissement de l'objet comme étant des éléments intermédiaires pour étudier le processus d'identification. En quoi ces deux éléments intermédiaires permettent-ils de dérouler le processus d'identification pour en expliquer la complexité ?

Dans la théorie freudienne, l'appareil psychique est composé de trois instances : le *ça*, le *moi* et le *surmoi*. Le *ça* est la plus ancienne des instances dans le développement de l'individu. Son contenu comprend « tout ce que l'être apporte en naissant, tout ce qui a été constitutionnellement déterminé, donc avant tout les pulsions émanant de l'organisation somatique et qui trouvent dans le *ça*, sous des formes qui nous restent inconnues, un premier mode d'expression psychique » (FREUD, [1949] 1967: 3–4). Quant à l'instance du *moi* qui est particulièrement concernée par le processus d'identification, elle est constituée par l'évolution particulière subie par une fraction du *ça* sous l'influence du *monde extérieur réel*. Le *moi* sert d'intermédiaire entre le *ça* et le monde extérieur. Il évite les excitations trop fortes du monde extérieur et s'accommode aux excitations modérées et arrive à modifier de façon appropriée à son avantage le monde extérieur (Ibid. : 4). À l'intérieur, « il mène une action contre le *ça* en acquérant la maîtrise des exigences pulsionnelles en décidant si celles-ci peuvent être satisfaites ou s'il convient de différer cette satisfaction jusqu'à un moment plus favorable ou s'il faut les étouffer tout à fait » (Ibid.). Pendant la période de l'enfance où l'individu dépend de ses parents, il « voit se former, comme une sorte de précipité, dans son moi une instance particulière par laquelle se prononce l'influence parentale. Cette instance, c'est le *surmoi* » (Ibid. : 5). En se détachant du *moi* ou en s'opposant à lui, le *surmoi* constitue « une troisième puissance dont le moi est obligé de tenir compte. Le *surmoi* d'un sujet en cours d'évolution se modèle aussi sur les successeurs et sur les substituts des parents (Ibid.).

Partageant avec Gérard MENDEL l'idée qu'un recodage psycho-familial ne peut expliquer tous les processus identificatoires en prenant pour origine des liens forcément parentaux (MENDEL, 1993: 20), nous sommes convaincu que le surmoi d'un sujet peut se modeler sur des figures liées à la socialisation secondaire et qui ne renvoient pas nécessairement à des parents.

Ces instances de l'appareil psychique que nous venons de décrire, à partir de références à Freud, sont remplies de contenus pendant l'évolution de l'individu. Ce sont ces contenus que Freud appelle les *qualités psychiques* : l'*inconscient*, le *préconscient* et le *conscient* (FREUD, [1949] 1967: 22). L'*inconscient* désigne des contenus psychiques qui « accèdent plus difficilement à la conscience, mais qui doivent être déduits, découverts et trouver leur traduction consciente » (Ibid. : 22–23). L'*inconscient* peut devenir *conscient* et « dans ce cas, nous avons l'impression de devoir surmonter de très fortes résistances » (Ibid. : 23). Une partie de l'inconscient reste tantôt inconsciente et devient tantôt consciente. C'est cette partie des contenus inconscients que Freud appelle le *préconscient* (Ibid. : 22). Le *préconscient* peut devenir conscient « sans que nous y soyons pour rien » (Ibid. : 23). Quant aux contenus *conscients* qui constituent la qualité psychique la plus connue, ils concernent « les perceptions, les sentiments, les processus intellectifs, les actes volontaires » (Ibid. : 18). Il s'agit de trois catégories de contenus dynamiques interreliés: « tel contenu généralement *inconscient* se mue parfois en contenu *préconscient* puis peut devenir *conscient* [l'italique est de nous] » (Ibid. : 23). Pour sa part, un contenu *préconscient* peut rester inaccessible un certain temps, résistant ainsi au passage à l'état *conscient*, de même qu'un contenu *préconscient* peut revenir provisoirement à l'état *inconscient* (Ibid. : 24).

Si l'instance du *ça* est dominée par des contenus *inconscients* (Ibid. : 26), le *moi*, qui est – comme nous l'avons souligné précédemment – l'instance la plus concernée par le processus d'identification, est traversé par des contenus fondamentalement *préconscients* (Ibid. : 25). Le processus d'identification est alors dominé par des contenus *préconscients*, c'est-à-dire des contenus qui peuvent devenir *conscients* sans trop de résistance mais également qui peuvent revenir à l'état *inconscient*. Ainsi, le recours au moi – en tant qu'instance de l'appareil psychique avec tout ce qu'elle implique comme qualité dominante – pour étudier le processus d'identification permet de saisir ce processus à partir de mécanismes psychiques produits en lien à l'environnement externe de l'individu. En d'autres termes, un tel recours implique la prise en compte d'un sujet confronté à des déterminants sociaux et travaillé par des forces psychiques (pulsions, désirs...),

mais doté de la capacité de prendre conscience des forces à la fois psychiques et sociaux qui le déterminent. Certes, la théorie de l'appareil psychique est en partie traversée par des considérations d'ordre somatiques non-évidentes. Mais, elle permet une explication schématique des processus identificatoires qui va au-delà du caractère général d'un simple lien affectif à une personne ou un objet.

Quant au mécanisme d'investissement de l'objet qui est un autre élément intermédiaire courant dans la conceptualisation freudienne de l'identification, sa compréhension nécessite des précisions sur la place de la notion de relation d'objet dans la psychanalyse. Dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse* réalisée sous la direction de Daniel LAGACHE, Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS soutiennent que l'expression « relation d'objet » ne se rencontre qu'occasionnellement dans l'œuvre de Freud et ne fait pas partie de son appareil conceptuel (LAPLANCHE et PONTALIS, 1973: 404). A ce titre, Marthe DUBREUIL parle d'une forme implicite de la théorisation de l'objet chez Freud (DUBREUIL, 2009: 75). Mais à partir des années 1930, « la notion de relation d'objet a pris une importance croissante dans la littérature psychanalytique et au point de constituer aujourd'hui pour beaucoup d'auteurs la référence théorique majeure » (LAPLANCHE et PONTALIS, 1973: 404).

Dans la théorie freudienne, l'objet est souvent présenté comme étant contingent. Cette considération sous-tend deux caractéristiques rigoureusement complémentaires de l'objet : 1-il s'agit d'un objet relativement interchangeable, 2- c'est un objet spécifié dans l'histoire du sujet, un objet éminemment singulier (Ibid. : 405). Il est donc question d'un objet qui se présente à l'individu qui s'engage en retour à l'attraper, le travailler, l'investir. Nous reviendrons plus loin sur l'investissement de l'objet.

Si la notion de la relation d'objet met, par définition, l'accent sur la vie relationnelle du sujet, il faut éviter de considérer cet objet comme principalement déterminé dans ses relations réelles avec l'entourage. Laplanche et Pontalis précisent en ce sens que « la relation d'objet doit être étudiée essentiellement au niveau fantasmatique, étant bien entendu que les fantasmes peuvent venir modifier l'appréhension du réel et les actions qui s'y rapportent » (Ibid. : 407). Ajoutons que les fantasmes qui sont d'un ordre différent du réel émergent nécessairement dans des expériences concrètes quitte à les déformer ou les transformer.

Étudiant la relation à l'objet dans *Deuil et mélancolie*, l'un des écrits de Freud, Dubreuil explique que « le temps du deuil est un temps où le sujet blessé par la perte réelle de l'objet doit faire face à la séparation d'avec celui-ci, et, sous le coup du déplaisir, réinvestit sa libido sur lui-même, mais garde sa capacité à la réinvestir sur d'autres objets, après que le déplaisir a cédé au refoulement » (DUBREUIL, 2009: 60). Dubreuil ajoute que, dans l'œuvre de Freud :

Le lien à l'objet se décline à partir du besoin, dans une infinité d'affects qui vont de l'attachement à l'amour avec leur correspondant négatif que détermine l'ambivalence fondamentale du moi. De l'attachement, nous dirons qu'il serait un reste, à l'âge adulte, de ce qui a existé avec force dans le premier temps des liens, et qui a régressé au profit d'un nouveau mode de lien, plus conforme à l'organisation sexuelle génitale (Ibid. : 64).

Ces références de Dubreuil à Freud laissent entrevoir l'apport de la relation d'objet dans le processus de construction du sujet : la relation d'objet met le sujet au travail en réagissant face au sentiment induit par la présence ou la perte de l'objet. Il s'agit d'un travail qui se réalise sur le mode affectif dans la relation à l'objet qui peut être réel ou imaginaire. Toutes ces considérations concernent jusque-là la relation d'objet de façon générale. Qu'en est-il du mécanisme spécifique de l'investissement de l'objet ?

L'idée d'investissement dans le champ de la psychanalyse suscite de l'ambiguïté (LAPLANCHE et PONTALIS, 1973: 213). Historiquement, la notion d'investissement a une connotation économique chez Freud. Dans un premier temps, Freud parle d'investissement d'énergie lié au système nerveux (Ibid. : 212) pour se dégager par la suite des « schémas neurologiques, en transposant la notion d'énergie d'investissement sur le plan d'un appareil "psychique" » (Ibid. : 213). Mais cette transposition « n'implique pas pour autant l'abandon de toute référence à l'idée d'une énergie nerveuse » (Ibid.) L'idée d'investissement est souvent entendue en un sens métaphorique, marquant ainsi « une simple analogie entre les opérations psychiques et le fonctionnement d'un appareil nerveux conçu sur un modèle énergétique » (Ibid.).

Laplanche et Pontalis apportent des précisions importantes pour comprendre la démarcation du modèle énergétique inspiré du système nerveux quand on mobilise la notion d'investissement. Ils soutiennent que « lorsqu'on parle d'investissement d'un *objet* [mis en italique par les auteurs], en l'opposant à l'investissement d'une représentation, on perd le support de la notion d'un appareil psychique comme un système clos analogue au système nerveux » (Ibid. : 214). Par ailleurs, les

auteurs signalent que parfois « le terme d'investissement semble connoter moins une charge mesurable d'énergie libidinale que des visées affectives qualitativement différenciées » (Ibid. : 215). Cette dernière connotation de la notion d'investissement implique des procédés affectifs par lesquels un sujet habite un objet. Cela peut être un rapport fantasmatique à l'objet.

Les références à Freud mobilisées précédemment soit directement ou au travers d'autres auteurs/es permettent de comprendre comment le recours à l'instance du moi dans l'appareil psychique et à la notion d'investissement d'objet permet à la conceptualisation freudienne de l'identification de rendre compte d'éléments intermédiaires d'un processus complexe allant au-delà d'un simple lien d'attachement à un objet ou un individu.

En dépit de toute cette richesse de la conceptualisation freudienne de l'identification à savoir la prise en compte de modalités de médiation dans l'explication du processus d'identification, il faut souligner les limites de cette conceptualisation pour l'élucidation de notre objet de recherche. Nous n'abordons pas les racines des processus identificatoires à l'œuvre chez ces sujets à partir de leur petite enfance. A ce propos, Gérard MENDEL soutient qu' « il manque à la Psychanalyse une théorie du Moi "adulte" dans son rapport à la réalité sociale actuelle » (MENDEL, 1973: 53). C'est à la Sociopsychanalyse – ou tout au moins dans le domaine limité de l'Institution – que revient la tâche d'élaborer « *une théorie de Moi actuel* dont la dynamique pourrait s'organiser sur un mode différent de celui d'un passé psycho-familial » (Ibid.). Ce *Moi actuel* ou encore le « Moi du Politique », auquel s'intéresse la Sociopsychanalyse, donne accès à la structuration du schème du politique qui se joue à la jonction de l'anthropologique et des rapports de production (Ibid. : 61). Cette façon d'aborder le Moi adulte nous permet de penser l'autonomie des processus identificatoires vis-à-vis des expériences de la petite enfance. Cette lecture du Moi nous permet d'apporter une clarification importante sur les qualités psychiques des processus identificatoires que nous étudions.

Les contenus psychiques qui nous intéressent principalement – dans le processus par lequel les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages légués par les expériences de la théologie de la libération – ne sont ni le résultat d'un processus de refoulement d'ordre primaire qui serait à la base de la formation du Moi ni celui de pulsions innées émanant du ça. Il s'agit plutôt de contenus sociopsychiques acquis à partir d'une socialisation politique (donc une socialisation secondaire comme indiqué au chapitre précédent) et qui, en tant que processus

secondaires, relèvent plus du préconscient que de l'inconscient proprement dit, comme le suggère FREUD ([1949] 1967: 27). Et, comme le soutient Mendel, l'opposition aux prises de conscience à laquelle est confrontée la sphère du préconscient peut être due à la répression exercée par des forces idéologiques et/ou culturelles telles que l'idéologie sociale dominante, les idéologies propres à des catégories sociales, les idéologies politiques ou religieuses (MENDEL, 1993: 256). Ce sont bien ces forces particulières qui semblent résister à la prise de conscience des enjeux politiques liés à l'identification des sujets du mouvement populaire haïtien aux figures héroïques que sont devenus les martyrs des luttes populaires post-1986. Mais les contenus psychiques préconscients ne le sont pas définitivement. Parfois, ils deviennent conscients. Mais certaines fois, ils reviennent à l'état d'inconscient proprement dit (FREUD, [1949] 1967: 22–24). Ainsi quand nous parlons de contenus psychiques préconscients chez les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986, il s'agit plus précisément de contenus psychiques fondamentalement préconscients, c'est-à-dire des contenus psychiques qui demeurent la plupart du temps préconscients durant des engagements militants.

Dans notre propre appropriation du concept d'identification, nous retenons de la théorie freudienne le mécanisme d'investissement de l'objet. Il s'agit pour nous d'un procédé d'ordre affectif et symbolique dégagé de toute connotation liée à des énergies libidinales et par lequel un sujet habite un objet qui, par les idéaux dont il est porteur, influence les comportements du sujet, le plus souvent à son insu. Deux qualificatifs nous permettent de mieux spécifier le contenu du concept d'identification dans notre recherche : *idéale* et *symbolique* ; idéale parce qu'il s'agit d'investissement affectif de **figures-modèles** et symbolique dans la mesure où ces figures sont considérées comme des modèles pour ce qu'ils **représentent symboliquement** : conviction, esprit de sacrifice, engagement populaire. Le recours à des adjectifs qualificatifs pour mieux préciser le contenu de notre propre appropriation du concept d'identification s'explique par le fait que les adjectifs permettent de délimiter des aspects précis du processus étudié. A ce propos, Ophélie AVRON soutient que « c'est en fait l'adjectif d'accompagnement qui indique l'option conceptuelle prise par l'auteur afin de situer le processus d'identification dans le contexte général de la compréhension du fonctionnement psychique » (AVRON, 2000: 8).

Les processus identificatoires à l'œuvre dans le mouvement populaire haïtien – qui nous préoccupe dans le cadre de cette thèse doctorale – sont susceptibles d'être élucidés par l'idée

d'investissement, par des sujets en lutte, des figures de martyr et héroïques émergées dans les luttes politiques. Cet investissement est favorisé par un contexte de crise de conviction où se posent des problèmes de trahison des luttes populaires par des individus qui ont incarné des figures héroïques dans les luttes populaires à un moment donné. C'est pourquoi, le contenu du concept d'identification est pour nous indissociable des contradictions sociales même quand il désigne avant tout un procédé psychique. C'est à la rencontre entre des sujets dans leur constitution anthropologique et des rapports sociaux que se jouent les scènes donnant accès à l'élucidation des processus identificatoires. Ces derniers sont donc étudiés ici dans une démarche de Sociopsychanalyse. L'idée d'investissement affectif et symbolique d'un objet nous permet ainsi d'aller au-delà d'une simple explication par le lien d'attachement des processus identificatoires. Mais il s'agit jusque-là des processus individuels. Qu'en est-il des sujets collectifs comme dans le cas du mouvement populaire ?

La recherche d'éléments de réponse à cette question nous amène à situer les processus identificatoires dans un processus plus large qu'est la socialisation, particulièrement la socialisation politique. Cette démarche nous permettra de rendre compte des mécanismes intersubjectifs favorables à l'émergence de processus identificatoires collectifs dominants dans la dynamique du mouvement populaire, sans réduire le collectif à l'intersubjectif bien entendu. C'est cet effort d'élucidation des processus identificatoires dans la socialisation politique qui fait l'objet de la prochaine section du présent chapitre.

5.2- L'identification dans la socialisation politique

Cherchant à comprendre le phénomène de l'identification au niveau d'un collectif notamment l'Armée et l'Église, Freud reconnaît que ce phénomène peut se manifester sans impliquer nécessairement un objet libidinal. Allons au plus près de ses propos :

L'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne **sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux** [mis en gras par nous-mêmes]. Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra au début d'un nouvel attachement (FREUD, 1921: 40).

Ici, ce sont des caractéristiques partagées en commun qui sont à la base du processus de l'identification. Ces caractéristiques ne peuvent se dévoiler qu'au travers l'expérience. Ce qui sous-entend que l'identification émerge à partir d'expériences concrètes. Pourtant Freud n'abandonne pas les explications d'ordre pulsionnel. Ainsi précise-t-il : « pour que la foule garde sa consistance, il faut bien qu'elle soit maintenue par une force quelconque. Et quelle peut être cette force, si ce n'est Éros qui assure l'unité et la cohésion de tout ce qui existe dans le monde ? » (Ibid. : 26). Notons que la foule n'a pas une connotation nécessairement éphémère pour Freud. D'ailleurs, il considère l'Église et l'Armée comme deux modèles de foule.

Nous nous demandons alors comment considérer l'*Eros* comme facteur fondamental, tel que l'explique Freud, de la collaboration entre des sujets singuliers qui au fur et à mesure se rassemblent et s'organisent dans des structures (pour notre part, des partis politiques, syndicats, organisations paysannes...) sans rester dans une explication métapsychologique trop sommaire ? Comment rendre compte suffisamment des modalités intermédiaires du processus ? Comment les expériences concrètes participent-elles à la structuration des efforts de rassemblement, sachant que c'est en s'organisant et en se rapprochant que des individus singuliers apprennent à se connaître et à s'attacher l'un à l'autre ? L'amour, qui serait à la base des initiatives de mise en commun, viendrait-il avant tous les liens réels de connaissance et de reconnaissance ? La référence à *Eros* ou à *Thanatos* comme une détermination première ou, pour répéter Piera AULAGNIER (2016: 555), *une toile de fond sur laquelle se déroule la totalité de la vie psychique*, introduit à notre avis un « déjà là » anhistorique et mystérieux. Si tout le monde est censé être animé par cette force anhistorique qu'est l'*Eros*, pourquoi ce sont des individus bien spécifiques qui se rassemblent à un moment donné dans une structure donnée ? Pourquoi ces individus là, mais pas d'autres ? Dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986, il nous paraît alors plus logique de partir du danger en commun (l'oppression et l'exploitation) à partir de conditions socioéconomiques partagées en commun pour expliquer le besoin de rassemblement. C'est à partir d'expériences concrètes, dans une ambiance de rassemblement, que des liens affectifs émergent et se tissent pour consolider le besoin de rassemblement. A partir d'expériences vécues en commun, un individu peut découvrir, comme le soutient Freud, un trait qui lui est commun à une autre personne et s'identifier en conséquence à celle-ci. Cette démarche nous permet d'aller au-delà d'un amour indéterminé qui constituerait le noyau premier de toute dynamique collective.

La réflexion de Jean Paul SARTRE sur les relations entre rassemblement et groupe organisé peut apporter un éclairage significatif ici. Sartre soutient l'idée que « le rassemblement fournit par son unité sérielle (...) les conditions élémentaires de la *possibilité* pour ses membres de constituer un groupe » (SARTRE, 1960: 381). Il pose le rassemblement comme étant caractérisé par l'inertie et la sérialité (Ibid.). C'est « à partir d'un besoin ou d'un danger en commun » que le groupe se constitue (Ibid.: 385). Le groupe, pris dans son sens organisé et structuré, « se définit par l'objectif commun qui détermine sa *praxis* commune » (Ibid.). Mais cette détermination est loin d'être mécanique. En effet, « ni le besoin commun ni la *praxis* commune ni l'objectif commun ne peuvent définir une communauté si celle-ci ne se fait communauté en ressentant en commun le besoin individuel et en se projetant dans l'unification inerte d'une intégration commune vers des objectifs qu'elle produit comme communs » (Ibid.). Le danger commun qui favorise le passage de l'*unité sérielle*, c'est-à-dire une situation où des individus se distinguent les uns des autres tout en faisant partie d'un même ensemble, à la constitution du groupe organisé est possible dans des circonstances données.

A partir de cet éclairage de Sartre, revenons aux processus identificatoires à l'œuvre dans les dynamiques collectives comme celle du mouvement populaire. Ce n'est pas seulement à partir de disposition d'attachement affectif, un « déjà là » indéterminé, que les sujets du mouvement populaire s'identifient les uns aux autres ou plus particulièrement des militants/es s'identifient à des figures héroïques. C'est sur la base de position de classe et/ou de situation de classe partagées en commun que des actions militantes sont engagées et offrent l'accès à l'appréciation d'actes de conviction et de bravoure qui constituent des modèles identificatoires. En d'autres termes, les conditions d'exploitation et de domination subies en commun par les membres des classes populaires et de certaines fractions de la petite bourgeoisie peuvent être considérées pour ces derniers comme la base d'une *unité sérielle* jusqu'à ce que, dans des conjonctures de crise, ces conditions soient perçues comme un danger, un fardeau inacceptable favorisant des actions militantes communes. Ces dernières constituent pour les sujets du mouvement populaire un processus d'apprentissage, de reconnaissance et d'échanges structurant tout un rapport au politique, donc un processus de socialisation politique. Quelle est la spécificité de cette forme de socialisation par rapport à la socialisation de façon générale ? Comment s'organisent les processus identificatoires à l'intérieur de cette forme de socialisation ? Pour répondre à ces questions,

arrêtons un peu à l'étude du processus global de la socialisation pour ensuite délimiter la socialisation politique.

Peter BERGER et Thomas LUCKMANN ont réalisé une étude sociologique très attentive aux mécanismes socio-psychiques liés à la socialisation. Ils posent l'intériorisation de la réalité objective comme point de départ de processus de la socialisation : « l'intériorisation dans le sens général, est à la base, premièrement, d'une compréhension des semblables et, deuxièmement, d'une appréhension du monde en tant que réalité sociale et signifiante » (BERGER et LUCKMANN, 2014: 214). Cette intériorisation contribue à « l'installation consistante et complète d'un individu à l'intérieur du monde objectif d'une société ou d'un secteur de celle-ci » (Ibid. : 215). Des précisions méritent d'être apportées sur cet élément de définition de la socialisation. Premièrement l'idée d'installation ne rend pas compte de l'appropriation active du monde objectif par l'individu dans le processus de socialisation. Mais, cela est intentionnel de la part des auteurs, sachant qu'ils proposent cette définition surtout pour la socialisation primaire qui n'offre presque pas de marge de manœuvre à l'individu concerné (l'enfant) qui doit accepter l'ensemble des *autrui significatifs* qui se présentent à lui « sans qu'il ait la possibilité d'opter pour un autre arrangement » (Ibid. : 220). Deuxièmement, si la socialisation qui est un processus continu tout au long de l'existence de l'individu est présentée comme une installation complète, c'est parce que la socialisation primaire, qui est concernée par la définition, s'arrête au moment où apparaît nécessaire pour l'enfant « ce qui n'est en fait qu'un paquet de contingences », au moment où est rendu signifiant pour l'enfant « l'accident de naissance » (Ibid. : 221).

Le concept des *autrui significatifs* évoqué précédemment est fondamental pour comprendre la socialisation primaire. Ce concept désigne des personnes qui médiatisent le mode social objectif pour l'enfant en le modifiant tout au long de la médiation (Ibid. : 216). Les *autrui significatifs* sélectionnent des aspects du monde social objectif « selon leur propre position dans la structure sociale et en vertu de leurs idiosyncrasies enracinées biographiquement » (Ibid.). En ce sens, « le monde social est “filtré” pour l'individu au moyen de cette double sélectivité » (Ibid. : 216). Les *autrui significatifs* sont l'équivalent de ce que nous appelons plus haut des modèles identificatoires.

L'attachement émotionnel de l'enfant aux *autrui significatifs* facilite le processus d'apprentissage (Ibid. : 217). D'ailleurs, la socialisation primaire « implique plus qu'un simple apprentissage

cognitif ». Elle se réalise dans « des circonstances qui sont fortement chargées émotionnellement » (Ibid. : 216). Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucun attachement émotionnel dans la socialisation secondaire. Les auteurs ne font que souligner la haute importance d'un tel attachement pour l'intériorisation de la réalité sociale dans la socialisation primaire.

A partir des *autrui significatifs*, l'enfant intériorise des « schémas définis institutionnellement » (Ibid. : 221). Ainsi, la socialisation primaire – qui se réalise fondamentalement au travers des *autrui significatifs* – permet à l'enfant de faire une abstraction progressive des rôles et des attitudes de ces *autrui significatifs* concrets pour arriver à un *autrui généralisé* (Ibid. : 219). Ces dernières considérations offrent une vue schématique d'un processus qui est loin d'être aussi simple dans la réalité. En effet, de très tôt, l'enfant apprend à distinguer ses *autrui significatifs* (proches parents ou toute autre personne modèle) des personnes qui ne lui sont pas familières. D'ailleurs, les « schémas d'interprétation et de motivation », pour reprendre l'expression de Berger et Luckmann, intériorisés à travers les *autrui significatifs*, varient non seulement d'une société à une autre, mais aussi d'une classe sociale à une autre, d'une région à une autre, du milieu rural au milieu urbain à l'intérieur d'une même société. Par conséquent, les schémas intériorisés au moyen des *autrui significatifs* socialement situés ne sont pas valables pour toutes les classes sociales, tous les secteurs, tous les milieux sociaux. Le passage des *autrui significatifs* à l'*autrui généralisé* ne prend pas alors en compte les contradictions sociales. Il traduit un formalisme schématique incapable de rendre compte des phénomènes sociaux dans leur mouvement concret.

Quand l'*autrui généralisé* arrive à être établi dans la conscience de l'individu, la socialisation primaire s'achève et la socialisation secondaire commence (Ibid. : 224). Cette seconde forme de socialisation, qui est l'intériorisation de sous-mondes basés sur des institutions, est intimement liée à « une certaine division du travail et, en conséquence, une certaine distribution sociale de la connaissance » (Ibid. : 225). Elle implique « l'acquisition de vocabulaires spécifiques de rôles ce qui implique l'intériorisation de champs sémantiques structurant la routine des interprétations et des conduites à l'intérieur d'une sphère institutionnelle » (Ibid. : 226). Par ailleurs, « la “compréhension tacite”, les évaluations et les colorations affectives de ces champs sémantiques sont lentement acquises » (Ibid.). Durant cette socialisation, les sous-mondes intériorisés sont en général « des réalités partielles en contraste au “monde de base” acquis au cours de la socialisation primaire » (Ibid.). L'intériorisation n'est pas synonyme de passivité. A ce titre, Berger et

Luckmann suggèrent de « concevoir la vie quotidienne de l'individu en terme d'action d'un appareil de conversation qui continuellement maintient, modifie et reconstruit sa réalité subjective » (Ibid. : 224).

Berger et Luckmann présentent la socialisation secondaire comme un processus qui, le plus souvent, arrive à se dispenser de l'« identification émotionnelle » qui est pourtant indispensable à la socialisation primaire (Ibid. : 229). Cela est dû, entre autres, à la formalité et l'anonymat qui caractérisent la socialisation secondaire (Ibid. : 230). Dans la réalité, le processus est beaucoup plus complexe. L'importance de l'identification affective dans la socialisation secondaire varie suivant l'objet de cette socialisation. Les auteurs le reconnaissent implicitement quand ils présentent l'éducation révolutionnaire parmi les types de socialisation secondaire dont le personnel socialisant « s'empare du caractère des autres significatifs vis-à-vis de l'individu en train d'être socialisé » (Ibid. : 234). Ils soutiennent que « dans le cas de l'éducation révolutionnaire, le problème intrinsèque est la socialisation de l'individu dans une contre-définition de la réalité sociale – contre, c'est-à-dire opposée aux définitions des légitimateurs “officiels” de la société » (Ibid. : 234–235). Cet effort de dé-légitimation de l'ordre social qu'implique la socialisation dans les processus révolutionnaires est souvent soutenu par des affects qui permettent de rester accroché aux idéaux révolutionnaires dans les moments de découragement liés au manque de conquêtes satisfaisantes. Ces affects sont indissociables de l'élan utopique qui est à la fois contestataire de l'ordre social existant et anticipateur du futur même en absence d'une lecture théorique de l'existant clairement établie. En conséquence, la socialisation secondaire n'est pas toujours dégagée des indentifications affectives.

C'est à ce second niveau de socialisation, à savoir la socialisation secondaire, que se situe la socialisation politique qui nous intéresse particulièrement ici. En d'autres termes, la socialisation politique constitue l'une des socialisations secondaires possibles. D'ailleurs, si Berger et Luckmann parlent toujours d'une socialisation primaire « au singulier », ils parlent à plusieurs reprises des socialisations secondaires « au pluriel ». Cette forme de socialisation secondaire qu'est le processus de socialisation politique se réalise avant tout dans l'action collective.

Précisions d'emblée que la socialisation primaire n'est pas sans rapport aux engagements politiques des individus devenus adultes. Elle constitue plutôt ce que Richard DAWSON et Kennett PREWITT, cités par Malek CHEBEL, appellent des formes indirectes de la socialisation

politique qui se distinguent des formes directes qui sont assurées par des organes éminemment politiques comme des partis politiques, des syndicats ou des gouvernements (CHEBEL, 1986: 31). La socialisation primaire contribue ainsi à « la psycho-culture globale ainsi que les influences les plus lointaines » de la socialisation politique (Ibid.). Ce sont les formes directes de socialisation politique qui nous intéressent particulièrement dans le cadre de cette recherche. Ces formes de socialisation qui se situent au niveau de la socialisation secondaire ont à notre avis des incidences plus importantes et plus récentes sur les engagements politiques des sujets individuels du mouvement populaire. C'est pourquoi en étudiant les mécanismes sociopsychiques indissociables des processus identificatoires à l'œuvre dans le mouvement populaire haïtien post-1986, au lieu de contenus inconscients à proprement parler, nous sommes davantage intéressé aux contenus préconscients, c'est-à-dire à la résistance à la prise de conscience par les sujets en lutte des forces idéologiques et culturelles particulières (liées à la socialisation secondaire) qui les mobilisent à leur insu (Gérard MENDEL, 1993: 256).

La socialisation politique, notamment dans ses formes directes, se déroule avant tout à partir des engagements politiques concrets. Si ces engagements sont en retour influencés par la socialisation politique qui est un processus pédagogique où affects, idéaux, savoirs et savoir-faire sont mobilisés, ils sont indispensables au déploiement de ce processus, ne serait-ce que dans leur forme première. A ce propos, Chebel soutient que « la socialisation politique est entendue en concomitance avec la notion de “participation” » (Ibid CHEBEL, 1986: 132). Pour sa part, Vladimir LÉNINE présente ce qu'il appelle des révélations politiques systématiques ou encore des *mises en accusations politiques systématiques* comme « la condition nécessaire et *fondamentale* pour former les masses à l'activité révolutionnaire » (LÉNINE, 1979: 120). Ces accusations sont lancées « sur le vif à partir de l'actualité immédiate qui nous entoure, à partir de ce qui alimente les conversations, ou du moins les chuchotements, de tout un chacun, à partir de faits, de chiffres, d'arrêts judiciaires précis, et ainsi de suite à l'infini » (Ibid.), donc dans des engagements concrets. Certainement, cette importance des engagements concrets dans la pensée de Lénine ne réduit absolument rien dans son intérêt pour les théories révolutionnaires qui sont indispensables pour la pratique révolutionnaire.

Dans ce processus de socialisation politique fondamentalement lié à la participation aux luttes politiques, tout le monde n'a pas le même niveau d'engagement, tout le monde n'encourt pas les

mêmes risques. Ce qui fait que tout le monde n'est pas symboliquement représentatif au même degré du projet politique défendu. Cela est dû, entre autres, au fait que les conditions sociales dans lesquelles les sujets du mouvement populaire se construisent n'offrent pas les mêmes possibilités de subjectivation. Comme nous l'avons évoqué à la troisième section du chapitre précédent, dans leurs conditions sociales, les sujets ne disposent des mêmes capitaux à la fois économiques, sociaux, culturels, biologiques, symboliques et affectifs (DE GAULEJAC, 2009: 126). Dans une telle dynamique, certains sujets du mouvement populaire deviennent, par leurs engagements ainsi que les idéaux que ces engagements représentent symboliquement, des modèles à suivre. Parfois, ils deviennent même des figures héroïques sur la base d'engagements sortis de l'ordinaire. Ces modèles identificatoires appartiennent tant à des générations passées qu'à des générations vivantes pour les sujets en lutte. En ce sens, la socialisation politique est traversée par des processus identificatoires ayant de fortes charges symboliques et affectives. Ces derniers sont des produits de la socialisation politique et du coup participent de la dynamique de cette socialisation.

Il est très important de faire remarquer que les modèles auxquels les sujets en lutte s'identifient sont parfois externes à la dynamique du mouvement populaire. Cette externalité peut être temporelle, c'est-à-dire renvoie à une génération passée – comme nous l'avons souligné précédemment, tout comme elle peut être idéologique en ce sens que des processus identificatoires concernent des modèles porteurs d'idéaux contraires à ceux défendus par les sujets en lutte. Sur la base de ces considérations, nous nous demandons si – dans le processus de la socialisation politique – les modèles identificatoires (l'équivalent des *autrui significatifs* dans la socialisation primaire avec une certaine nuance en termes de maturité d'interprétation et de recul) correspondent-ils toujours aux intérêts de classe des sujets en lutte. Même dans le cas où la nécessité de la construction d'une conscience de classe est mise en avant dans le processus de la socialisation politique, des processus psychiques préconscients continuent à mobiliser les sujets en lutte.

Les processus identificatoires à l'œuvre dans la socialisation politique favorisent l'émergence d'affects qui, souvent à l'insu des sujets en lutte, contribuent à la consolidation de l'identification. Ces affects sont toujours éprouvés dans des conditions sociales données. A ce sujet, essayant d'expliquer le vote des paysans parcellaires en France le 10 décembre 1848, « précisément dans les départements les plus rouges » de la population paysanne (MARX, [1851] 1969: 109), en faveur de Louis Bonaparte dont la dynastie « ne représente pas le paysan révolutionnaire, mais le

paysan conservateur » (Ibid. : 108), Marx centre son explication plus sur le mode de l'affect que sur celui de la conscience. Ainsi soutient-il :

(...) ils [les paysans parcellaires] sont incapables de défendre leurs intérêts de classe en leur propre nom, soit par l'intermédiaire d'un parlement, soit par l'intermédiaire d'une assemblée. Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent être en même temps leur paraître **comme leurs propres maîtres, comme une autorité suprême, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et qui leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps**. L'influence politique des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression **dans la subordination de la société au pouvoir exécutif** [mis en gras par nous-mêmes] (Ibid. : 107).

Cette explication de Marx va au-delà d'un problème de conscience de classe. Elle est basée sur un besoin de subordination chez les paysans parcellaires pour défendre leurs intérêts de classe. C'est une lecture de l'ordre de l'inconscient ou plus précisément du préconscient, même quand Marx ne le dit pas en ces termes. D'ailleurs, au moment où Marx livra cette analyse, la Psychanalyse qui développe l'importance de l'Inconscient dans la vie psychique et sociale n'existait pas encore.

Les *préjugés*, les *illusions*, la *foi superstitieuse* et l'*enthousiasme* qui sont à l'œuvre dans l'identification des paysans parcellaires à Louis Bonaparte (Ibid. : 108–109) trouvent leur origine, selon Marx, dans l'organisation de l'exploitation des parcelles, dans un mode de production caractérisé par l'absence de division du travail et de méthodes scientifiques, par la pauvreté des rapports sociaux, par l'isolement des familles paysannes et leur autosuffisance les unes vis-à-vis des autres (Ibid. : 107). Autrement dit, les affects émergés dans l'identification à des figures héroïques sont favorisés par des conditions sociales concrètes données.

Par leur dimension fondamentalement affective, les processus identificatoires à l'œuvre dans la socialisation politique du mouvement populaire peuvent être motivants pour les sujets en lutte ou contre-productifs pour le projet politique défendu. La constitution contradictoire de ces processus offre donc des possibilités de subjectivation en ce sens que ces derniers peuvent contribuer à la poursuite et au renouvellement des luttes pour l'émancipation surtout dans les moments de découragement et du même coup des possibilités de dépendance ou encore d'attachement stérile en termes de conquêtes politiques et sociales dans la mesure où ce genre d'attachement empêche la plupart du temps de dépasser l'horizon de perspectives des modèles identificatoires.

En résumé, les processus identificatoires avec leurs fortes implications symboliques et affectives se révèlent très importants dans la socialisation politique qui est l'une des formes de socialisations secondaires possibles, contrairement à d'autres formes de socialisations secondaires qui impliquent à un degré moindre l'identification affective à des modèles. Ces processus sont potentiellement porteurs de possibilités à la fois de subjectivation et de dépendance pour les sujets en lutte. Maintenant sachant que, par la socialisation politique, les sujets du mouvement populaire acquièrent – comme nous l'avons souligné précédemment – de nouvelles pratiques, de nouveaux sens, affects, savoirs et savoir-faire qui structurent tout un rapport au politique, donc toute une identité politique, il est important d'approfondir l'apport des processus identificatoires, qui sont très importants dans la socialisation politique, dans l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire.

5.3- Les processus identificatoires dans l'acquisition de l'identité politique

Il existe des relations dialectiques complexes entre l'identification et l'identité. Dès les premiers mouvements d'identification chez l'individu, son identité embryonnaire acquise par le contact avec la réalité sociale depuis la formation du fœtus dans le ventre de sa mère, est mobilisé – quoique souvent à l'insu de cet individu – et alimente le choix des modèles auxquels l'individu s'identifie. L'enfant n'est pas arrivé vide au monde. En d'autres termes, l'identité même à son état embryonnaire, participe à l'orientation du processus d'identification qui, en retour, consolide, fortifie ou déstructure voire restructure l'identité qui est toujours en construction. Cette relation dialectique entre l'identification et l'identité part de l'idée que l'identité ou encore la personnalité n'existe jamais à l'état zéro. Il s'agit donc d'une articulation entre le milieu social et l'ipséité de l'individu, celui-ci étant toujours capable de s'approprier les conditions sociales qui le déterminent pour en faire une structure de sa subjectivité (Jean-Paul SARTRE, 1971: 44).

Les relations entre l'identification et l'identité sont tellement étroites que, dans la littérature y relative, les mêmes notions sont parfois mobilisées pour faire référence approximativement aux mêmes référents. A ce titre, Malek CHEBEL – dans son étude pluridisciplinaire portant sur l'identité, particulièrement l'identité politique, réalisée à partir d'une riche et abondante recherche documentaire (plus de cinq cents auteur-e-s) – fait remarquer que :

Depuis longtemps, en effet, des notions composites sont utilisées pour traiter indistinctement identité et identification, alors même que le premier des deux concepts renvoie à un *état*, une *structure*, ou une *disposition* caractérisée et indéfinissable en dehors de la référence temporelle, le second évoque le moyen ou le processus qui mène à cet état (CHEBEL, 1986: 56).

Bien entendu, l'identité est loin d'être un simple état ou une simple disposition, comme le présente Chebel. Mais cette différence un peu schématique permet de distinguer l'identité et l'identification, en dépit de leurs relations étroites.

L'acquisition de l'identité d'un individu n'est pas alimentée par un seul processus d'identification. L'implication de l'individu dans plusieurs réseaux sociaux fait qu'il est forcément mêlé par plusieurs processus identificatoires qui, d'ailleurs, ne sont pas nécessairement complémentaires. Parfois, l'individu, dans son mouvement de subjectivation, s'identifie à des modèles contradictoires. Les processus identificatoires opposés peuvent se réaliser dans deux moments différents ou en même temps. Le sujet est alors confronté à la fois à des processus d'identification, de dés-identification voire de contre-identification. A ce sujet, Pierre ANSART évoque des « situations et des périodes historiques de dé-construction des modèles identificatoires » qui peuvent impliquer la « dénonciation du héros politique d'hier », la « décomposition du culte d'une personnalité », la « destruction des idoles » (ANSART, 1983: 501).

Par ailleurs, Ansart s'interroge sur les enjeux de la dés-identification : « Qu'en serait-il, pour les individus, de ce processus de dés-identification alors que l'identification idéologique avait participé à un mode de construction du moi, à la consolidation des mécanismes de défense, à l'établissement de projections et d'introjections routinisées, à un type de refoulement ? » (Ibid.). En réponse à cette interrogation, il critique une tendance chez Freud à pathologiser la déconstruction des modèles identificatoires et soutient que les « processus de dés-illusion n'entraînent que rarement des troubles graves d'identité » (Ibid. : 500). En d'autres termes, les processus de dés-identification et de contre-identification ne conduisent pas nécessairement à une crise identitaire. En effet, l'identité dans sa qualité dynamique implique une articulation cohérente des différents repères puisés dans une diversité de processus identificatoires, dés-identificatoires ou contre-identificatoires. A partir de processus identificatoires à la fois complémentaires et contradictoires, les éléments constitutifs de l'identité du sujet s'acquièrent en gardant une unité cohérente. C'est dans ce sens qu'Ophélie AVRON affirme que le Moi « se constituerait ainsi d'une

multiplicité d'identifications qui font un tout plus ou moins unifié et qui reste prêt à de nouvelles intégrations identificatoires » (AVRON, 2000: 9). Elle poursuit en précisant que « notre vie durant, nous continuerons à faire de notre moi cette unité-assemblage qui a été puisée par intégrations successives dans l'environnement humain » (Ibid.). Ajoutons que cette unité cohérente se construit sous la dominance de certains aspects institués en un noyau dur qui s'inscrit plus ou moins dans la longue durée (puisqu'on ne change pas d'identité tous les jours) sans être jamais achevée.

Dans le cas de l'identité politique qui nous intéresse particulièrement dans cette recherche, rappelons qu'elle s'acquiert dans « la réelle confrontation avec une force adverse, souvent d'ordre humain : opposition d'une minorité avec une majorité, une majorité dominée face à une minorité dominante, le militant dans l'action militante etc. » (CHEBEL, 1986: 148). Sa dimension collective est alors inévitable. En effet, l'action militante, même quand elle implique des engagements individuels, passe nécessairement par des structures organisées. Il y a donc lieu de s'interroger sur l'acquisition de l'identité politique du sujet collectif sous l'influence des processus identificatoires.

Loin de toute logique d'assemblage, les processus psychiques qui se jouent dans les dynamiques collectives sont appréhendés dans cette recherche dans une perspective d'échanges symboliques et imaginaires autour d'un projet en commun entre les sujets individuels qui sont partie prenante de ces dynamiques collectives. A ce propos, Florence GIUST-DESPRAIRIES a forgé le concept d'*imaginaire collectif* pour rendre compte d'une « intersubjectivité qui se joue sur une scène sociale autour d'un projet commun qui en est l'élément organisateur » (GIUST-DESPRAIRIES, 2009: 117). Ainsi, l'imaginaire collectif, qui est une expression formulée au singulier, désigne pourtant « l'ensemble des éléments qui, dans un groupe donné, s'organise en une unité significative pour le groupe, à son insu » (Ibid. : 118). Il s'agit d'une « signification imaginaire centrale qui n'épuise pas les significations imaginaires du groupe, encore moins celles des individus, mais qui se présente comme un principe d'ordonnement, une force liante déterminante pour le fonctionnement groupal » (Ibid.).

La notion d'imaginaire n'est pas entendue ici au sens profane de l'imagination impliquant un contenu de l'ordre de l'illusion. Le concept d'*imaginaire collectif* est conceptualisé par Giust-Desprairies à partir d'un emprunt à l'imaginaire social théorisé par Cornélius Castoriadis. L'imaginaire social renvoie, comme nous l'avons expliqué à la troisième section du chapitre

précédent, à des significations qui, pour une société donnée et dans un moment historique donné, vont au-delà de simples représentations conscientes, des perceptions rationnelles (CASTORIADIS, 2014: 211–212), incluant les fantasmes (Ibid. : 214), constituant ainsi une création qui agit en tant qu'organisateur de sens dans la pratique et le faire de la société en question et ce indépendamment d'une prise de conscience sur l'existence de cette création (Ibid. : 213).

Le concept d'*imaginaire collectif* est proposé pour étudier la vie psychique « des groupes institués dans une visée d'accompagnement de ces groupes » (GIUST-DESPRAIRIES, 2009: 117), alors que la dynamique du mouvement populaire qui nous préoccupe dans cette recherche dépasse de loin le cadre de ces groupes. Cependant, cette conceptualisation de la vie psychique des groupes institués que nous partageons avec Giust-Desprairies nous offre des pistes qui nous aident à penser notre objet – le mouvement populaire qui concerne une dynamique collective de loin plus large que celle des groupes institués – en tant que processus au-delà d'une logique d'assemblage. L'idée d'un projet commun autour duquel se jouent des significations imaginaires individuelles et collectives constitue une logique plus susceptible de rendre compte des processus psychiques à l'œuvre dans la dynamique à la fois contradictoire et unitaire du mouvement populaire. En effet, les significations et affects singuliers dont est investi le projet commun ne sont pas toujours complémentaires. Parfois, les objets et figures symboliques liés au projet commun sont investis de significations imaginaires et affectives contradictoires. En d'autres termes la dimension intersubjective d'un sujet collectif est traversée de contradictions qui se jouent autour du projet commun qui constitue un élément fédérateur. Ce qui signifie que la dynamique contradictoire et unitaire du mouvement populaire que nous avons étudié au chapitre précédent concerne tous les aspects dudit mouvement, y compris sa vie psychique.

Dans cette dynamique d'investissement de significations imaginaires à la fois complémentaire et contradictoire, l'orientation des processus psychiques à l'œuvre au sein du mouvement populaire doit être abordée en termes de logiques dominantes, comme nous l'avons clarifié à la troisième section du chapitre précédent à partir d'une lecture que nous partageons avec Bernard DUMAS et Michel SÉGUIER (DUMAS et SÉGUIER, 1999: 57). Dit autrement, nous sommes très attentif aux significations imaginaires dominantes qui contribuent à donner le ton aux processus psychiques qui traversent la dynamique du mouvement populaire. A partir de ces dernières

considérations, revenons aux processus identificatoires que nous avons commencé à traiter dans la présente section.

Les processus identificatoires qui se jouent dans la dynamique du mouvement populaire sont à la fois producteurs et produits de fantasmes, de sens, d'affects, d'images, bref des significations imaginaires partagées par des individus singuliers porteurs d'expériences particulières. Certes, ces processus renvoient à des objets partagés en commun : des figures-modèles liées à un projet commun. Mais ces figures sont investies de significations imaginaires singulières au moment des luttes populaires et donc de la confrontation d'ennemis en commun ; lesquelles luttes constituent un processus de socialisation politique. Les processus identificatoires sont alors *des mécanismes de production et de circulation de significations imaginaires* à l'intérieur du mouvement populaire.

Parmi les significations imaginaires singulières qui participent à la mise en commun entre les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire, celles qui se révèlent dominantes dans la formation de fantasmes, réflexes, hésitations, savoirs, savoir-faire et dispositions qui sont également dominants pour leur part, structurent tout un rapport au politique, et soutiennent alors le processus d'acquisition d'une identité politique. Maintenant, la question qui se pose, c'est de savoir sur quelle base certaines significations imaginaires, parmi toutes celles qui se jouent autour du projet commun, se révèlent-elles dominantes.

Le caractère dominant d'une signification imaginaire s'explique par la position d'influence du sujet ou des sujets qui les vivent et les véhiculent. Cette position d'influence se construit à la fois à partir des capitaux économiques, sociaux, culturels, biologiques, symboliques et affectifs dont disposent les sujets dans leurs conditions sociales d'existence, comme l'explique Vincent DE GAULEJAC (DE GAULEJAC, 2009: 126), et par leur engagement actif dans les luttes populaires. Ainsi, l'articulation entre l'engagement des sujets en lutte et les capitaux dont ils disposent amène à une ambiance où certains d'entre eux sont plus influents que d'autres au point d'être des leaders légitimes des luttes. Cette influence s'explique donc par le fait que les sujets du mouvement populaire sont impliqués dans des réseaux sociaux en dehors dudit mouvement. Par conséquent, la dynamique du mouvement populaire doit être étudiée en lien à la dynamique sociétale globale, au même titre que Jean Paul SARTRE propose d'appréhender *l'intelligibilité de la praxis organisée et organisatrice* dans une relation d'*immanence-transcendance* par rapport à son environnement externe (SARTRE, 1960: 397). Même quand cette proposition théorique de Sartre

concerne particulièrement les groupes dans leur sens restreint, elle est aussi valable pour le mouvement populaire qui implique une dynamique plus large.

Revenons aux processus identificatoires qui se jouent au sien du mouvement populaire. Les significations imaginaires constitutives de la dynamique dominante de ces processus qui, pour leur part, participent à la formation de l'identité politique du mouvement populaire, s'élaborent historiquement dans des conditions concrètes. Ce qui signifie qu'elles peuvent être modifiées voire disparaître à un moment donné, quoiqu'elles constituent un noyau dur organisateur de sens et aient tendance à persister sur la longue durée. En outre, même dans le cas où ces significations imaginaires gardent leur nature, elles peuvent cesser d'être dominantes parmi toutes les autres significations imaginaires dont sont investies les figures-modèles durant les processus identificatoires qui contribuent à structurer le rapport du mouvement populaire au politique. D'ailleurs, les sujets influents qui sont porteurs de ces significations imaginaires dominantes n'acquièrent pas leur position d'influence une fois pour toutes.

Dans le cas du mouvement populaire, le projet investi de significations imaginaires singulières et collectives est la conquête du pouvoir d'État et la transformation des appareils d'État dans le sens des intérêts stratégiques des classes et catégories sociales exploitées et dominées. Nous avons expliqué à la quatrième section du chapitre précédent comment le projet de la conquête du pouvoir d'État est indissociable du mouvement populaire. Ce projet implique trois dimensions fondamentales : l'élan utopique anticipateur du futur, la vision théorique explicative de l'existant, les actions concrètes vers la transformation de l'existant. Ces trois dimensions sont toutes investies de significations imaginaires qu'elles alimentent en retour. Les significations imaginaires dominantes qui arrivent à s'instituer dans la dynamique du mouvement populaire notamment au travers des processus d'identification à des figures-modèles contribuent fondamentalement à l'orientation de l'articulation des dimensions utopique, théorique et concrète du projet de la conquête du pouvoir d'État dans un contexte sociohistorique particulier.

Rappelons les trois principales orientations possibles que nous avons envisagées pour l'articulation des différentes dimensions du projet de la conquête du pouvoir d'État : 1- projet fantasmatique survalorisant l'élan utopique, 2- précipitation pragmatiste et rationaliste, 3- effort de lucidité tactique alimenté à la fois par l'élan utopique et la vision théorique en tenant comptes des défis conjoncturels. Ces trois orientations possibles qui traduisent, chacune en ce qui la concerne, un

rapport donné au politique représentent des éventuelles caractéristiques majeures de l'identité politique du mouvement populaire.

Dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986, nous avons formulé l'hypothèse que c'est l'orientation fantasmatique survalorisant l'élan utopique qui domine l'orientation du projet de la conquête du pouvoir d'État investi de significations imaginaires par les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien. Cette orientation constitue une caractéristique dominante de l'identité politique du mouvement populaire haïtien. Cette identité amène les sujets en lutte à faire des choix politiques dans le sens de différer sur le long terme les engagements vers la conquête du pouvoir d'État. Mais, il ne suffit pas d'établir une relation de causalité entre l'identité politique du mouvement populaire et les choix politiques des sujets en luttés. Il est très important d'étudier les mécanismes intermédiaires du processus de détermination des choix politiques. C'est à l'étude de ces mécanismes intermédiaires qu'est consacrée la prochaine et dernière section du présent chapitre.

5.4- Identité politique et choix politiques : actions, tensions, repères, nouvelles actions

Le projet de la conquête du pouvoir d'État investi de significations imaginaires par les sujets du mouvement populaire suscite des tensions chez ceux-ci. En effet, quand le projet énoncé et investi de significations imaginaires peine à se concrétiser, les sujets éprouvent un certain malaise lié à l'insatisfaction vis-à-vis de leurs engagements et de l'épreuve de l'autocritique ainsi que la critique d'autrui.

Les tensions éprouvées par les sujets en lutte ne les laissent pas indifférents. Elles les mettent au travail dans la mesure où ils cherchent toujours à donner du sens à ces tensions ; du sens qui permet de garder une certaine cohérence. Ici, il n'est pas question d'une cohérence entre, d'une part, le projet énoncé et investi par les sujets en lutte et, d'autre part, leurs choix politiques avec tout ce que ceux-ci impliquent en termes de conquêtes. Il s'agit plutôt d'une cohérence entre les engagements des sujets du mouvement populaire et le sens que ceux-ci arrivent à donner à leurs propres engagements. D'où l'intervention des fantasmes dans l'investissement du projet commun par des significations imaginaires.

Le fantasme en tant que « scénario imaginaire où le sujet est présent » est en rapport direct avec le désir (LAPLANCHE et PONTALIS, 1973: 152). En effet, quand un désir du sujet n'est pas satisfait dans la réalité externe, celui-ci recourt à son monde interne pour chercher satisfaction. Laplanche et Pontalis rappellent en ce sens que, selon Freud, « le désir trouve son origine et son modèle dans l'*expérience de la satisfaction* » (Ibid. : 155). C'est cette recherche de satisfaction qui amène le sujet à accomplir son désir par le scénario imaginaire que constitue le fantasme. Cet accomplissement est plus ou moins déformé par des mécanismes psychiques de défense (Ibid. : 152). Mais défense contre quoi ? Certainement contre des sentiments d'angoisse, de culpabilité...

Si « le terme de fantasme a, en psychanalyse, un emploi très étendu » avec l' « inconvénient de laisser dans l'imprécision la situation topique – consciente, préconsciente ou inconsciente – de la formation envisagée » (Ibid.), Laplanche et Pontalis insistent quand même sur son contenu inconscient. Il s'agit en dernier ressort d'un désir inconscient (Ibid.). En d'autres termes, la recherche de satisfaction imaginaire d'un désir insatisfait dans la réalité sociale est avant tout un processus inconscient. Mais dans le cas des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986, la recherche de satisfaction, au travers de procédés fantasmatiques, face à l'insatisfaction vis-à-vis de rares conquêtes sociales et politiques relèvent plus du préconscient que de l'inconscient proprement dit. En effet la résistance à la prise de conscience des enjeux de ces procédés fantasmatiques, dans le cas qui nous intéresse, est alimentée surtout par des forces idéologiques, donc des processus secondaires plutôt que des processus primaires qui seraient à la base des contenus psychiques inconscients (FREUD, [1949] 1967: 27). Et comme le suggère Mendel (1993: 256), la répression qui concerne le préconscient peut être due à ces forces idéologiques.

La psychanalyse aborde les processus fantasmatiques individuels à partir de la notion du désir. Pour notre part, nous étudions la fantasmatisation à l'œuvre dans la dynamique du mouvement populaire en lien étroit avec la question du projet commun énoncé et investi de significations imaginaires par les sujets en lutte. Ainsi, c'est l'insatisfaction liée à la non-concrétisation du projet commun qui conduit ceux-ci à recourir à des procédés fantasmatiques. Partant de ce fait, nous nous démarquons de toutes considérations d'ordre pathologique sur les sentiments d'angoisse et de culpabilité contre lesquels les processus fantasmatiques permettent de se défendre. Dans le cas des sujets du mouvement populaire, c'est contre le découragement et l'abandon que le recours souvent préconscient à ces processus aide à résister. Il s'agit d'une surestimation des actions engagées vers

la concrétisation du projet énoncé et investi, d'une *sur-satisfaction* vis-à-vis de ces actions cherchant donc à compenser l'insatisfaction éprouvée à l'égard des conquêtes apportées par ces actions. Les fantasmes contribuent alors à la création d'une certaine cohérence appelée couramment une « bonne conscience » qui permet aux sujets en lutte de rester accrochés au projet commun. Ils aident à absorber le malaise éprouvé en lien aux sentiments d'insatisfaction émergés face au manque ou à l'absence de conquêtes sociales et politiques.

Il se pose ici une question importante qui mérite d'être discutée. Comment sont vécus les fantasmes par des sujets collectifs ? Il ne s'agit pas de fantasmes qui seraient éprouvés simultanément par tous les sujets individuels qui constituent les sujets collectifs. Il nous semble plus logique de penser les processus de fantasmatisation à l'œuvre au niveau des sujets collectifs suivant une logique de *résonance fantasmatique*, tel que le propose Didier ANZIEU, c'est-à-dire le regroupement de certains membres d'un collectif autour d'un membre qui a donné à voir ou à entendre, à travers ses actes, sa manière d'être ou ses propos, un de ses fantasmes individuels inconscients (ANZIEU, 1984: 182). Ajoutons que ce ne sont pas tous les sujets individuels membres d'un collectif qui jouissent de la possibilité d'être un vecteur de *résonance fantasmatique*. Il s'agit plutôt des individus en position d'influence, comme nous l'avons expliqué au niveau de la section précédente. Mais cette influence est rendue possible, entre autres, par l'espace partagé en commun : un projet investi ensemble et qui reste non-concrétisé pour tout le monde. C'est cet élément partagé en commun qui rend possible l'écho d'un fantasme individuel dans un collectif. Donc, c'est en repérant les logiques dominantes que nous nous proposons de saisir les processus fantasmatiques à l'œuvre dans la dynamique du mouvement populaire.

La satisfaction liée aux processus fantasmatiques surestimant les actions engagées favorise un certain confort qui s'installe dans le vécu des sujets et parallèlement un déni de la nécessité de concrétiser le projet commun énoncé et investi de significations imaginaires à savoir la conquête du pouvoir d'État et la transformation des appareils d'État dans le sens des intérêts stratégiques des classes populaires. Cette nécessité déniée n'exclut pas la compréhension théorique de l'importance de la conquête du pouvoir d'État pour arriver à la satisfaction des intérêts fondamentaux des classes sociales dominées et exploitées. Le déni se manifeste plutôt au niveau de l'élan utopique qui porte les sujets en lutte à anticiper le futur. Les luttes revendicatives sont alors embrassées énergiquement et priorisées sur toutes perspectives d'investir les espaces du

pouvoir d'État vécus comme susceptibles d'absorber la conviction dans les idéaux révolutionnaires. Par conséquent, loin d'être une méconnaissance, le déni mobilise les affects des sujets.

Le déni est alors un mécanisme de défense complémentaire de la fantasmatisation. Il est d'ailleurs souvent associé à d'autres mécanismes de défense. A ce titre, se référant à Joseph SANDLER, Serban IONESCU et autres soutiennent qu'« au risque de pensée globalisante, on peut dire qu'en un certain sens, chaque mécanisme de défense, par suppression de quelque chose de déplaisant amène un déni » (IONESCU et al., 2004: 172).

Le déni permet au *Moi* de se défendre de deux principaux ennemis : le monde extérieur et les pulsions du *Ça* (FREUD, [1949] 1967: 83). Dans cette recherche, ce sont les mécanismes de défense contre le monde extérieur qui nous intéressent, ou tout au moins contre l'insatisfaction liée à ce monde. A ce propos, Ionescu et autres définissent le déni comme une opération intrapsychique qui, « plus qu'une simple négation, est une attitude de refus catégorique à l'égard d'une perception désagréable de la réalité externe » (IONESCU et al., 2004: 167). Si ce mécanisme de défense permet de protéger le moi contre des débordements, il perturbe la perception (Ibid. : 22). Cela signifie que, quoique de nature fondamentalement inconsciente ou – dans notre cas – préconscient, le déni n'est pas sans rapport aux perceptions conscientes. Il a des incidences sur les savoirs et savoir-faire mobilisés quand le sujet doit procéder à des choix.

Face à une réalité sociale insupportable ou difficilement supportable pour des sujets qui investissent un projet commun, ceux-ci peuvent recourir à un déni collectif. René KAËS parle dans ce cas d'un pacte de déni de réalité (KAËS, 2014: 198) qui constitue « une réponse à la catastrophe » où sur un arrière-fond de catastrophe, « affronter la vérité est si difficile » (Ibid. : 200). Les dénis collectifs sont souvent des réponses psychiques à des catastrophes politiques et sociales (Ibid. : 196). Signalons qu'il n'est pas toujours question de catastrophe. Dans le cas des sujets du mouvement populaire haïtien, ce qui est difficilement supportable et qui donne lieu à des mécanismes de déni collectif, c'est l'insatisfaction vis-à-vis des résultats obtenus dans les actions engagées en commun vers un projet commun énoncé. C'est l'espace partagé en commun qui permet l'émergence du déni collectif. En outre, la position d'influence de certains sujets peut contribuer à la résonance du déni, comme c'est le cas de la fantasmatisation.

Au début de cette section, nous sommes parti des actions concrètes engagées par les sujets en lutte pour expliquer des tensions qu'ils éprouvent à la suite d'insatisfaction vis-à-vis des conquêtes apportées par ces actions ; ce qui favorise le recours à des mécanismes psychiques collectifs de défense (fantasmatisation et déni) contre le découragement et l'abandon. Les actes concrets dans lesquels émergent les tensions sont alimentés en retour par celles-ci et par les mécanismes psychiques collectifs de défense qu'elles favorisent. En effet, une fois installés sur la longue durée dans le vécu des sujets en lutte, les mécanismes collectifs de défense mobilisés contre le malaise lié à l'insatisfaction rés nourrissent les réflexes, savoir, savoir-faire, dispositions et affects, bref les repères qui structurent l'identité politique du mouvement populaire, car ils invitent les sujets à faire des choix donnés dans les conjonctures sociopolitiques.

Les mécanismes collectifs de défense contre le découragement et l'abandon sont confortés par l'identification à des figures qui symbolisent la conviction, le martyr et l'héroïsme. Ce processus d'identification qui participe à l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire, comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, s'articule aux mécanismes collectifs de défense produits en réponse aux tensions éprouvées par les sujets en lutte pour alimenter les choix du mouvement populaire dans les conjonctures sociopolitiques.

Somme toute, rappelons que si la conceptualisation psychanalytique du processus d'identification notamment dans sa version freudienne permet de rendre des modalités spécifiques de médiation, son contenu comporte certaines limites quand il s'agit de penser les processus identificatoires à l'œuvre dans la dynamique du mouvement populaire. En effet, cette conceptualisation met un accent particulier sur les processus psychiques primaires liés à la petite enfance et à la formation du Moi. C'est pourquoi, nous faisons notre propre appropriation du concept d'identification en retenant de la psychanalyse le mécanisme d'investissement d'objet en tant que procédé d'ordre affectif et symbolique dégagé de toute connotation liée à des énergies libidinales et par lequel un sujet habite un objet qui, par les idéaux dont il est porteur, influence les comportements du sujet, le plus souvent à son insu. Ainsi, les processus identificatoires sont étudiés dans une logique sociopsychanalytique en tenant compte des contradictions sociales dans lesquelles ils émergent et la formation du Moi adulte, du Moi politique des sujets concernés par ces processus identificatoires. Ces derniers se jouent dans la socialisation politique qui est un processus pédagogique mobilisateur de pratiques, de sens, d'affects, de savoirs, de savoir-faire qui

structurent tout un rapport au politique, donc qui alimente l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire. Cette identité politique s'acquiert à partir d'actions concrètes porteuses de tensions pour les sujets en lutte et ces tensions mettent les sujets au travail en construisant des repères qui alimentent leurs choix dans les conjonctures sociopolitiques. Si l'identité politique a tendance à perdurer et dépasse ainsi le cadre des moments conjoncturels, c'est surtout à travers les choix tactiques dans les conjonctures sociopolitiques qu'elle s'exprime ; des choix vers la conquête du pouvoir d'État. Cette identité ne doit pas se confondre à la vision idéologique du mouvement populaire.

CHAPITRE VI – SAISIR UN PHÉNOMÈNE COMPLEXE : VERS LA RECHERCHE D’UNE MÉTHODE APPROPRIÉE

Rappelons que nous nous proposons d’étudier les modalités de médiation psychosociale à partir desquelles les sujets à la fois individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien post-1986 s’approprient les héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir. Ces modalités d’appropriation posent d’emblée la question de l’articulation entre l’objectivité et la subjectivité (dans ses modes tant conscients qu’inconscients). Une telle articulation peut être pensée de diverses manières ayant chacune des enjeux politiques spécifiques. C’est pourquoi, nous étudions dans la première section du présent chapitre la particularité de cette articulation dans le cadre de cette recherche et les enjeux politiques qu’elle implique. Et pour expliquer cette particularité, nous présentons les référentiels théoriques mobilisés dans une cohérence épistémologique. Dans la deuxième section du chapitre, nous étudions les enjeux épistémologiques des processus psychiques inconscients plus précisément les processus préconscients à l’œuvre dans l’articulation objectivité-subjectivité dans le cas de notre objet de recherche, à savoir l’appropriation par les sujets du mouvement populaire haïtien des héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir. Dans la troisième section nous présentons le mode opératoire adopté pour recueillir et interpréter les matériaux empiriques donnant accès concrètement aux modalités d’appropriation que nous cherchons à comprendre. Dans la quatrième et dernière section du chapitre, nous présentons les procédés auxquels nous avons recouru pour interpréter les matériaux empiriques recueillis et présenter les résultats de l’interprétation.

6.1- Articulation entre déterminations subjectives et déterminations objectives : une question épistémologique inépuisée

Dans son cours de matérialisme dialectique dispensé dans les années 1930 à l’Université Ouvrière de Paris et synthétisé plus tard sous forme de manuel sous le titre de « Les principes élémentaires de la philosophie », Georges POLITZER présente les rapports entre l’être et la pensée ou encore entre la matière et l’esprit comme la question fondamentale de la philosophie (POLITZER, 1946: 15). D’une façon plus nuancée, il formule cette question fondamentale comme suit :

Il y a d'ailleurs bien d'autres façons de poser la question. Par exemple, quels sont les rapports entre la volonté et le pouvoir ? La volonté, c'est, ici, l'esprit, la pensée ; le pouvoir, c'est ce qui est possible, c'est l'être, la matière. Nous rencontrons aussi souvent la question des rapports entre la « la conscience sociale » et l' « existence sociale » (Ibid.).

Ce problème fondamental de la philosophie renvoie à deux notions importantes : la *réalité subjective* qui existe seulement dans notre pensée et la *réalité objective* qui existe en dehors de notre pensée (Ibid. : 25). Notons que la réalité subjective, telle qu'elle est abordée ici par Politzer, est réduite à sa dimension cognitive. En réalité, elle est beaucoup plus complexe et implique une dimension affective.

A cette question fondamentale posée par la philosophie, deux grandes réponses contradictoires ont été apportées. Il s'agit de l'idéalisme et du matérialisme (Ibid. : 16). La première grande réponse, à savoir l'idéalisme, affirme l'importance principale et première de l'esprit sur la matière, la détermination de l'être par la pensée (Ibid. : 17). Quant à la deuxième réponse, le matérialisme, elle soutient que « c'est l'être, la matière, qui est la réalité première, la chose première, et l'esprit qui est la réalité seconde, postérieure, dépendant de la matière » (Ibid. : 17).

Berkeley, un évêque anglais du XVIII^e siècle considéré comme le père de l'idéalisme (Ibid. : 17), enlève aux objets leurs propriétés propres, soutenant ainsi que ces objets n'existent que dans notre pensée, c'est-à-dire que la matière est une idée (Ibid. : 19).

Contrairement aux philosophes grecs qui affirment que les qualités tels le poids, la grandeur et la résistance, considérées comme premières, sont dans les objets et que les qualités telles la saveur, l'odeur, la chaleur, considérées comme secondes, relèvent de l'esprit, Berkeley soutient que toutes les propriétés sont en nous. En d'autres termes, aucune propriété n'est dans les objets, du point de vue de Berkeley. Cette doctrine qui nie l'existence de la réalité objective conduit, comme conséquence logique, au solipsisme, c'est-à-dire une tendance à se considérer comme le seul être qui existe dans la mesure où tous les autres individus ainsi que les objets n'existent que par soi, que par ses pensées (Ibid.).

Quant au matérialisme qui est né avec l'émergence des sciences en rupture avec la philosophie officielle idéaliste, il a évolué vers sa forme dialectique avec l'apport de Marx et Engels (Ibid. : 22). Il soutient que la matière détermine la pensée, que la matière existe en dehors de notre esprit

et qu'à l'aide des sciences, nous sommes capables de préciser ce que nous savons déjà du monde et de découvrir ce que nous ignorons encore (Ibid. : 23–24).

Le problème fondamental de la philosophie qui questionne la nature de la relation entre la matière et l'esprit, tel que le précise Politzer, concerne l'articulation de l'objectivité et de la subjectivité dans la détermination et l'étude des phénomènes. Les deux grandes visions évoquées précédemment, à savoir l'idéalisme et le matérialisme, ne peuvent que de façon schématique résumer les réponses apportées à la question fondamentale relative à l'articulation entre l'objectivité et la subjectivité. En effet, de ces deux grandes visions découlent des variantes avec des nuances importantes.

La nature de la relation entre l'objectivité et la subjectivité dans l'origine et l'évolution des phénomènes sociaux ne se réduit pas à une question de l'antériorité de l'un ou de l'autre des deux termes de cette relation. Les modalités de médiation, l'alimentation réciproque entre ces deux termes, l'autonomie relative de chacun d'eux dans la détermination des phénomènes étudiés, autant d'aspects particuliers de la question philosophique fondamentale qui continuent d'être l'objet de discussions inépuisables. Ce qui fait que l'articulation de la subjectivité et de l'objectivité demeure une question épistémologique non épuisée et interpellatrice en matière de nouvelles lectures sur sa nature, des lectures supplémentaires chaque fois plus nuancées par rapport aux repères de base dont elles héritent.

Cette question épistémologique nous a invité à prendre parti. D'emblée, nous nous situons du côté du matérialisme, du matérialisme dialectique bien entendu. Et pour mieux expliquer notre parti pris épistémologique, nous nous référons à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, l'une des œuvres de Marx où il expose la lecture matérialiste dialectique des relations entre objectivité et subjectivité dans la détermination des phénomènes sociaux.

Marx recourt aux concepts d'*appropriation* et d'*objectivation* pour étudier le processus de la détermination à la fois objective et subjective des phénomènes. Abordant la circulation de la marchandise, Marx soutient qu'« en tant que valeur d'échange, la marchandise n'est rien que produit, *travail matérialisé* » (MARX, [1859] 1972: 190). Il poursuit : « Du même coup, elle est d'abord l'objectivation de celui dont elle exprime le travail ; sa propre existence pour autrui objectivée, produite par lui » (Ibid.). Marx pose ainsi la *possession* de la marchandise comme

antérieure à l'*échange*, bien entendu au tout début de procès de l'échange où la propriété devenue plus tard marchandise n'est pas appropriée au moyen de la circulation, mais plutôt par la production. C'est dans ce sens que Marx affirme que « le travail est le mode primitif de l'appropriation » (Ibid.). En d'autres termes, l'individu s'approprie les objets qu'il a à sa portée et qui existent en dehors de sa conscience (donc la réalité objective) pour produire un bien qui va devenir marchandise. C'est donc un processus de *subjectivation* ou encore d'*appropriation* à partir de ce qui existe objectivement. Parallèlement, ce processus implique le mouvement inverse où l'individu producteur mobilise ce qu'il a de plus subjectif comme capacité pour concevoir son travail et réaliser quelque chose d'objectif. C'est donc le processus d'*objectivation* (d'une réalité subjective). C'est à ce titre que Marx présente la marchandise, comme nous l'avons vu dans la citation précédente, comme l'objectivation de l'individu producteur et la propre existence de celui-ci, une existence objectivée pour autrui.

Les considérations précédentes montrent clairement que Marx pose la relation entre l'objectivité et la subjectivité dans la détermination des phénomènes sociaux dans une logique d'interdépendance circulaire. Mais cette relation circulaire a un début matériel qui part des objets existant objectivement. Cette relation est médiatisée par le travail, la production. Ainsi Marx précise-t-il : « Dans la production, la personne s'objective et dans la personne se subjectivise la chose » (Ibid. : 140). Un peu plus loin, il souligne plus explicitement que les individus « produisent dans la société et pour elle en tant qu'individus sociaux [donc des subjectivités déjà objectivées], mais en même temps ceci apparaît comme un simple moyen d'objectiver leur individualité » (Ibid. : 140). Si pour Marx c'est la production qui constitue la médiation entre l'objectivité et la subjectivité dans la détermination des phénomènes socioéconomiques qu'il étudie, il est plus approprié de parler d'expériences concrètes de façon générale – en lieu et place de production – comme médiation parce que ces dernières sont valables pour des contextes qui ne concernent pas directement des circuits économiques.

La relation entre l'objectivité et la subjectivité, telle qu'elle est posée précédemment, concerne la détermination des phénomènes sociaux de façon générale. Les modalités de médiation de cette relation prennent des formes particulières suivant la spécificité des champs d'action. Il est alors nécessaire de préciser la particularité de cette relation dans le champ politique dans lequel s'inscrit l'objet de la présente recherche.

Le champ des luttes politiques, tant sur le terrain des luttes revendicatives face à une équipe au pouvoir que sur le terrain des luttes pour la conquête du pouvoir d'État, implique des individus mobilisés à la fois par des intérêts concrets et des idéaux ainsi que des affects. Ainsi, les choix politiques des sujets en lutte sont doublement déterminés par une réalité sociale qui leur est extérieure (privation de biens et services, nonaccès à des sphères de pouvoir, parfois des cas de persécution...) et une réalité subjective/intersubjective (des idéaux, des symboles, des affects...). Ces deux réalités interagissent par l'intermédiaire des expériences concrètes de luttes engagées en commun pendant qu'elles participent à la détermination de ces expériences.

Pour saisir l'articulation de l'objectivité et de la subjectivité dans la détermination des luttes politiques et phénomènes associés, il faut tenir compte du rôle principal de deux phénomènes intimement liés – l'idéologie et la propagande – et indissociables de toute lutte politique. En effet, l'idéologie et la propagande, qui sont de l'ordre du subjectif, émergent et se reproduisent dans des conditions sociales données.

L'idéologie constitue un foyer de repères légitimateurs de l'action politique, car « toute idéologie dit à ses adeptes ce qu'ils doivent faire et comment procéder, dans un programme général d'action sociale et politique » (Lavinia BETEA, 2006: 145). Elle se construit à partir d'« un consensus intersubjectif qui s'obtient non seulement sur la base de la vérité des propositions avancées, mais grâce aux pressions exercées par le moyen de la propagande : répétition et conditionnement, orientation polarisée, schématisation stéréotypée jusqu'au cliché ou au slogan » (Ibid. : 152). Alors, la dimension intersubjective mobilisée par l'idéologie implique à la fois un effort d'argumentation lié au cognitif, supposant ainsi le recours à l'explication de la réalité objective, et des techniques qui cherchent à jouer sur la sensibilité et l'affect ; d'où l'intervention de la propagande. Ce deuxième exercice qu'implique l'idéologie est complémentaire du travail d'argumentation dans la recherche de l'adhésion autour d'un projet politique.

Les considérations précédentes aident à mieux comprendre la nécessité d'un consensus intersubjectif dans les luttes politiques. Ce consensus entre des sujets singuliers est possible parce que, entre autres, ils partagent en commun une réalité qui est extérieure à leur réalité subjective. Dès leur premier contact avec la réalité objective partagée en commun, les individus en tant que sujets de lutte commencent à l'investir en y apportant des significations. En d'autres termes,

l'objectivité et la subjectivité ne sont inactives à aucun moment du déroulement des luttes politiques et des phénomènes associés. L'objectivité et la subjectivité sont en interaction permanente durant le déroulement des luttes politiques même quand la première en tant que *sollicitation*, pour reprendre une formule que nous partageons avec Florence GIUST-DESPRAIRIES (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 96), se révèle antérieure à la seconde en tant que subjectivité des individus en lutte, lorsqu'on remonte à l'origine première des luttes. Certes, en tant que simples individus, les sujets en lutte ont existé avant même la réalité sociale qui les sollicite comme sujets politiques. Mais, leur subjectivité politique en tant que réponse à la réalité sociale qui les sollicite est postérieure à cette dernière.

Dans son analyse de l'apport des masses à la conquête du pouvoir d'État et l'établissement d'un régime fasciste par Adolf Hitler en 1933 en Allemagne, Wilhelm REICH évoque les sentiments nationalistes des masses mobilisés par Hitler (REICH, [1933] 1998: 87–88). Selon Reich, la clef de l'explication n'est pas à rechercher dans la personnalité d'Hitler, mais plutôt dans ce que les masses ont fait de lui qui pourtant « méprisait du fond de l'âme les masses à l'aide desquelles il comptait imposer son impérialisme » (Ibid.: 88). Cherchant à comprendre « ce qui se passait au sein des masses pour que celles-ci se joignissent à un parti dont les chefs poursuivaient une politique objectivement et subjectivement opposée aux intérêts des masses laborieuses » (Ibid.: 88), Reich met l'accent sur l'apport particulier de la petite bourgeoisie (Ibid.: 88).

Si dès le départ, Reich se situe sur le terrain de la subjectivité en évoquant les sentiments nationalistes des masses mobilisées par Hitler, comme nous l'avons évoqué précédemment, il se réfère clairement aux conditions sociales de la petite bourgeoisie pour expliquer son apport particulier au régime fasciste d'Hitler. Il soutient que la conscience sociale de la petite bourgeoisie est déterminée par son rapport à l'autorité et à la nation. Dans une formulation un peu plus explicite, il affirme :

Cette attitude consiste, pour le fonctionnaire, *en une identification absolue avec le pouvoir étatique* ; pour l'employé, avec l'entreprise qui l'emploie. En réalité, l'un et l'autre sont des sujets au même titre que l'ouvrier de l'industrie. Pourquoi ne développe-t-il pas, comme ce dernier, un sentiment de solidarité ? Réponse : parce qu'il occupe une position intermédiaire entre l'autorité et les travailleurs manuels. Sujet par rapport à l'autorité, il est le représentant de cette même autorité

dans ses relations avec ses subordonnés et il jouit à ce titre d'une protection morale (non matérielle) particulière (Ibid. : 88).

Reich poursuit en soutenant que « cette identification avec une administration, une entreprise, un État, une nation, qui peut se définir par la formule : “Je suis l'État, l'administration, l'entreprise, la nation” », est une réalité psychique qui nous fournit un des meilleurs exemples d'une idéologie devenue puissance matérielle » (Ibid. : 88).

C'est le rapport de la petite bourgeoisie, en tant que classe sociale intermédiaire, à l'autorité établie qui est ici mobilisé pour comprendre sa conscience sociale à l'œuvre dans son adhésion au régime fasciste. Donc, la réalité sociale objective est posée comme antérieure à la subjectivité dans la détermination des phénomènes sociopolitiques. D'ailleurs, en faisant un parallèle entre l'idéologie bourgeoise-libérale et l'idéologie fasciste, Reich précise que les ressemblances fondamentales ainsi que les différences entre ces deux idéologies s'expliquent par « la situation sociale de la petite bourgeoisie et par la structure psychologique que celle-ci entraîne » (Ibid. : 88).

L'auteur ne se réfère pas qu'à la position sociale intermédiaire de la petite bourgeoisie pour expliquer la subjectivité mobilisée dans son adhésion au régime fasciste. La répression morale et religieuse de la satisfaction des désirs sexuels est également évoquée pour expliquer cette adhésion. Une telle répression « était destinée, rapporte Reich, à créer une mentalité d'humilité et d'abdication générale » (Ibid. : 88). La répression du plaisir sexuel est alors présentée comme source d'un sentiment d'adhésion au pouvoir autoritaire. Pour mieux expliquer cette relation entre l'adhésion au pouvoir autoritaire et à la répression des désirs sexuels, Reich remonte à la petite enfance et soutient :

Pour commencer, l'enfant doit se plier à l'État autoritaire en miniature qu'est la famille, dont il doit accepter les structures, pour s'intégrer plus tard dans le cadre social général. *La structuration autoritaire de l'homme se produit – ce qu'il s'agit de ne jamais perdre de vue – en premier lieu par l'ancrage d'inhibitions et d'angoisses sexuelles dans la matière vivante des pulsions sexuelles.* (Ibid. : 88).

Reich est ainsi héritier de la lecture familialiste des phénomènes sociaux et basée sur la référence systématique à des explications d'ordre sexuel, lecture chère à Freud. Pour notre part, nous sommes plutôt intéressé fondamentalement à la socialisation politique qui constitue une forme de

socialisation secondaire, sans rejeter l'influence des repères les plus lointains acquis au moment de la socialisation primaire, donc au moment de l'enfance, et sur lesquels s'étaient les expériences adultes.

L'analyse de Reich introduit un élément nouveau dans le contenu de la subjectivité en lien à l'objectivité dans la détermination des luttes politiques et des phénomènes associés. Il s'agit de l'inconscient. A ce propos, en étant attentif au mysticisme à l'œuvre dans l'adhésion des masses au régime fasciste en Allemagne, l'auteur explique qu'il existe « une corrélation entre le degré de sensibilité mystique, sentimentale, sadique et le degré de perturbation orgastique naturelle » (Ibid. : 88). Implicitement, c'est la dimension inconsciente de la subjectivité politique des masses qui est évoquée ici. Nous reviendrons sur cette dimension dans la prochaine section.

Pour clore cette section sur l'articulation entre l'objectivité et la subjectivité dans le déroulement des phénomènes sociopolitiques, il est important d'étudier les enjeux politiques de la survalorisation de l'un des deux termes de cette articulation au détriment de l'autre.

La survalorisation de l'importance de la subjectivité dans la détermination des luttes politiques et des phénomènes associés au détriment de la prise en compte de la réalité objective peut conduire à un volontarisme enfantin et parfois suicidaire. En effet, si les individus en lutte mobilisent ce qu'ils ont de plus subjectif pour investir un projet politique commun et s'engager dans des actions concrètes, c'est parce que ce projet vise à apporter des changements à une réalité qui existe en dehors de leur conscience et leurs affects et dont ils doivent tenir compte. Tout engagement politique qui ne prend pas en compte les exigences propres à cette réalité objective se révèle non viable.

A l'inverse, la survalorisation de l'objectivité au détriment de la subjectivité dans le déroulement des luttes politiques est appelée à déboucher sur l'attente passive d'un contexte sociopolitique favorable à l'engagement. Cette situation entraîne un manque de créativité et de lucidité tactique. Dans ce cas, le contexte favorable n'est jamais perçu et son apparition est toujours en attente. Cette survalorisation de l'objectivité favorise l'ajournement continu de certains engagements, tout cela au nom de l'attente de conditions objectives appropriées. Elle implique le déterminisme mécanique susceptible d'entraîner la passivité et la résignation vis-à-vis de l'existant.

Nous avons précédemment souligné la place importante de l'inconscient dans la conception matérialiste dialectique de Reich sur la subjectivité à l'œuvre dans la détermination des luttes politiques. Il se pose donc la nécessité d'un dialogue entre marxisme et psychanalyse. Soulignant l'apport possible de la psychanalyse au matérialisme historique, Reich précise que cette dernière « peut aider à la compréhension de la structure et du dynamisme de l'idéologie mais non pas de son terrain historique » (Ibid. : 88). Autrement dit, l'élucidation de l'idéologie – dans sa capacité à susciter ses adeptes à agir à leur insu – suppose le recours à l'inconscient de la psychanalyse pour mieux rendre compte de la structure dynamique d'une telle capacité et nécessite parallèlement une lecture matérialiste dialectique de la construction historique concrète de cette force agissante. Les enjeux théoriques de l'articulation de cette double nécessité méritent d'être étudiés. La section suivante est consacrée à l'étude de ces enjeux.

6.2- Expériences concrètes et processus sociopsychiques inconscients : l'importance de l'approche psychosociale clinique

Dès la formulation de notre hypothèse de recherche impliquant des processus identificatoires, nous avons, par l'usage de ces derniers, recouru à l'inconscient (l'inconscient proprement dit et le préconscient) comme qualité psychique de l'individu. Cela suppose de toute évidence des emprunts à la psychanalyse. Les processus sociopsychiques inconscients (proprement conscients et préconscients), qui nous aident à penser les modalités à partir desquelles les sujets (individuels et collectifs) du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages légués par la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir, nous semblent inévitablement enracinés dans des expériences concrètes inscrites dans des contradictions sociales. Il nous est donc important d'étudier le concept d'inconscient dans sa dynamique concrète et dialectique pour en dégager les enjeux épistémiques dans le cas de son usage ici.

Partons des principales caractéristiques du contenu freudien du concept de l'inconscient. Selon Freud, il est nécessaire et légitime de penser un psychique inconscient « parce que les données de la conscience sont lacunaires à un haut degré ; aussi bien chez les bien-portants que chez les malades se produisent fréquemment des actes psychiques qui, pour leur explication, présupposent d'autres actes dont la conscience ne rend cependant pas témoignage » (FREUD, [1924] 2012:

130). C'est donc à tous les contenus psychiques qui échappent à la capacité de l'individu concerné à s'en rendre compte pleinement que Freud attribue le nom d'inconscient. Parmi ces contenus, il faut distinguer ceux qui sont la plupart du temps proprement inconscients de ceux qui sont principalement de l'ordre du préconscient. Les premiers résistent fortement aux efforts de prise de conscience et sont liés à des processus primaires (FREUD, [1949] 1967: 26–27). Quant aux seconds (les processus préconscients), leur résistance aux efforts de prise de conscience est moindre et peut être influencée par des forces particulières dont les forces idéologiques et politiques (MENDEL, 1993: 255–256), des forces qui relèvent de processus secondaires dans la socialisation des individus. Cette seconde catégorie de contenus (les processus sociopsychiques fondamentalement préconscients) nous intéresse particulièrement dans cette recherche. Ces contenus inconscients (proprement inconscients et préconscients) sont-ils exclusivement d'ordre cognitif ?

La réponse de Freud à cette question est très nuancée. Il précise qu'«il peut d'abord arriver qu'une motion d'affect ou de sentiment soit perçue, mais néanmoins méconnue» (FREUD, [1924] 2012: 147). Freud poursuit son explication en soutenant l'idée que la motion d'affect ou de sentiment est contrainte «par le refoulement de sa véritable représentance à se nouer à une autre représentation et se voit, dès lors, tenue par la conscience pour l'expression de cette dernière» (Ibid. : 147). D'une façon plus explicite, Freud affirme : « quand nous établissons à nouveau la connexion exacte, nous appelons “inconsciente” la motion affective originelle, bien que son affect n'ait jamais été inconscient et que seule sa représentation ait été vouée au refoulement » (Ibid. : 147). En d'autres termes, quand un individu est mobilisé – à son insu – par des affects, ce ne sont pas ces derniers en tant que tels qui sont considérés comme des contenus inconscients, mais plutôt les représentations qu'ils suscitent qui, à un moment donné, lui échappent. A partir de toutes ces considérations, nous pouvons soutenir que, du point de vue de Freud, les affects et sentiments peuvent être inconscients de par leurs conséquences cognitives, mais pas au même titre que les représentations inconscientes qui le sont de par leur nature. Mais, qu'est-ce qui explique que certaines représentations élaborées par un individu lui échappent à un certain moment ? Autrement dit, quelles sont les sources de l'inconscient ?

La principale source de l'inconscient est, selon Freud, le refoulement. L'auteur présente le refoulement comme un processus qui consiste à tenir des représentations à l'écart du devenir-

conscient (Ibid. : 147). Mais le refoulement n'est pas la seule source des contenus inconscients. Si tout ce qui est refoulé doit rester inconscient, le refoulé ne couvre pas tout ce qui est inconscient. L'inconscient dispose d'un vaste périmètre dont une partie est constituée par le refoulé (Ibid. : 147). Alors, mis à part le refoulement, qu'est-ce qui est à la base des contenus psychiques inconscients ? Dans son *Abrégé de psychanalyse*, qui constitue une tentative de synthèse concise et précise de sa pensée, Freud apporte un élément de réponse à cette dernière question. Il explique que le *ça*, en tant qu'une instance de l'appareil psychique dont la qualité dominante est l'inconscient, comporte «des contenus innés et des faits acquis au cours de l'évolution du *moi* [souligné par nous] » (FREUD, [1949] 1967: 26). C'est cette deuxième catégorie de contenus inconscients liés à l'évolution du *moi* que Freud considère comme refoulés.

Remarquons que, même en étant une qualité dominante de l'instance du *ça*, l'inconscient est conçu dans la théorie freudienne dans ses rapports indissociables des instances du *moi*, du *surmoi* et de la réalité externe. Rappelons, comme nous l'avons évoqué précédemment, que le refoulement constitue la principale source des contenus psychiques inconscients. C'est face aux exigences du monde extérieur (principe de réalité) que les pulsions du *ça*, jugées dangereuses pour le *moi*, sont refoulées et devenues des contenus inconscients ; ou tout au moins les représentations de ces pulsions sont devenues inconscientes (Ibid. : 76–77). Fort des considérations qui précèdent, nous pouvons soutenir que l'hypothèse freudienne de l'inconscient pose d'emblée la problématique des rapports de l'appareil psychique à la culture.

Dans son ouvrage intitulé *Malaise dans la civilisation* où il traite de façon plus systématique du rapport de l'appareil psychique à la culture, Freud étudie ce rapport par l'intermédiaire de l'instance psychique du *surmoi*, qui représente l'intériorisation de l'autorité externe. Cette intériorisation de la figure d'autorité fait du *surmoi* une force dont le *moi* doit tenir compte et qui met celui-ci au travail dans sa confrontation entre les exigences contradictoires du *ça* et de la réalité extérieure. L'instance du *surmoi* est alors importante à prendre en compte pour mieux étudier les enjeux épistémologiques de la théorisation freudienne de l'inconscient. D'ailleurs, le *surmoi* – en tant que réalité extérieure intériorisée – participe du processus de refoulement de désirs ; processus déterminant des contenus inconscients. En outre, Freud précise: « le fait que le *Moi* idéal [ou *surmoi*] communique largement avec les impulsions instinctives inconscientes est de nature à

expliquer ce phénomène en apparence énigmatique que le *Moi* idéal reste lui-même en grande partie inconscient, inaccessible au *Moi* » (FREUD, 1923: 29).

Voyons ce que nous dit Freud à propos du *Surmoi* en tant qu'instance de médiation entre l'appareil psychique et le monde extérieur. Freud se demande ce qui se passe à l'intérieur de l'individu et qui rend inoffensif son désir d'agression. Certainement, par l'expression « désir d'agression », il veut faire ici référence à la pulsion de destruction. Voici, par le long extrait qui suit, l'élément de réponse proposée par Freud à la question qu'il se pose :

L'agression est « introjectée », intériorisée, mais aussi à vrai dire, renvoyée au point même d'où elle était partie : en d'autres termes, retournée contre le propre *Moi*. Là, elle sera reprise par une partie de ce *Moi*, laquelle, en tant que « surmoi » se mettra en opposition avec l'autre partie. Alors, en qualité de « conscience morale », elle manifesterà à l'égard du *Moi* la même agressivité rigoureuse que le *Moi* eût aimé satisfaire contre des individus étrangers. La tension née entre le *Surmoi* sévère et le *Moi* qu'il s'est soumis, nous l'appelons « sentiment conscient de culpabilité » ; et elle se manifeste sous forme de « besoin de permission ». La civilisation domine la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même telle une garnison placée dans une ville conquise (FREUD, 1929: 69).

Même quand Freud parle d'un « sentiment conscient de culpabilité » entre le *Surmoi* et le *Moi*, l'instance du *Surmoi* – telle qu'elle est présentée dans l'extrait précédent – semble mobiliser l'individu à l'insu de celui-ci et donc par l'entremise de contenus inconscients. D'ailleurs, le sentiment conscient dont parle Freud ne concerne pas que le *Surmoi*, mais se situe dans la tension entre ce dernier et le *Moi*.

Dans l'extrait ci-dessus, Freud présente l'instance du *Surmoi* comme toute-puissante et indépassable. D'ailleurs, il présente cette instance comme plus forte que l'autorité extérieure. En ce sens, il soutient :

Nous connaissons deux origines aux sentiments de culpabilité : l'une est l'angoisse devant l'autorité, l'autre, postérieure, est l'angoisse devant le *Surmoi*. La première contraint l'homme à renoncer à satisfaire ses pulsions. La seconde, étant donné l'impossibilité de cacher au *Surmoi* la persistance des désirs défendus, pousse en outre le sujet à se punir (Ibid.: 72).

Comment penser l'émancipation du *Moi* face à un *Surmoi* tout-puissant, figure intériorisée de l'autorité, d'autant que cette dernière s'enracine dans des expériences historiques de domination et d'oppression ? Cette théorisation freudienne du *Surmoi* implique, comme enjeu politique, l'adaptation de l'individu à la société par l'intermédiaire d'une instance psychique (le *Surmoi*) indépassable et reproductrice de l'autorité externe.

Certainement, Freud a essayé de nuancer ses propos. En effet, il précise que « (...) la gravité réelle de la situation a disparu du fait que l'autorité nouvelle, le *Surmoi*, n'a aucune raison, croyons-nous, de maltraiter le *Moi* auquel il est intimement lié » (Ibid. : 72). Ici, l'auteur tente d'atténuer la confrontation entre le *Moi* et le *Surmoi*. Par ailleurs, il affirme que la sévérité du *Surmoi* élaboré par un enfant ne reflète pas forcément la sévérité des traitements qu'il a subis ; un enfant élevé avec une grande douceur peut élaborer une « conscience morale extrêmement rigoureuse » (Ibid. : 72). Freud essaye de préciser ici que le *Surmoi* n'est pas une copie conforme de l'autorité extérieure. C'est donc une reconnaissance implicite de la capacité d'appropriation singulière de l'individu à travers son *Moi*. D'ailleurs, l'usage du verbe « élaborer » pour désigner l'acquisition du *Surmoi* le sous-tend. Toutefois, cette nuance de l'auteur n'empêche que dans sa conception, le *Surmoi* reste dépendant de l'autorité extérieure et la reproduit fondamentalement. En ce sens, Robert KALIVODA (KALIVODA, 1968: 140) soutient que Freud attribue au *Surmoi* un caractère avant tout répressif où il est présenté comme une force qui crée « un conflit permanent entre les désirs libidinaux élémentaires, les besoins et l'existence sociale de l'homme ». Kalivoda va jusqu'à préciser qu'une telle conception « est par nature irrecevable pour le marxisme qui tend à trouver une voie de libération de l'homme ».

Même quand (cité par Jean-Marc DURAND-GASSELIN, 2012: 503) tente de nuancer la lecture conservatrice freudienne d'un *Surmoi* qui –au nom du respect du principe de réalité – est répressif, en distinguant une répression nécessaire à la survie de l'espèce d'une sur-répression liée à la domination sociale (sur-travail, plus-value...), cette nuance reste un apport théorique marcusssien qui n'élimine pas le caractère conservateur de la théorisation freudienne du *Surmoi*.

Revenons maintenant à la nature dynamiquement indissociable des contenus psychiques inconscients de l'ensemble des instances de l'appareil psychique. Cette nature dynamique de l'inconscient nous amène à faire deux considérations supplémentaires sur les contenus psychiques

inconscients : l'une sur les caractéristiques fondamentales de l'inconscient établies par Freud lui-même et l'autre sur le sens des contenus inconscients de l'identité.

Sur la question des caractéristiques fondamentales de l'inconscient, Freud en précise quatre : 1°) absence de contradiction, 2°) processus primaire impliquant la mobilité des investissements, 3°) atemporalité, 4°) remplacement de la réalité externe par la réalité psychique (FREUD, [1924] 2012: 162).

D'un point de vue dynamique, comment parler d'absence de contradiction dans l'inconscient sachant que ce dernier, en tant que contenus psychiques, traverse les diverses instances de l'appareil psychique qui existent dans des rapports à la fois de coopération et de confrontation ? Expliquant la dialectique à l'œuvre dans la psychanalyse freudienne, Reich rappelle que les notions « conscient » et « inconscient » chez Freud sont liées par le principe dialectique de l'unité des contraires : « la représentation « refoulée » est à tout moment consciente et cependant inconsciente » (REICH, 1933: 20). Autrement dit, la représentation refoulée a des incidences conscientes. Donc, elle s'exprime sur le mode du conscient, mais l'individu concerné en ignore la signification.

Les instances du *ça* et du *Moi* -qui d'un point de vue dynamique sont toutes les deux traversées par des contenus inconscients, - elles aussi, Reich les présente comme liées par le principe de l'unité des contraires : « le *moi* n'est qu'une fraction particulièrement différenciée du *ça* ; mais en même temps, sous l'influence du monde extérieur, il en advient l'adversaire, l'antagonisme fonctionnel » (Ibid.). Il est donc évident que d'un point de vue dynamique l'inconscient ne peut être caractérisé par l'absence de contradiction.

Abordons maintenant l'« atemporalité ». Comment parler de contenus psychiques atemporels sachant qu'ils traversent entre autres les instances du *Moi* et du *Surmoi* qui s'acquièrent à partir d'expériences historiques concrètes ? Même l'instance du *Ça*, qui en grande partie est constitutionnellement déterminée, elle est traversée par des contenus inconscients émanant fondamentalement du refoulement, souvent sous la répression d'un *Surmoi* élaboré à partir d'expériences historiques.

Même quand les processus inconscients sont soumis au principe de plaisir en faisant peu de souci de la réalité (FREUD, [1924] 2012: 161–162), peut-on parler pour autant de remplacement de la réalité externe par la réalité psychique sachant que, comme le souligne REICH (REICH, 1933: 11), « dès la naissance, le milieu social commence à modeler le contenu du principe du plaisir » et que les processus inconscients traversent une instance qui tient toujours compte de la réalité externe (le *Moi*) et une instance qui est fondamentalement une sorte d'intériorisation de figures d'autorité de la réalité externe (le *Surmoi*) ?

Les caractéristiques de l'inconscient définies par Freud que nous avons évoquées précédemment traduisent une vision anhistorique et antidialectique des contenus inconscients ; une vision qui est incompatible à la conception dynamique de l'appareil psychique.

Les processus psychiques inconscients que nous étudions dans cette recherche sont abordés dans leurs contradictions et dans leurs relations avec des expériences concrètes. La lecture dynamique freudienne de l'appareil psychique nous permet de penser les processus inconscients dans leur nature historique et contradictoire. Mais, l'attachement de Freud à son point de vue topique qui, certes, est important méthodologiquement pour décrire l'organisation de l'appareil psychique, fait obstacle à une lecture véritablement dynamique de ce dernier. La rigidité de la lecture topique implique un *formalisme fonctionnel* que Georges POLITZER (POLITZER, [1928] 2003: 170) reproche à l'inconscient freudien. Si Politzer reconnaît chez Freud un inconscient vivant, agissant et dynamique qu'il est forcé d'admettre, vu le fait de la résistance et du refoulement (Ibid. : 167) et aussi l'apport de la psychanalyse à la construction d'une psychologie concrète, il précise que le formalisme fonctionnel présent dans la pensée de Freud participe de la déformation des « faits » étudiés. Evidemment, les faits cliniques étudiés par la psychanalyse étant recueillis fondamentalement au moyen du récit, ne peuvent être considérés comme une donnée collectée « objectivement » puisque leur compréhension passe nécessairement par l'appropriation subjective à la fois de la personne qui exprime la réalité vécue et de l'analyste qui écoute. Mais il est important d'étudier leur sens dans leur totalité concrète et contradictoire.

Étudier l'inconscient dans son histoire concrète revient à le situer dans sa détermination totale. Marx précise en ce sens que « le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité » (MARX, [1859] 1972: 49). En d'autres termes, saisie

dans son rapport à la réalité concrète, la détermination de l'inconscient ne peut se réduire au principe du plaisir. Seul un schéma formaliste peut disséquer, simplifier la réalité pour en étudier un aspect de façon séparée des autres. L'inconscient est plutôt déterminé à la fois par le principe de la réalité et le principe du plaisir, aussi contradictoires que soient ces deux principes. Même quand l'inconscient est déterminé à partir d'expériences concrètes qui sont d'ailleurs indispensables pour parler du refoulement qui, lui-même, est fondamentalement à la base des contenus psychiques inconscients, ces derniers sont principalement dominés par le principe du plaisir. Autrement dit, la double détermination psychique (ou parfois pulsionnelle) et sociohistorique de l'inconscient est à dominante psychique. Cela est possible parce que l'inconscient en tant que contenu psychique, produit à partir d'expériences concrètes, existe dans une autonomie relative vis-à-vis de ces dernières. Dans leur existence autonome à dominante psychique, les processus sociopsychiques inconscients contribuent à alimenter en retour de nouvelles expériences concrètes. L'existence autonome des phénomènes par rapport aux conditions matérielles de leur production, tel que Marx l'explique en économie politique (Ibid. : 90), est aussi valable en psychanalyse ou tout au moins en sociopsychanalyse. Dans le cas des phénomènes psychiques ou encore sociopsychiques, c'est sur la base de leur existence autonome vis-à-vis des conditions concrètes de leur détermination qu'ils arrivent à acquérir une nature qui nous échappe en partie. A ce propos, Gérard MENDEL soutient que « la psychologie sociale du sujet se constitue (...) dans le mouvement double et complémentaire de l'appropriation de ce qui échappe et dans l'échappée de ce qu'on tente de s'approprier » (MENDEL, 1993: 213). Cette échappée, qui constitue une nature spécifique (inconsciente) des processus sociopsychiques, est intimement liée à l'existence autonome de ces derniers vis-à-vis des conditions sociohistoriques de leur détermination. C'est à cause de cette existence autonome que la disparition des conditions concrètes de production des processus sociopsychiques inconscients n'implique pas automatiquement l'élimination de ceux-ci.

La dominante psychique ou parfois pulsionnelle à l'œuvre dans la détermination et la nature des processus psychiques inconscients, comme nous l'avons évoqué précédemment, ne s'inscrit pas dans une logique de référence systématique à la sexualité que nous avons reprochée à Freud au niveau du 5^e chapitre. Il s'agit plutôt d'une pulsion de plaisir qui n'existe pas forcément sous sa forme sexuelle. A ce sujet, Mendel explique :

Freud ne se serait pas trompé sur la pulsion, la « pulsionnalité » humaine est fondamentale, il se serait trompé de pulsion. C'est une pulsion de plaisir originelle et non la pulsion sexuelle (qui ne serait que l'investissement en plaisir du sexe) qu'il faudrait prendre en compte. On sait d'ailleurs que, pendant plusieurs années, Freud a hésité sur ce qu'il devrait privilégier : le plaisir ou la sexualité (ANDRÉANI et QUINIOU, 1994: 104).

Dans le cas des contenus psychiques fondamentalement préconscients qui nous intéressent particulièrement dans cette recherche – des contenus dont la résistance à la prise de conscience émerge sous l'influence de processus secondaires (FREUD, [1949] 1967: 27), l'influence d'une quelconque force pulsionnelle ne se pose pas ou se pose à un niveau moindre dans l'articulation entre le psychique et le sociohistorique.

Maintenant, abordons la question de l'identité qui constitue l'objet de notre seconde considération à faire à propos de la conception dynamique de l'inconscient freudien. Des auteurs comme Jean-Paul SARTRE (1943) et Emile CHARTIER connu sous le nom d'Alain (1941: 155–156), reprochent à l'inconscient freudien d'être déresponsabilisant. Et l'inconscient est alors abordé comme une entité psychique à part entière qui viendrait remettre en question l'unité cohérente du sujet. C'est comme s'il s'agissait d'un autre *Moi* dans le *Moi*. Pourtant dans la vision dynamique freudienne de l'appareil psychique, les processus inconscients, qui occupent certainement une place très importante dans cet appareil, y demeurent une composante contre laquelle le *Moi* se bat constamment pour garantir la liberté et la responsabilité du sujet. Abordés suivant une dynamique à la fois pulsionnelle et sociohistorique, ces processus permettent de se garder de toute lecture rationaliste d'un sujet tout-puissant qui n'existe nulle part dans la réalité concrète. Partant de ces considérations, nous abordons l'inconscient comme étant compatible à l'identité du sujet, contrairement à une appropriation anti-identitaire de l'inconscient faite par la première génération de l'Ecole de Francfort (ASSOUN, 2001: 139).

Les enjeux politiques d'une telle appropriation du concept d'inconscient méritent d'être étudiés ici. Katia GENEL explique que, dès le discours de prise de fonction de Max Horkheimer comme directeur de l'Institut de Recherche Sociale, ce directeur présente l'exigence d'un possible révolutionnaire comme une caractéristique fondamentale de la théorie critique dont il se revendique (GENEL, 2013: 109). D'ailleurs « la théorie est critique en vertu de la place qu'elle donne à l'action possible d'une volonté libre, action qu'elle rapporte à une instance porteuse de

l'aspiration à l'émancipation » et cette instance est le prolétariat (Ibid.). Genel précise que, chez Horkheimer comme chez Theodor ADORNO, un autre théoricien de la première génération de l'École de Francfort, la perspective initiale sur le possible révolutionnaire est liée à une conception de l'autorité et « à mesure que la critique de l'autorité révèle, en lieu et place d'une libération, une nouvelle forme d'autorité, un attachement passionné au donné, le possible révolutionnaire est écarté » (Ibid.). Cette conception de l'autorité a amené à une redéfinition de la théorie critique impliquant « la recherche d'une instance subjective et rationnelle de la possibilité, jusqu'à ce que l'épuisement de cette instance l'engage [Horkheimer] à considérer, avec Adorno, que la possibilité d'une émancipation ne subsiste plus que sous la forme de fragments ou de ruines de la rationalité dans le réel, devant faire l'objet d'une interprétation » (Ibid.). Se basant sur une œuvre importante d'Horkheimer sur les fondements de la théorie critique (*Théorie critique. Essais*), Genel explique que la nouvelle conception du possible dominante à la première génération de l'École de Francfort reprend certainement l'idée initiale selon laquelle « la philosophie sociale intègre les sciences et leurs résultats dans une image concrète de son mouvement » (Ibid.). Mais cette dialectique « repose sur le refus de la reconduction du principe d'identité » (Ibid.). Cette conception conservatrice du possible est liée à une conception de l'*inconscient* pensé sur le mode de l'intériorisation de l'ordre social et de l'autorité qui sont eux-mêmes vécus comme indépassables. En ce sens, Genel signale que « cette analyse poursuit celle de l'autorité » où « la « naturalisation » du caractère d'injustice de l'organisation sociale capitaliste qui s'opère sur le plan de l'acte de connaissance lui-même, dans ce qu'il a de plus immédiat, à savoir la saisie sensible, est une forme de l'autorité telle qu'elle s'exerce désormais, l'autorité des faits » (Ibid.). Ici, se pose le problème de l'identité d'un sujet *responsable et libre* face aux processus psychiques inconscients au moyen desquels l'intériorisation de la dynamique sociale dominante échappe en partie au contrôle de l'individu concerné.

Abordé dans une vision dynamique, les processus sociopsychiques inconscients (proprement inconscients et préconscients) sont conçus dans la présente recherche dans leur double détermination psychique et sociohistorique et dans leur nature autonome vis-à-vis des expériences concrètes à partir desquelles ils ont émergé. Ces processus, dans leur existence autonome, sont constamment en mouvement, dans une confrontation continue avec un *Moi* qui cherche à les maîtriser. Ils laissent la possibilité d'un certain dés-assujettissement du sujet de ses assujettissements. Reconnaître l'existence de tels processus permet d'éviter une conception

volontariste et rationaliste du sujet, un sujet tout-puissant qui serait exempt de toute obscurité sur le processus de sa détermination, sans que cela n'implique un déterminisme totalement inconscient de l'individu. Tout en mettant celui-ci en mouvement, les processus psychiques inconscients constituent des difficultés qu'il doit affronter dans sa volonté d'élucider sa propre détermination et de penser la possibilité de s'émanciper de l'ordre social existant. Il ne s'agit donc pas de difficultés insurmontables. Ainsi, tels qu'ils sont conçus dans la présente recherche, les processus psychiques inconscients ne sont pas nécessairement une entrave pour penser la possibilité d'une subjectivation politique au sein du mouvement populaire haïtien. Ils nous aident plutôt à saisir les choix politiques des sujets en lutte dans un mouvement complexe multi-déterminé. Nous abordons les processus psychiques inconscients de cette manière à partir d'une approche psychosociale clinique.

Cette approche « se reconnaît dans une problématisation de l'expérience sociale intégrant la subjectivité dans sa dimension inconsciente et l'alliant aux inductions sociales sur des modes toujours conflictuels et changeants » (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 53). Il s'agit entre autres d'une approche de l'intersubjectivité qui s'oppose à toute approche objectiviste (Ibid.). Mais notons que les registres d'analyse de l'approche psychosociale clinique ne se réduisent pas à l'intersubjectivité. La réalité sociale ne peut se réduire à l'intersubjectivité, soutient Gérard MENDEL (ANDRÉANI et QUINIOU, 1994: 110). Nous partageons avec MENDEL cette précision qu'il formule sous la forme d'une critique adressée à l'herméneutique notamment l'herméneutique habermassienne. L'approche psychosociale clinique est attentive aux logiques sociales dans leur mouvement à différents registres : le champ social, les relations interpersonnelles et la subjectivité dans ses modes conscient et inconscient (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 124–125). D'ailleurs, « la compétence du clinicien est à la mesure de sa capacité à tenir ensemble des significations à différents niveaux d'analyse » (Ibid. : 108). Nous tenons à préciser que, pour notre part, l'intrication de ces différents registres est abordée sous la dominance de l'un ou de l'autre d'entre eux. Nous nous démarquons ainsi de toute idée d'équilibre qui n'existe que de façon formaliste. Si, dans cette intrication, il existe un certain équilibre, il ne l'est qu'en apparence ou encore de façon toujours provisoire et fragile. C'est la dominance d'un aspect de cette intrication – cette dernière étant saisie dans sa totalité concrète – qui explique l'inépuisable potentiel de changement de la réalité sociale.

Cette intrication des dimensions sociale, interpersonnelle et subjective des phénomènes sociaux fait que le/la chercheur/e est impliqué/e dans les phénomènes qu'il/elle étudie. Ainsi, « sa stratégie de recherche affecte directement les situations concrètes qui sont objet de son étude et cet impact fait retour sur la recherche sous forme d'effets de connaissance et de sens » (Ibid. : 108). Cette double conséquence porte à soutenir « le postulat épistémologique selon lequel la production de connaissances est aussi production de méconnaissance » (Ibid. : 108). Partant de ce postulat, l'approche psychosociale clinique est nécessairement attentive aux logiques qui tendent à échapper aux sujets.

Par sa spécificité, caractérisée par l'attention portée à l'interpénétration des différents registres d'analyse et aux logiques qui échappent à l'individu, l'approche psychosociale clinique se révèle apte à étudier les processus sociopsychiques inconscients et préconscients dans leur détermination à la fois psychique et sociohistorique ainsi que dans leur existence autonome vis-à-vis des expériences concrètes dont ils ont émergé. D'ailleurs, il s'agit d'une approche qui cherche à « situer l'intériorité du sujet dans un contexte, temporalisé et actualisé, de manière à repérer quels enchaînements significatifs se sont formés et continuent à se former et ce, à partir de quelles sollicitations externes au sujet pour que celui-ci tisse la trame renouvelée de son rapport à lui-même, aux autres et au monde » (Ibid. : 108). Par conséquent, une telle approche permet de penser les processus sociopsychiques inconscients et préconscients comme compatibles à un projet d'émancipation sociale.

Les enjeux épistémologiques de l'usage du concept d'inconscient (l'inconscient proprement dit et le préconscient) dans la présente recherche étant clarifiés, se pose maintenant la question de l'accès aux processus sociopsychiques inconscients notamment les processus préconscients liés à notre objet de recherche. En d'autres termes, quels sont les techniques et outils les plus appropriés pour accéder aux expressions de ces processus mobilisés par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 pour s'approprier les héritages légués, en matière de relations de pouvoir, par les expériences de la théologie de la libération ? Cette question est traitée dans la section suivante.

6.3- Le choix d'un mode opératoire

D'entrée de jeu, nous tenons à préciser que si nous consacrons toute une section (la précédente) à l'étude des enjeux épistémologiques du concept de l'inconscient et du préconscient, nous ne négligeons pas pour autant l'implication consciente des sujets du mouvement populaire haïtien dans le processus d'appropriation des héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir. En d'autres termes, nous sommes attentif à la fois aux modalités conscientes et aux modalités inconscientes dudit processus. Ces modalités s'expriment au travers du discours et des actes. Elles sont accessibles à travers deux grandes catégories de matériaux empiriques : 1- un matériau livré de manière très intentionnelle sur le phénomène étudié ou encore sur certains aspects de celui-ci, 2- un matériau portant indirectement sur le phénomène étudié.

La première catégorie de matériaux s'exprime sur le mode du discours et est recueilli, dans le cas de notre objet de recherche, au moyen des entretiens que nous avons nous-mêmes réalisés avec des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 et aussi grâce à des témoignages exprimés dans des médias ou dans d'autres contextes non-animés par une visée de recherche. L'expression de cette catégorie de matériaux implique souvent une intention de cohérence et donc des efforts de cadrage et de recadrage de la parole adressée. Ce qui peut supposer l'occultation volontaire ou non de certaines expériences. Mais ces matériaux sont vivants et mobilisent les individus concernés dans leur souci d'établir des liens de causalité et dès lors donnent accès à des contenus non-avoués mais exprimés par les explications mises en avant.

La seconde catégorie de matériaux est non seulement de l'ordre du discours, mais elle s'exprime aussi sur le registre des actes. Les choix concrets et les options refusées ou du moins non-priorisées sont révélateurs d'intention, d'hésitation, d'appartenance..., bref de logiques sociales. Autrement dit, les choix et les non-choix sont porteurs de matériaux empiriques à interpréter pour comprendre l'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986. Cette catégorie de matériaux – qui n'implique pas un retour direct des militants/es sur leurs expériences de luttes – s'exprime dans des notes de prise de position publique sur des conjonctures sociopolitiques, des rapports de rencontres, des résolutions, des chansons d'animation et de commémoration, des rapports d'évaluation et d'autoévaluation.

La première catégorie de matériaux est recueillie et traitée au moyen d'entretiens et d'analyse du discours et le second par l'observation et l'analyse du discours. Il s'agit pour notre part d'entretiens non-directifs réalisés souvent de façon individuelle avec des membres de l'organisation paysanne nationale qui constitue notre cas d'étude. Dans certains cas, nous avons réalisé des entretiens avec deux militants/es en même temps. Ce choix est motivé par des contraintes de gestion de temps et par la volonté de deux militants/es de partager ensemble des expériences qu'ils/elles ont vécu en commun.

Par sa spécificité axée sur l'absence d'un questionnement préconstruit auquel on cherche à ajuster constamment la parole adressée, l'entretien non-directif permet l'émergence de nouvelles hypothèses, des hypothèses qui n'ont pas été prévues au début d'une recherche (BEAU et WEBER, 2010: 178–179). Ce type d'entretien, qui part d'une question très large pour susciter une parole libre de tout cadre préétabli, suppose de la part du/ de la chercheur/e une écoute attentive à la richesse de la parole adressée, une écoute qui n'est pas bornée par les référentiels théoriques sous-jacents. Florence GIUST-DESPRAIRIES parle en ce sens d' « une écoute flottante qui s'attache à l'attention portée au dire du sujet » (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 123). Parce qu'elle ne classe pas, ne catégorise pas à priori, cette écoute préserve l'histoire singulière du sujet et offre la possibilité de la construction du savoir clinique (Ibid.). Par ses caractéristiques expliquées préalablement, l'entretien non-directif nous permet d'explorer les modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien dans leur richesse.

Nous avons réalisé neuf (9) entretiens en créole haïtien parmi lesquels six (6) individuels et trois (3) en binôme. Ce qui donne un total de douze (12) personnes interviewées. Elles sont toutes des membres de l'organisation paysanne nationale *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* qui constitue notre cas d'étude. Le choix de ces personnes est guidé par des critères de représentativité des catégories de l'organisation dont la prise en compte se révèle indispensable pour saisir le mouvement d'appropriation qui nous préoccupe. Ces catégories sont les générations qui traversent l'organisation, les principaux espaces de structuration du pouvoir (direction-base) et les régions dans lesquelles elle est présente. Dit plus simplement, nous nous sommes assuré de sélectionner parmi les personnes interviewées à la fois des membres de l'organisation qui appartiennent à la génération 1986 et des membres de la génération post-1986, à la fois des dirigeants/es et des

membres constituant la base de l'organisation et enfin des membres des différentes structures départementales.

Comme nous l'avons amplement expliqué au quatrième chapitre, le découpage des générations ne renvoie pas à un en-soi temporel, mais se réfère à des événements majeurs porteurs d'expériences et de sens particuliers pour les sujets en lutte. C'est ce qui justifie le choix de l'année 1986, date de la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier, pour délimiter les deux générations considérées dans la présente recherche. Quant aux principaux espaces de structuration du pouvoir (direction-base), ils ne sont pas abordés dans toute leur variété. Nous sommes tout simplement attentif à la fois aux points de vue des dirigeants/es de l'organisation et à ceux des membres qui n'y occupent pas des postes de direction. En d'autres termes, tous les niveaux de direction de l'organisation ne sont pas pris en compte. De son côté, la représentation géographique de l'organisation est abordée sans prioriser au préalable des régions sur d'autres. Les régions où seraient concentrées les Communautés ecclésiales de base sont abordées avec la même attention que celles qui ne le seraient pas. Nous avons fait ce choix pour laisser ouverte la possibilité d'émergence des pistes d'interprétation non-prévues à l'avance. Bien entendu, dans notre corpus empirique, certains départements géographiques sont représentés par plus de personnes interviewées que d'autres. Par ailleurs les départements de la Grand-Anse et de l'Ouest ne sont pas représentés. Cela est dû à des contraintes : disponibilité et accessibilité non-équitable des membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* dans les régions du pays d'autant que la majorité des entretiens ont été réalisés en 2019, une année marquée par d'incessants mouvements de contestation politique au niveau national.

Les expériences ainsi que les paroles qui s'en rendent compte étant situées dans l'espace-temps et dans la dynamique de structuration du pouvoir, la prise en compte des trois catégories préalablement évoquées dans le choix des personnes interviewées, nous permet d'accéder à des matériaux plus riches en ce sens qu'ils favorisent l'accès au phénomène étudié dans ses multiples déterminations. Le fait de tenir compte de ces catégories nous permet aussi d'accéder à « des significations à différents niveaux d'analyse », une posture inhérente à l'approche psychosociale clinique qui est la nôtre – comme nous l'avons précisé à la section précédente.

Pourquoi les personnes interviewées sont-elles choisies au sein d'une seule organisation comme cas d'étude au lieu d'être sélectionnées parmi un échantillon d'organisations faisant partie du mouvement populaire haïtien post-1986 ? Cette question a été rapidement abordée au premier

chapitre. Il est maintenant important d'y revenir en apportant des précisions supplémentaires. Notons d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une monographie de l'organisation *TK*. L'organisation paysanne *TK* a été adoptée comme cas d'étude pour nous faciliter l'accès à l'une des deux catégories de matériaux empiriques recueillis : les propos actuels et vivants des sujets du mouvement populaire post-1986 sur leurs expériences passées. Il s'agit de propos livrés intentionnellement dans un contexte de recherche. A l'inverse, les discours exprimés antérieurement à la réalisation de notre recherche (témoignages, notes de conjoncture) n'ont pas été recueillis à partir de cas d'étude. Nous avons étudié les expériences d'un grand nombre de sujets individuels et collectifs du mouvement populaire haïtien post-1986, dont les prises de positions sur des conjonctures politiques nous sont accessibles, en prenant en compte la diversité socio-organisationnelle et socio-sectorielle des sujets en lutte mais sans mobiliser des procédés conventionnels d'échantillonnage. Nous nous sommes engagé à saisir des modalités d'appropriation à partir de trajectoires diversifiés plutôt que sur la base d'échantillon représentatif.

L'attention accordée aux différents niveaux d'analyse et l'approfondissement des modalités de médiation dans le phénomène étudié – deux exigences de l'approche psychosociale clinique que nous adoptons dans la présente recherche – nous ont amené à nous démarquer des approches d'orientation quantitativiste, approches basées sur des logiques d'échantillonnage et très attentives à la répétition de variables au détriment de tout travail d'approfondissement. De plus, l'enracinement de l'organisation paysanne nationale dénommée *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* dans les pratiques sociales de la théologie de la libération, de par l'origine de l'organisation et sa commémoration continue de figures symboliques liées à ce courant théologique, en fait un cas d'étude riche pour explorer les logiques dominantes au sein du mouvement populaire haïtien en termes d'appropriation des héritages légués par la théologie de la libération. Ces logiques dominantes ne sont pas forcément exprimées par une majorité en nombre. Voilà ce qui justifie le choix d'un cas d'étude pour sélectionner les personnes interviewées. Cependant, le choix de ce cas d'étude ne nous a pas empêché de prendre en compte les expériences d'autres organisations faisant partie du mouvement populaire haïtien à partir des notes de prise de position publique, des rapports de rencontres, des résolutions... En effet, nous partageons avec Howard S. BECKER la nécessité d'éviter de « faire l'hypothèse naïve qu'une caractéristique, présente dans le cas que nous étudions, est présente "naturellement" dans n'importe quel élément de la catégorie et donc n'exige pas d'explication particulière » (BECKER, 1997: 31).

Le choix de *TK* comme cas d'étude a été guidé par notre vision globale du mouvement populaire haïtien post-1986. Nous avons acquis cette vision sur la base d'observation directe de l'intérieur du mouvement populaire. Notre cas d'étude est donc abordé ici comme étant une unité empirique découverte dans la réalité concrète que nous étudions, comme le suggère Douglas HARPER (1992).

Revenons maintenant aux techniques de collecte et d'analyse de matériaux empiriques. L'analyse du discours s'est révélée importante à la fois pour recueillir et interpréter les matériaux empiriques. En effet, dès la collecte des matériaux empiriques, un premier travail d'appréciation des propos tenus s'effectue et alimente la poursuite de la collecte. C'est, entre autres, ce qui explique l'importance de cette technique pour nous.

Par ailleurs, tout énoncé étant adressé implicitement ou explicitement (GIUST-DESPRAIRIES et LÉVY, 2013: 302), le discours est toujours porteur de message allant au-delà de son contenu manifeste. L'analyse du discours dans une orientation psychosociale clinique suppose donc l'attention au contenu implicite. Plusieurs niveaux d'analyse doivent être distingués à cet effet :

Identification des liens de causalité, de procédés d'objectivation, d'allant-de-soi qui fondent des positions naturalisées, inscrites dans l'histoire et confondues avec la réalité ; questionnement des formes plus conscientisées de ces représentations proclamées, voire argumentées, sur des appuis idéologiques ou des faits donnés comme objectifs ou incontestables ; dégagement des logiques internes, enjeux et conflits, qui président à cette mise en ordre de la situation présentée et qui échappent en partie à la conscience des acteurs ; éclairages sur la part imaginaire des systèmes explicatifs, par la mise en évidence des modes de construction des représentations et des signifiants clés ; examen des rapports existant entre la nature des discours tenus et ceux qui les tiennent (Ibid. : 307).

L'analyse du discours, particulièrement dans une perspective psychosociale clinique, nous permet de scruter les matériaux empiriques pour en dégager des modalités sociopsychiques complexes mobilisées par les sujets du mouvement populaire haïtien pour s'approprier les héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir.

Nous avons observé tout un rapport à des figures symboliques de la théologie de la libération au travers des pratiques de commémoration d'événements majeurs liés à l'histoire du mouvement populaire haïtien post-1986. Nous avons alors mobilisé l'observation, en plus de l'entretien non-

directif et de l'analyse du discours, pour accéder à des matériaux empiriques nécessaires à la compréhension des modalités à partir desquelles les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages, en termes de relations de pouvoir, légués par les expériences de la théologie de la libération. L'observation permet d'accéder à la seconde catégorie de matériau empirique évoquée au début de la présente section, à savoir le matériau portant indirectement sur notre objet de recherche. Il nous semble important de clarifier deux aspects du statut de l'observation que nous avons mobilisée : 1- sa forme, 2- la richesse du regard qu'elle implique.

Avant septembre 2016, date à laquelle nous avons commencé à travailler sur notre projet de thèse, nous avons mobilisé une observation participante dans un contexte professionnel et d'engagement militant – comme membre à la fois d'une institution d'éducation populaire et d'un parti politique faisant partie du mouvement populaire haïtien. Donc, il ne s'agit pas d'une observation participante mobilisée par un chercheur qui essaierait de dissimuler son statut afin d'éviter la perturbation par sa présence de l'environnement observé. Depuis janvier 2013, nous avons, en tant que membre d'une institution d'éducation populaire, des échanges avec l'organisation paysanne qui constitue notre cas d'étude. Par ce contact, nous avons observé la commémoration d'expériences liées à l'histoire de l'organisation et de la théologie de la libération. C'est la récupération de certains matériaux observés dans ce contexte qui contribue à la réalisation de la présente recherche. Notre statut – membre d'une institution d'éducation populaire et non de l'organisation paysanne en question – perturbe d'une certaine façon l'environnement observé puisque les membres de cette organisation savent que d'autres militants/es prennent part à ces activités de commémoration. Certainement, ce ne sont pas des membres de l'organisation, mais ce sont des personnes reconnues comme des alliés avec qui ils partagent un projet en commun. Alors, notre présence n'a pas provoqué de perturbation qui biaiserait notre observation. D'ailleurs, « loin d'être un obstacle épistémologique qu'il conviendrait de neutraliser », la perturbation liée à la présence du/de la chercheur/e est « une source infiniment féconde de connaissance » (François LAPLANTINE, 2015: 26).

La principale limite de cette observation, par rapport aux objectifs de notre recherche, est liée à son contexte de réalisation. La recherche n'ayant pas été encore conçue au moment de la réalisation de cette observation, celle-ci ne pourrait porter sur des contenus liés directement aux objectifs de ladite recherche.

A partir de septembre 2016, notre observation est orientée par une visée de recherche. Ainsi avons-nous été plus attentif à ce qui peut nous aider à mieux comprendre le processus d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien. A partir de cette date, nous avons réalisé une observation plus précise sur des contenus plus délimités sans nous fermer à des aspects imprévisibles.

Pour ce qui concerne le regard associé à l'observation de nos matériaux empiriques, il est d'une richesse alimentée par la reconnaissance des liens étroits entre des dimensions de l'être humain généralement tenues pour séparées : la vision, le regard, la mémoire, l'image, l'imaginaire, le sens, la forme, le langage » (Ibid. : 11). La reconnaissance de ces liens nous a amené à nous démarquer de toute prétendue observation « neutre » qui ne chercherait qu'à voir ce qui se passe. Nous avons été alors attentif aux sens, aux imaginaires sociaux, aux mémoires sélectives révélées par les actes et les discours observés. Il s'agit donc d'une observation qui ne s'est pas limitée à la vue.

Si l'entretien présente comme limite l'accès à un discours performatif occultant souvent certaines expériences, si l'observation est toujours l'observation d'un environnement perturbé et modifié par la présence de l'observateur/observatrice, si l'analyse du discours est toujours partielle en adoptant « un mode de questionnement défini, privilégiant certains éléments par rapport à d'autres » (GIUST-DESPRAIRIES et LÉVY, 2013: 302), la combinaison de ces trois techniques de collecte et d'analyse permet une lecture riche qui se veut la moins partielle possible.

6.4- Les procédés d'interprétation des matériaux empiriques recueillis et de présentation des résultats de l'interprétation

Dès le moment de la collecte des matériaux empiriques, notamment au moyen des entretiens, notre écoute active engageait une préparation de l'interprétation des matériaux recueillis. En effet, sans une écoute attentive à la parole adressée, le caractère libre de l'entretien non-directif peut laisser libre champ à l'abandon du sujet de discussion. C'est donc par des relances réalisées grâce à une écoute attentive que nous avons pu encourager le maintien de la discussion autour du sujet en question, creuser des aspects obscurs et préparer ainsi l'interprétation des matériaux recueillis. Par

conséquent, recueillir et interpréter des matériaux empiriques ne constituent pas pour nous deux moments séparés mécaniquement.

Ce travail de préparation de l'interprétation des matériaux empiriques, au moment même ils ont été recueillis, nous a permis d'être attentif aux différents registres exprimés dans ces matériaux et de creuser ceux négligés ou abandonnés. Cette préparation nous a aidé à avoir à l'œil plusieurs niveaux d'analyse (subjectif, interpersonnel, institutionnel, social global ; conscient, inconscient ; origine psychique, origine sociohistorique...) au moment de l'interprétation proprement dite.

Les référentiels théoriques mobilisés pour approcher notre objet de recherche et le problématiser ont alimenté l'interprétation des matériaux empiriques. D'ailleurs, « Interpréter c'est se référer à un autre cadre de références que celui du discours tenu ; c'est introduire implicitement ou explicitement un contexte théorique dans lequel sont examinés les contenus et interrogés les processus » (GIUST-DESPRAIRIES, 2004: 110). Mais, à aucun moment, nous n'avons eu l'intention de forcer les matériaux soumis à l'interprétation à confirmer les repères théoriques qui sont censés nous donner des angles de vue pour interroger, analyser les modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien.

Les matériaux empiriques étant recueillis par divers moyens (entretiens, lecture de documents, observation) impliquant chacun des richesses et des limites spécifiques, nous nous sommes attaché à croiser des matériaux collectés par ces différents moyens pour étudier de façon pertinente les modalités d'appropriation à partir desquelles les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages légués par les expériences de la théologie de la libération en matière de relation de pouvoir. Il s'agit jusqu'ici de procédés nous permettant de pénétrer, travailler, interpréter les matériaux recueillis. Pour organiser l'interprétation réalisée, nous avons dû recourir à d'autres procédés dont nous rendons compte ici en vue de garantir un meilleur accès au rapport de recherche.

Les principales modalités d'appropriation révélées par les matériaux empiriques sont désignées par les titres des chapitres de la troisième partie de la présente recherche. Les titres des sections indiquent des dimensions spécifiques de ces modalités d'appropriation. Un travail de découpage thématique des matériaux empiriques recueillis a été effectué antérieurement à la formulation de ces titres. Ce découpage, qui tient compte des temporalités sociales sans entrer dans une présentation diachronique, est réalisé à partir de la dominance de ce qui s'est révélé important pour

comprendre les modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération. Si cette dominance est identifiée entre autres à partir de la fréquence d'un aspect donné dans les matériaux analysés, elle est loin d'être réduite à son aspect quantitatif. Elle est surtout abordée sur la base de ce qui s'exprime comme légitime au sein de l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* et dans le mouvement populaire haïtien en général et qui est porté par des figures symboliques donnant le ton aux sujets en lutte. Le capital social, culturel et surtout symbolique des personnes interviewées est donc pris en compte dans la mesure du possible afin d'être attentif aux logiques de résonance. En d'autres termes, nous ne cherchons pas à saisir la dynamique dominante de l'organisation sur la base d'une vision d'inspiration quantitativiste axée fondamentalement sur la récurrence comme critère de pertinence. Il est clair qu'une tendance majoritaire n'est pas forcément véhiculée par un groupe majoritaire en nombre. L'influence du sujet porteur d'un discours doit donc être soumise à l'analyse pour une interprétation profonde de ce discours.

A chaque discours analysé, qu'il soit recueilli au moyen d'entretien, de recherche documentaire ou d'observation, le locuteur/la locutrice est pris en compte, de façon anonyme bien entendu. En effet, le sens du discours est toujours circonscrit dans les expériences singulières du locuteur/de la locutrice et ces dernières s'inscrivent à leur tour dans tout un contexte social. Partant de cette considération, nous avons pris le soin de situer le locuteur/la locutrice de chaque discours analysé dans son appartenance sociale et dans son histoire singulière en mettant en évidence son sexe, le nombre d'années de militantisme, ses expériences dans les espaces de pouvoir au sein de son organisation le cas échéant, ses rapports aux figures de la théologie de la libération, les risques et menaces encourus et le cas échéant ses expériences dans les espaces du pouvoir d'État. Un tel exercice nous a permis d'aller au-delà du contenu manifeste des discours pour déceler les logiques sociales sous-jacentes.

Pour situer les locuteurs et locutrices dans leurs histoires singulières et collectives, nous avons dû utiliser des prénoms. Mais, il ne s'agit pas de leurs véritables prénoms. Pour garantir l'anonymat des sujets interviewés, nous avons inventé des pseudonymes. L'encadré ci-dessous fait une présentation sommaire du profil militant de chaque personne interviewée en lien avec son pseudonyme.

Profil militant des personnes interviewées

Jean : Membre de l'embranchement de la commune de Trou du Nord, département du Nord-Est, il est l'un des représentants de ce département dans la Coordination Nationale de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* (TK) au moment de l'entretien qu'il nous a accordé. Il n'est pas membre fondateur de l'organisation. Mais ayant été adolescent à cette époque, il était au courant de certaines initiatives liées aux Communautés Ecclésiales de Base et à l'origine de TK.

Jules : Il n'est pas un membre fondateur de TK, mais il a rejoint l'organisation tout de suite après sa création dans le département du Sud, notamment dans la commune de Maniche. Il a eu des contacts directs avec des figures de la théologie de la libération dans le département du Sud (comme le Père Pétuel Lénescar). Il a occupé plusieurs fonctions de direction au sein de l'organisation dont membre de la Coordination de la Fédération du Sud et membre de la Coordination Nationale. Il a toujours été activement impliqué dans le fonctionnement de l'organisation.

Louis : Membre fondateur de TK à Maniche, il a expérimenté les Communautés Ecclésiales de Base (CEB) liées à l'origine de l'organisation. Il a côtoyé de près des prêtres liés à la théologie de la libération dans le Sud et a rencontré – dans le cadre des CEB – Jean-Bertrand Aristide qui était en stage comme prêtre en formation à cette époque. Louis a vécu les persécutions politiques orchestrées à l'encontre des membres de l'organisation notamment après le coup d'État militaire organisé contre le président Aristide le 30 septembre 1991. Il n'a occupé de fonction de direction qu'en tant que responsable d'un groupe de base, la plus petite subdivision de l'organisation. Il a toujours été actif et reste attaché à l'organisation.

Morin : Il est membre de TK dans la commune de Petite Rivière de l'Artibonite. Il est né en 1994, donc bien après la création de l'organisation. Son père est membre fondateur de l'organisation dans le département de l'Artibonite. Morin est très actif au niveau de la jeunesse de l'organisation et a l'habitude de représenter la section des jeunes dans des initiatives nationales.

Ruth : Elle n'est pas membre fondateur de *TK*. En 1993, elle rejoint l'embranchement de la commune des Baradères dans le département des Nippes. Elle est très active dans la vie de l'organisation et a occupé des fonctions de direction. Elle était membre de la Coordination Nationale. Elle est membre d'une organisation politique organiquement liée à *TK*. Elle a été candidate malheureuse au Conseil municipal des Baradères lors des élections de 2016.

Pierrot : Il est membre fondateur de *TK* dans la commune de Jean Rabel dans le département du Nord-Ouest. Il a côtoyé de près des figures symboliques de la théologie de la libération, particulièrement le Père Jean-Marie Vincent. Face aux persécutions liées au massacre orchestré le 23 juillet 1987 contre les groupements *Tèt Ansanm* devenus *TK* plus tard, il s'est réfugié dans le département du Centre. Il a occupé des fonctions de direction et s'est toujours activement engagé dans la vie de l'organisation. Il a été membre de Conseil d'administration de section communale (CASEC) pendant cinq mandats de cinq ans. Il est membre d'une organisation politique organiquement liée à *TK*.

Marie : Elle membre fondateur de *TK* à Jean Rabel, dans le Nord-Ouest du pays. Elle côtoyait de près le Père Jean-Marie Vincent. Elle a vécu le massacre du 23 juillet 1987. Elle est membre d'un groupe socioculturel dénommé *Awozam* qui fait partie intégrante de *TK* et est compositrice des principales chansons de ce groupe. Elle utilise ses chansons comme une arme pour dénoncer des situations de domination et d'exploitation. Marie est très active et impliquée dans les principales luttes revendicatives de l'organisation dans le Nord-Ouest. Elle est membre de la Coordination de la Fédération départementale du Nord-Ouest et participe aux principales initiatives nationales. Elle est membre de la même organisation politique que Pierrot.

Philippe : Comme Marie, il est membre fondateur de *TK* à Jean Rabel et a côtoyé de près le prêtre Jean-Marie Vincent. Il a vécu le massacre du 23 juillet 1987 et a participé aux principales luttes revendiquant dans le Nord-Ouest l'accès à la terre pour les paysans et paysannes. Il a occupé des fonctions de direction au niveau d'une habitation.

Jacqueline : Elle a vécu les premiers moments de *TK* à Maniche et a côtoyé des figures symboliques de la théologie de la libération dans le département du Sud. Elle n'a pas occupé de poste de direction au sein de l'organisation. Depuis plusieurs années, elle n'est pas un membre actif, mais elle s'identifie encore à l'organisation.

Charles : Il est membre fondateur de *TK* dans la commune de Limbé, département du Nord. Il a toujours été actif dans l'organisation et participe aux prises de décisions nationales. Il a vécu les principales persécutions dont l'organisation est victime depuis l'embryon de celle-ci sous la dictature de Jean-Claude Duvalier jusqu'à la répression antipopulaire organisée après le coup d'État militaire du 30 septembre 1991. Ses propos témoignent d'une maîtrise de l'histoire des luttes populaires en Haïti.

Estelle : Elle est un membre fondateur de *TK* dans la commune de Savanette (Département du Centre). Elle fut membre du Conseil exécutif national permanent de l'organisation. En 2016, elle a été élue au Conseil municipal de la commune de Savanette en tant que l'un des deux assesseurs du maire principal.

Paul : Il a intégré *TK* en 2010 et est très actif dans la vie de l'organisation notamment dans la structure de la commune de Marigot, dans le département du Sud-Est. Il est né en 1980 et fait partie de la génération post-1986 du mouvement populaire haïtien.

Il y a lieu d'apporter une dernière précision pour clore le chapitre. Le fait de présenter chaque modalité du processus d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien dans un chapitre organisé de façon relativement autonome par rapport aux chapitres n'implique pas une récusation des relations existant dans la réalité concrète entre les diverses modalités de ce processus d'appropriation. C'est par convenance méthodologique que nous avons recouru à cette formalité. L'autonomie relative des chapitres n'exclut pas leur interdépendance. C'est pourquoi, une compréhension profonde du processus d'appropriation des héritages de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 requiert la lecture totale des quatre chapitres de la troisième partie de la présente recherche. Cette façon d'organiser le rapport de la recherche, qui relève d'un travail opératoire, est directement liée à notre posture épistémologique qui implique entre autres une attention active à la totalité concrète du phénomène étudié même quand nous sommes obligé de recourir à l'abstraction et à la séparation formelle.

**TROISIÈME PARTIE – ANALYSE DES MODALITÉS D’APPROPRIATION DES
HÉRITAGES DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION PAR LES SUJETS DU
MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN**

Rappelons que l'objet de la présente recherche est le processus par lequel les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 s'approprient les héritages légués par la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir. Ce processus est abordé dès la première partie. Nous avons étudié dans cette partie le contexte sociohistorique qui a rendu possible le processus d'appropriation et l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire post-1986 en tant que résultat dudit processus. En tant que phénomène sociopsychique, le processus d'appropriation ne peut se manifester sans des mécanismes qui impliquent la singularité des sujets en lutte et la particularité de leurs structures organisationnelles. C'est pourquoi dans cette troisième et dernière partie de notre recherche, nous analysons les principales modalités d'appropriation.

La troisième partie est divisée en quatre chapitres. Le premier traite de la légitimation de certaines pratiques militantes à travers l'identification aux figures héroïques des luttes populaires. Le deuxième chapitre de cette partie porte sur l'attachement des sujets du mouvement populaire aux figures héroïques, un attachement qui tend vers l'hétéronomie de ces derniers. Le troisième chapitre étudie une hésitation des sujets en lutte entre l'idéalisation des figures du martyr et la recherche de conquêtes politiques satisfaisantes. Le dernier chapitre porte sur la remémoration pédagogique des événements majeurs de l'histoire du mouvement populaire haïtien post-1986 par certains sujets en lutte. Cette remémoration pédagogique indique une possibilité de rupture avec l'attachement *hétéronomisant* des sujets du mouvement populaire aux figures héroïques.

CHAPITRE VII – ADOPTION DE PRATIQUES MILITANTES LÉGITIMES À TRAVERS L'IDENTIFICATION AUX FIGURES HÉROÏQUES

Des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986, notamment les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, s'identifient à des figures symboliques incarnées principalement par des prêtres et aussi par d'autres militants/es qui ont participé activement aux expériences de la théologie de la libération en Haïti durant les décennies 1980 et 1990. Ces individus sont considérés comme des figures héroïques pour leur engagement – de leur vivant – dans les luttes populaires et aussi pour avoir été des martyrs, assassinés pour leur conviction. Ces figures inspirent des idéaux de combat. Le sens de ces idéaux, les mécanismes par lesquels les sujets actuels du mouvement populaire les investissent et ce qu'ils en font à partir du processus d'investissement sont étudiés dans le présent chapitre.

7.1- Les principales figures héroïques : symboles d'engagement populaire, d'esprit de sacrifice et de conviction

Des noms sont sans cesse évoqués par les membres de l'organisation paysanne nationale *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* et d'autres sujets du mouvement populaire haïtien quand il s'agit de retracer l'histoire du mouvement ou de revenir sur des expériences jugées importantes. Ces noms sont cités pour valoriser des engagements passés, dénoncer des tourments endurés pour la cause des masses exploitées et dominées ou encore pour illustrer le sens d'idéaux revendiqués.

Les noms-modèles évoqués font référence à des individus qui ont marqué l'histoire des luttes populaires par leurs engagements reconnus comme indéfectibles. Dans certains cas, ce sont des petit-bourgeois/petite-bourgeoises ayant pris position en faveur des classes populaires qui sont désignés par ces noms-modèles. Dans d'autres cas, il s'agit d'individus appartenant aux classes laborieuses notamment la paysannerie parcellaire. Exceptionnellement, le nom d'un bourgeois considéré comme progressiste est retenu parmi ces figures-modèles.

Dans une chanson intitulée *Le sang de l'indépendance (San lendepandans lan* en créole haïtien), l'une des chansons composées par le groupe socioculturel *Awozam* formé par les membres de la structure du Nord-Ouest de *TK* et directement lié à cette organisation, le sang versé pour la conquête de l'indépendance d'Haïti (proclamée le 1er janvier 1804) est considéré comme souillé par l'injustice qui règne dans le pays. Dans cette chanson, le sang versé par les héros et héroïnes de

l'indépendance nationale (fin 18^e siècle et début 19^e siècle) est associé au sang de militants et militantes assassinés/es dans le cadre des luttes populaires menées durant les décennies 1980, 1990, 2000. Cette chanson faisant partie des huit (8) titres de l'album *Un jour rare (Yon jou ki ra* en créole haïtien) diffusé en 2004, exprime les propos suivants :

Regardez comment nous nous baignons dans le sang ô (bis), dans le sang ô, dans le sang ô, regardez comment nous nous baignons dans le sang de notre indépendance.

Regardez comment nous nous baignons dans le sang ô, dans le sang des petits paysans [les paysans parcellaires et sans terres]. Regardez comment nous nous baignons dans le sang ô. Dans le sang ô ô ô, dans le sang ô. Regardez comment nous nous baignons dans le sang de notre indépendance. (Refrain)

Dans le sang ô, dans le sang du pays. Dans le sang ô, dans le sang du peuple. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, sous une indépendance.

Refrain...

Dans le sang ô, dans le sang du pays. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, dans l'impunité.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang d'Iseméry. Dans le sang ô, le Sang de père Ti Jean. Regardez comment nous nous baignons dans le sang sous l'indépendance du pays.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de père Jean-Mary. Dans le sang ô, le sang de Kesner. Regardez comment nous nous baignons dans le sang sous une indépendance.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Téligène. Dans le sang ô, le sang de Gissel. Regardez comment nous nous baignons dans le sang à l'intérieur de notre pays.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Salira. Dans le sang ô, le sang de Marilisse. Regardez comment nous nous baignons dans le sang pour notre terre.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Cassilien. Dans le sang ô, le sang de Man Joul. Regardez comment nous nous baignons dans le sang sous une indépendance.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Jean Dominique. Dans le sang ô, le sang d'Isméry. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, dans l'impunité.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang d'Anacaona [une dirigeante de la résistance des premiers peuples d'Haïti à la colonisation espagnole]. Dans le sang ô, le sang de père Ti Jean. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, sous les yeux de toutes les autorités.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang d'Amozwèl. Dans le sang ô, le sang de Poincile. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, sur la terre de notre pays.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Salifaite. Dans le sang ô, le sang de Léontès. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, sous une indépendance.

Refrain...

Dans le sang ô, le sang de Salifaite. Dans le sang ô, le sang de Léontès. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, sous l'indépendance de Boukman [l'un des initiateurs de la révolution haïtienne].

Refrain...

Dans le sang ô, le sang d'Elvéra. Dans le sang ô, le sang de Félicor. Regardez comment nous nous baignons dans le sang, que justice nous soit rendue.

Refrain...

Regardez comment nous nous baignons dans le sang de notre indépendance (8 fois).⁴¹ (AWOZAM, 2004b)

Jean-Marie Vincent, Jean Pierre-Louis (tous deux tenants de la théologie de la libération, prêtres engagés dans la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires et assassinés respectivement le 28 août 1994 et le 3 août 1998), Antoine Izméry (homme d'affaire assassiné le 11 septembre 1993 et considéré comme un bourgeois progressiste qui soutenait les luttes populaires), Kesner, Teligène, Gissel, Salira, Marie-Juste, Madame Djoul [Madame Elvecius Dervil], Amozwèl, Poincile, Salifaite, Léontès, Elvera, Félicor (des leaders paysans assassinés le 23 juillet 1987 lors d'un massacre orchestré par de grands propriétaires terriens à Jean Rabel) et Jean Dominique (agronome et journaliste engagé au côté des classes populaires, assassiné le 3 avril 2000), autant de noms évoqués dans la chanson comme des martyrs dont le sang versé est associé à celui versé dans la guerre de l'indépendance nationale.

Cette association entre, d'une part, le sang des héros et héroïnes de l'indépendance nationale et, d'autre part, le sang des militants et militantes assassinés/es pour leurs engagements dans la défense

⁴¹. Traduit du créole haïtien par nous.

de la cause des masses populaires à partir de la décennie 1980 est révélatrice d'une valorisation de ces militants et militantes. Ceux-ci et celles-ci sont vécus/es par les sujets du mouvement populaire haïtien qui ont composé et/ou chantent cette musique comme des figures héroïques au même titre que celles de l'indépendance nationale. Pour être mieux élucidée, cette association doit être située dans l'évolution sociohistorique d'Haïti.

Après avoir conquis son indépendance de la France esclavagiste et colonialiste au-début du 19^e siècle, Haïti est rentrée dans un cycle de crises internes et de domination étrangère. Les luttes sociales menées principalement par les masses paysannes tout au long du XIX^e siècle haïtien pour contester l'ordre social établi (Miche HECTOR et Jean CASIMIR, 2004: 43) face à une élite économique et politique de plus en plus illégitime sont une expression évidente de ces crises qui persistent aux 20^e et 21^e siècles. Quant à la domination étrangère, en voici des mécanismes puissants : la rançon exigée par Charles X (le roi de France) en 1825 pour la reconnaissance de l'indépendance d'Haïti ainsi que les privilèges douaniers en faveur de la France⁴² (Sophie PERCHELLET, 2010: 30–32), l'occupation militaire états-unienne entre 1915 et 1934, les politiques d'ajustement structurel imposées par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International à la fin du 20^e siècle. Les tentatives de sortie de ces crises et de ces mécanismes de domination étrangère sont avortées et la concrétisation des projets alternatifs se fait toujours attendre. Haïti est devenue la risée des Amériques. Le plus souvent, elle est évoquée dans la presse internationale par des statistiques liées au chômage, à la pauvreté et à l'extrême pauvreté, aux pertes engendrées par des catastrophes dites naturelles mais en partie d'origine anthropique... La Révolution anticoloniale et anti-esclavagiste déclenchée en 1791 et qui a abouti à l'indépendance d'Haïti proclamée le 1^{er} janvier 1804 reste alors le principal symbole de fierté pour le peuple haïtien notamment pour les classes populaires qui se reconnaissent comme descendantes directes des insurgés qui ont combattu dans l'*armée indigène*⁴³. Cette victoire est d'autant plus importante qu'elle représente un modèle qui a inspiré des luttes anticoloniales et anti-esclavagistes un peu

⁴². Cette rançon appelée illégitimement dette de l'indépendance était fixée à cent cinquante millions de franc-or (Benoît JOACHIM, 1979: 130) puis réduite à soixante millions (à payer en trente ans) après treize ans de luttes et de négociations difficiles entre les autorités diplomatiques des deux pays (Jean PRICE-MARS, 1953: 177). Elle fut acceptée par l'administration du président Jean Pierre Boyer (1925) et payée jusqu'à la fin du 19^e siècle à partir du surtravail des masses paysannes laborieuses à travers notamment la production du café (Michel HECTOR, 2009: 35–36).

⁴³. Nom de l'armée des rebelles qui a vaincu l'armée de Napoléon Bonaparte à Saint-Domingue.

partout dans le monde. L'indépendance nationale est donc un symbole d'héroïsme presque incomparable dans l'imaginaire des luttes populaires en Haïti. Elle constitue une source de consolation permettant de compenser l'absence de nouvelles conquêtes.

Si des individus assassinés à partir des années 1980 dans le cadre de leur combat au côté des classes populaires sont associés à ce symbole épique qu'est la guerre de l'indépendance nationale, c'est parce qu'ils sont considérés comme des figures héroïques. La question qui se pose est de savoir si les militants et militantes qui ont écrit les paroles de la chanson évoquée précédemment sont conscients/es de la signification d'une telle association. Cette question se pose également pour ceux et celles qui chantent régulièrement ces paroles. Un fait est certain: ces dernières sont révélatrices de sens attribués à ces militants et militantes assassinés/es dans le cadre des luttes populaires engagées. Il s'agit de martyrs qui se sont sacrifiés pour la cause des classes populaires, des figures héroïques symbolisant l'esprit de sacrifice.

Ces figures héroïques ne sont pas glorifiées uniquement dans des chansons composées par les sujets du mouvement populaire. Dans une note publiée par le Conseil exécutif national permanent de *TK* le 23 juillet 2007 pour marquer les vingt ans du massacre des cent trente-neuf paysans et paysannes à Jean Rabel, les martyrs sont évoqués comme des symboles de conviction, des repères permettant de continuer la lutte. Cette note glorifie les martyrs en ces termes:

23 juillet 1987-23 juillet 2007, déjà 20 ans depuis que le corps de délit et le désastre du massacre de Jean Rabel et de Beauchamp ont causé la mort de 139 paysans (sic.), sans compter les blessés et handicapés. Ce drame majeur a plongé beaucoup de familles paysannes dans le département du Nord-Ouest dans la détresse pendant que l'opinion publique nationale et internationale était sous le choc.

Ce massacre affreux est une réponse désespérée, aveugle, violente et calculée des classes dominantes nationales et internationales au MOUVEMENT SOLIDARITÉ des petits paysans [parcellaires et sans terre] de Jean Rabel et de Beauchamp, à un moment où les petits paysans se sont engagés à sortir des dépouilles où les ennemis du peuple les ont enterrés depuis 1804. Par ailleurs, le massacre du 23 juillet 1987 a été un avertissement à tous les secteurs populaires, progressistes et démocratiques engagés dans la bataille contre l'ordre économique, politique et social injuste établi au pays depuis longtemps, sous la domination du capitalisme mondial (...)

Toutes ces actions ont été menées contre les GROUPEMENTS SOLIDARITÉ et l'Équipe missionnaire de Jean Rabel parce que les petits paysans se battaient de façon autonome pour faire reconnaître leurs droits et leurs valeurs, pour la production nationale et la réforme agraire, pour la justice sociale dans une société où les paysans et les pauvres ont toujours été marginalisés. C'est aussi parce que l'équipe missionnaire de Jean Rabel soutenait les groupements comme cela se doit

dans cette bataille. Aujourd'hui, 20 ans après, nous nous souvenons... Des coups encaissés peuvent s'oublier, mais les cicatrices demeurent !... Nous nous souvenons... Nous nous souvenons de Salira, Salira Vilfran ! Nous nous souvenons de Téliègne, Téliègne Jean-Baptiste ! Nous nous souvenons de Madame Djoul, Madame Elvécius Dervil ! Nous nous souvenons d'Amosièle, Amosièle Oscar ! Nous nous souvenons... Nous nous souvenons...

Chapeau bas combattants ! Chapeau bas pour tous les exemples et témoignages corrects que vous avez laissés à nous qui sommes encore vivants ! Vos actions continueront à alimenter notre esprit et notre mémoire pour qu'un jour comme aujourd'hui la vie puisse fleurir sur la terre d'Haïti ! Nous le disons en votre mémoire, vous tous qui avez partagé le sens de la solidarité de la journée du 23 juillet ! Aujourd'hui, nous qui sommes encore vivants, nous croyons dans cette solidarité qui doit amener au changement pour une autre Haïti, une Haïti pour laquelle vous avez lutté ! Nous restons attachés au sens de la bataille, même quand beaucoup des nôtres ont changé de camp, ont trahi, sont en train de ramper, sont allés renforcer le camp ennemi ou encore sont découragés !⁴⁴ (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2007)

Dans cette note, l'orientation idéologique du massacre du 23 juillet 1987 est mise en lumière et l'engagement ferme des personnes assassinées en faveur des classes dominées et exploitées est valorisé. Pour comprendre ces propos tenus à l'occasion des vingt ans du massacre des cent trente-neuf paysans et paysannes à Jean Rabel (dans le Nord-Ouest d'Haïti), il faut situer le massacre dans son contexte sociopolitique. Depuis mai jusqu'au début du mois de juillet 1987, les grands

⁴⁴. En créole haïtien : « 23 jiyè 1987 - 23 jiyè 2007, deja 20 tan depi gwo kò deli ak dezaz Masak Janrabèl ak Bochan an te voye nan peyi san chapo 139 ti peyizan, san konte blese ak andikape. Gwo dram sa a te lage anpil fanmi peyizan nan depatman Nòdwès la 2 men nan tèt, pandan opinyon nasyonal ak entènasyonal la te anba gwo emosyon.

Gwo masak sa a se repons dezespere, avèg, vyolan e kalkile klas dominan nasyonal ak entènasyonal te bay MOUVMAN TET ANSANM ti peyizan Janrabèl ak Bochan, devan volonte yo pou ti peyizan ayisyen te soti anba tè kote lenmi pèp la antere yo depi 1804. An menm tan, masak 23 jiyè 1987 la te yon avètisman pou tout sektè popilè, pwogresis ak demokratik ki te angaje nan batay kont lòd ekonomik, politik ak sosyal enjis ki tabli nan peyi a depi lontan anba dominasyon kapitalis mondyal la.

Tout aksyon sa yo t ap mennen kont Gwoupman TET ANSANM ak Ekip Misyonè Janrabèl la paske ti peyizan yo t ap batay an granmoun pou te fè rekonèt dwa ak valè yo, pou pwodiksyon nasyonal ak refòm agrè, pou jistis sosyal nan yon sosyete kote yo te toujou mete peyizan, malere ak malerèz deyò. Epi paske Ekip Misyonè Janrabèl la t ap soutni Gwoupman yo kòm sadwa nan batay sa a. Jodi a, 20 tan apre nou sonje ... Bay kou bliye pote mak sonje !... Bay kou bliye, pote mak sonje !... Nou sonje... Nou sonje w Salira, Salira Vilfran ! Nou sonje w Telijèn, Telijèn Janbatis ! Nou sonje w Man Djoul, Man Elvisiyis Dèvil ! Nou sonje w Amozyèl, Amozyèl Oska ! Nou sonje... Nou sonje...

Ayibobo pou nou konbatan ! Ayibobo pou tout egzanp ak temwayaj kòrèk nou kite pou nou ki rete dèyè ! Aksyon nou yo ap kontinye trase vèyè nan lespri nou ak memwa nou pou lavi ka fleri sou tè Dayiti yon jou kon jodi a. Nou di sa nan memwa nou tout ki te dakò sans solidarite 23 jiyè a ! Jodi a nou menm ki rete dèyè, nou rete kwè nan solidarite sa a ki dwe mennen nan chanjman pou lòt sosyete nou t ap goumen pou li a ! Nou rete atache a sans batay la, menm lè gen anpil nan nou ki vire kazak, ki trayi, k ap ranpe jodi a, kal ranfòse kan lènmi a, oswa ki dekouraje ! ».

propriétaires terriens de Jean Rabel, aidés des Forces Armées d'Haïti et de civils armés, ont attaqué plusieurs groupes de base paysans appelés *Groupements Solidarité* (en créole haïtien *Gwoupman Tèt Ansanm*) et l'Équipe Missionnaire coordonnée par le prêtre Jean-Marie Vincent qui accompagnait ces groupements qui allaient devenir plus tard l'organisation paysanne *TK* (Jean Anil LOUIS-JUSTE, 1997: 81–83). Ces attaques ont pris la forme d'arrestation de membres de groupements, menaces à l'encontre des membres de l'Équipe Missionnaire, incendie de maisons de certains membres de groupements, dévastation de champs et pillage de bétail à La Montagne (4^e section communale de Jean Rabel) et à La Réserve (3^e section communale de Jean Rabel). Les membres persécutés à La Montagne et à La Réserve ont dû se réfugier à Lacoma, 1^e section communale. C'est en solidarité aux paysans et paysannes de La Montagne et de La Réserve que les membres de groupements de Lacoma et de Beauchamp (8^e section communale de Port-de-Paix) ont organisé le 23 juillet une marche en direction de La Montagne et La Réserve pour aider leurs camarades qui ont fui la répression à se réinstaller. Des civils armés qui ont comploté un guet-apens contre les participants et participantes à la marche les ont accueillis/es à coups de machette et à coups de feu (Ibid.). Ces propos rapportés par Louis-juste à la suite de témoignages recueillis d'anciens membres de *Gwoupman Tèt Ansanm* et d'anciens animateurs de l'Équipe Missionnaire correspondent au récit que Pierrot et Marie (membres de *TK* respectivement à la deuxième section et à la première section communales de Jean Rabel) nous ont livré lors des entretiens réalisés sur l'histoire de l'organisation.

C'est cette solidarité sous-jacente à la marche réprimée dans le sang le 23 juillet 1987 qui est mentionnée dans l'extrait – évoqué plus haut – de la note publiée par le Conseil exécutif national permanent de *TK* le 23 juillet 2007.

Poursuit cette même note :

Aujourd'hui, **vous les paysans de Jean Rabel et de Beauchamp qui sont tombés, nous vous gardons dans nos souvenirs à un moment où le pays est occupé par les forces militaires et civiles étrangères sous l'obédience de l'ONU et avec la complicité des divers gouvernements qui se sont succédé au pouvoir** [souligné par nous], depuis 2001 sous l'administration d'Aristide jusqu'à la présidence de Préval, un président qui se contente d'approuver et de soutenir l'occupation. **Nous tenons à vous dire que le plan états-unien que vous avez combattu avec toutes vos forces est maintenu** [souligné par nous], mais aujourd'hui sous d'autres appellations. On l'appelle « plan néolibéral », « privatisation », « ajustement structurel » et « mondialisation » du système capitaliste qui continue à opprimer les pauvres un peu partout dans le monde. Notre gouvernement actuel s'engage de façon servile dans la liquidation [privatisation] de toutes les

entreprises rentables de l'État. Il les offre en cadeau à la bourgeoisie internationale et nationale, sans considérations pour les intérêts nationaux, sans demander l'avis du parlement qui, de son côté, fait semblant de ne pas être concerné par les décisions de l'État (...)

Nous tenons à souligner que les forces organisationnelles, politiques, idéologiques et l'unité qu'il y avait dans le camp populaire ont beaucoup diminué ces derniers jours. C'est pourquoi les adversaires agissent avec autant d'arrogance et sans s'inquiéter. Mais comme nous le savons, dans la bataille, il y a des hauts et des bas. Un jour pour le chasseur, un jour pour le gibier. Comme nous le savons, les peuples organisés peuvent encaisser des coups. Mais ils ne perdent jamais une bataille.

Aujourd'hui, la solidarité entre les peuples se renforce un peu partout dans le monde. Pour preuve, non seulement TET KOLE reprend sa place au sein de la Via Campesina qui est le plus grand réseau d'organisations paysannes dans le monde [sic]. Aujourd'hui, **devant les ossements de nos cadavres** [les cadavres de nos camarades – souligné par nous], devant tous les délégués et les amis qui viennent nous supporter, la Coordinatrice de la Via Campesina/CLOC [Coordination latino-américaines des organisations paysannes] pour la région des Caraïbes qui est parmi nous, le chef d'une délégation de différentes organisations de la République dominicaine qui viennent renforcer la lutte, renforcer la solidarité, Chapeau bas ! (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2007)⁴⁵

Les martyrs honorés dans cette note symbolisent l'engagement populaire, la solidarité, l'esprit de sacrifice et surtout la conviction. Ils sont reconnus comme des repères qui éclairent la poursuite de la lutte contre l'occupation étrangère et la complicité d'acteurs locaux. Les ossements des martyrs

⁴⁵. En créole haïtien : « Jodi a, nou menm peyizan Janrabèl ak Bochan ki te tonbe yo, n ap sonje nou nan yon moman kote fòs militè ak sivil etranje okipe peyi nou anba labanyè LONI ak konplisite divès gouvènman ki pase sou pouvwa a, pran depi 2001 sou Aristid, rive sou prezidan Preval ki kòm prezidan konstitisyonèl peyi a kontante l bay okipasyon sa a benediksyon ak jarèt. Nou vle di nou plan meriken nou te konbat ak tout fòs nou an toujou la. Men li gen lòt non jodi a. Yo rele l plan newoliberal, privatizasyon, ajisteman estriktirèl ak mondyalizasyon sistèm kapitalis la ki kontinye ap toupizi malere ak malerèz toupatou nan mond lan. Gouvènman nou genyen jodi a ap mache tèt bese nan likide tout antrepriz rantab Leta posede. L ap fè boujwazi entènasyonèl ak nasyonèl la kado yo, san konsidere enterè nasyonèl la. San mande Lachanm opinyon l ki li menm tou pwofite fè tankou li pa konsène nan desizyon chèf Leta a ap pran (...)

Fòk nou di tout fòs òganizasyon, fòs politik, ideyolojik ak inite ki te genyen nan kan popilè a bese anpil jounen jodi a. Se sa menm ki pèmèt zòt ap fè tout radyès sa yo nan figi nou tout san kè sote. Men jan nou te toujou konnen l, batay la se yon wout ki gen monte, ki gen desann. Nan wout sa a, se yon jou pou chasè yon jou pou jibye. Jan nou te konnen l, pèp òganize ka pran so, men li p ap janm ka pèdi batay.

Jodi a solidarite ant pèp yo ap ranfòse toupatou sou latè. Kòm prèv, non sèlman TET KOLE rive reprann plas li nan Via Kanpesina ki se pi gwo rezo mondyal òganizasyon peyizan yo sou latè. Jodi a, devan zo kadav nou yo, devan tout delege ak zanmi ki vin pote kole ak nou, kòdonatris Via Kanpesina / Klok pou Rejyon Karayib la prezan nan mitan nou, alatèt yon delegasyon diferan òganizasyon peyizan ki soti an Repiblik Dominikèn pou vin ranfòse lit la, ranfòse solidarite a, Ayibobo pou yo ! ».

sont évoqués comme gage, comme serment d'engagement de solidarité. Il faut aller au-delà du contenu manifeste des propos pour comprendre ce que ces martyrs représentent pour les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986. Les martyrs sont évoqués comme serment d'engagement parce qu'ils sont symboliquement valorisés et valorisants.

Le fait d'évoquer les ossements des martyrs pour réitérer l'engagement de solidarité de *TK*, le fait d'évoquer leurs engagements dans le passé contre le plan néolibéral pour mieux le critiquer révèlent une identification symbolique des signataires de la note aux figures du martyr. Celles-ci constituent une source de légitimité pour l'engagement de solidarité et la critique du plan néolibéral mentionnés dans la note. Les figures du martyr, en tant que symboles, représentent un support virtuel au travers duquel les idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice, de solidarité et d'engagement populaire sont repris et orientés dans le sens de consolider et renouveler les engagements communs des membres de *TK* et des sujets du mouvement populaire post-1986 de façon générale. Et comme Castoriadis (2014: 190) explique l'existence et l'expression de l'imaginaire au travers du symbolique, les idéaux (prétendument universels dans leur abstraction) sont investis de significations par des individus singuliers concrets à travers des symboles partagés en commun. Les figures symboliques auxquelles s'identifient les sujets du mouvement populaire, notamment les membres de *TK*, servent alors de médiation dans le processus d'appropriation des idéaux mobilisés dans les luttes populaires post-1986 en Haïti.

Dans une chanson intitulée *Remords* (*Remò* en créole haïtien) toujours sur l'album *Un jour rare* (*Yon jou ki ra*), les figures héroïques de plusieurs générations sont associées à nouveau. Cette fois l'association reprend quasiment toutes les principales résistances populaires qui ont marqué l'histoire d'Haïti, depuis la résistance à la conquête génocidaire de l'Espagne à la fin du 15^e siècle, en passant par la guerre de l'indépendance nationale (entre la fin du 18^e siècle et le début du 19^e), la résistance à l'occupation militaire états-unienne au début du 20^e siècle, pour arriver aux luttes populaires de la fin du 20^e siècle. Dans cette chanson, les martyrs des luttes populaires dans le contexte de la théologie de la libération sont glorifiés comme des protecteurs du sol légué par les héros et héroïnes de l'indépendance nationale contre des forces néocoloniales. Voici ci-dessous les propos de cette chanson :

C'est regrettable ô ! (bis) Les ennemis du changement ont aidé les blancs [colons] à fouler la terre de Dessalines, c'est regrettable ô !

Que de l'amertume ô dans le cœur des petits paysans ! C'est regrettable ô ! Les ennemis du changement ont aidé les blancs [colons] à fouler la terre de Dessalines, c'est regrettable ô !
(Refrain)

Jean-Marie s'est battu pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre de Dessalines, c'est regrettable ô !

Refrain

Jean Dominique s'est battu pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre de Toussaint Louverture, c'est regrettable ô pour Toussaint Louverture !

Refrain

Père Tijan [Jean Pierre-Louis] s'est battu pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre d'Haïti, c'est regrettable ô !

Refrain

Ancaona s'est battue, Madame Djoul [Madame Elvécius Dervil] s'est battue pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre d'Haïti, c'est regrettable ô !

Refrain

Ancaona s'est battue, Madame Djoul [Madame Elvécius Dervil] s'est battue pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre de Capois La Mort. Que de l'amertume ô dans le cœur des petits paysans.

Refrain

Catherine Flont a dit qu'elle a cousu le drapeau du pays pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre d'Haïti, c'est regrettable ô.

Refrain

Benoit Batrville s'est battu pour expulser les blancs [colons] du pays. Que de l'amertume ô dans le cœur des petits paysans.

Refrain

Téligène est mort, Kesner est mort, Dacilien est mort, Gissel est mort pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre d'Haïti. Que de l'amertume ô dans le cœur des petits paysans. (...)

Refrain

Léonise s'est battue, Tinana s'est battue pour empêcher les blancs [colons] de fouler la terre d'Haïti. Que de l'amertume ô dans le cœur des petits paysans !

Refrain

Je dis que c'est regrettable ô ! Nous disons que c'est regrettable ô ! C'est regrettable ô⁴⁶
(AWOZAM, 2004a)

⁴⁶. Traduit du créole haïtien par nous.

Cette chanson traduit une association valorisante entre les résistances populaires de différentes générations. Les engagements des prêtres de la théologie de la libération et des paysans et paysannes massacrés/es à Jean Rabel le 23 juillet 1987 sont associés à ceux des leaders de la résistance indigène à la colonisation génocidaire espagnole, ceux des héros et héroïnes de l'indépendance nationale, ceux des leaders de la résistance à l'occupation militaire d'Haïti par les États-Unis entre 1915 et 1934. Les figures glorifiées dans cette chanson symbolisent la bravoure et l'esprit de sacrifice.

Les messages véhiculés dans les chansons populaires sont très importants à étudier pour comprendre les figures symboliques considérées comme héroïques par les sujets en lutte. Ces chansons constituent un moyen d'accès au panthéon du mouvement populaire. Il s'agit d'un panthéon imaginaire, donc différent d'un musée physique où sont exposées des statues de héros et d'héroïnes, mais chargé de sens et interpellateur. Les chansons populaires révèlent les figures glorifiées collectivement et parallèlement les figures dénoncées. La glorification et les chansons vont souvent de pair, car celles-ci sont des supports de diffusion et de délectation d'affects et de sens partagés en commun.

Parmi les figures héroïques glorifiées par les membres de *TK*, certaines sont considérées comme plus importantes que d'autres. Cela est dû au niveau d'engagement que les individus qui incarnent ces figures ont eu avant leur assassinat et aussi au capital économique, culturel et surtout symbolique dont ils disposaient de leur vivant. C'est le cas de Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis. Leurs noms sont les premiers évoqués à chaque fois que des sujets du mouvement populaire haïtien notamment les membres de *TK* parlent de modèles d'engagement pour les luttes populaires des décennies 1980 et 1990. Ces deux martyrs étaient des prêtres catholiques donc porteurs de charge symbolique et religieuse très importante. Leur parcours académique remarquable depuis leurs études secondaires au Collège Saint-Martial, leur formation en théologie, leurs lectures liées à la théologie de la libération, à l'éducation populaire et au marxisme leur confèrent un capital culturel et un pouvoir d'influence importants. Les ressources qu'ils géraient dans les réseaux de l'église catholique dans l'intérêt des pauvres participent de la construction d'une image de Sauveurs autour d'eux. Jean-Marie Vincent était le directeur de l'ONG Caritas dans le département du Nord et le responsable de la Caritas à Jean Rabel. Lors d'un entretien qu'il nous a accordé, Charles – membre fondateur de *TK* dans le Nord – associe directement l'embryon de

l'organisation dans ce département aux expériences de Jean-Marie Vincent à la tête de la Caritas: « Quand le mouvement allait commencer, il y avait père Jean-Marie Vincent à la Caritas à l'époque qui allait mettre en place le mouvement des Communautés ecclésiales de base. Ce mouvement était contre la résignation. Il s'inscrivait dans une logique de libération »⁴⁷. Même quand Charles ne fait pas explicitement mention des ressources que gérât Jean-Marie Vincent à la Caritas, il a évoqué celui-ci en tant que responsable d'ONG pour expliquer l'origine de *TK*. Pour sa part, Marie, membre fondateur de *TK* dans le département du Nord-Ouest ayant vécu de près les engagements du Père Jean-Marie Vincent dans ce département, a témoigné du soulagement apporté aux conditions de vie des masses paysannes laborieuses par les projets de développement solidaire initiés par ce prêtre partisan de l'option préférentielle pour les pauvres. Elle a expliqué :

Jean-Marie a mis en place les groupements Solidarité. Il travaillait avec le peuple. Jean-Marie a compris que les paysans pouvaient conserver [leurs produits], ils ont besoin de payer la scolarité de leurs enfants, ils en sont incapables. Tous les gens qui cultivent la terre peuvent produire de quoi manger, le conserver, acheter un bétail et leurs enfants peuvent devenir ce qu'ils souhaitent. Il a monté un projet. Il a fait construire le local de Gros Bassin [à la 1^e section de Jean Rabel], un peu plus bas d'ici. Jusqu'à présent, le centre [le local à Gros Bassin] est encore là. Quand nous avons besoin de nous y réunir, nous le faisons. Il y en avait dans toutes les zones, à La Montagne, dans les sept sections communales de Jean Rabel. Il y en avait à La Montagne, à la Réserve, à Baie de Haine, dans la commune de Port-de-Paix. Puis, on va chercher de la nourriture, on vous intègre. Et vous, vous avez votre femme et des enfants. A ce moment-là, si l'on choisit votre femme pour préparer à manger, quel type de nourriture vous mangerez ? Le maïs local, le riz de l'Artibonite [premier département producteur de riz en Haïti], de la patate, du manioc, de la liane-panier [un légume], qui pousse devant votre maison. On achète ce légume chez vous. Et qui va le consommer par la suite ? C'est vous. Ensuite, du mil. Il [Jean-Marie Vincent] va au marché de Beauchamp et achète du cabri. Ce n'est pas du poulet importé ni du poisson importé. Il achète du cabri pour préparer à manger aux enfants. Vous qui préparez à manger, votre mari a un plat chaud. Vos enfants mangent au centre [de réunion et de formation]. Est-ce que quand vous êtes arrivé, si [vous avez] deux marmites de maïs, votre marmite de maïs ne sera pas économisée pour acheter un bœuf, un cabri ou un âne si vous en avez besoin ? Et c'est aussi lui quand vous passez devant le dispensaire de Raymond [lieu de réalisation de l'entretien]... Il dit que les habitants de Raymond marchent trop de kilomètres pour accéder à un dispensaire. C'est jusqu'à Dubois [localité voisine] que nous nous rendions. C'est jusqu'à Dubois que nous nous rendions. Il [Jean-Marie Vincent] a dit non, quelqu'un mourra faute de temps. Il a fait construire ce dispensaire, Jean-Marie Vincent (...) Il y avait une rivière à Jean Rabel. Quand elle vous prend, elle vous envoie à la mer. Jean-Marie a fait construire le pont de Jean Rabel. A Jean Rabel, il y avait plein de personnes indigentes [des gens qui mendient]. Il n'y avait nulle part plus d'indigents qu'à Jean Rabel. Quand vous allez au marché

⁴⁷. En créole haïtien : « Lè mouvman an ta pral kòmanse, te genyen pè Jan Mari Vensan ki te nan Karitas nan epòk la ki ta pral mete mouvman Ti legliz la sou pye. Mouvman sa a te kont rezilyasyon. Li te enskri nan yon lojik liberasyon ».

de Jean Rabel, il vous était presque impossible de rentrer avec cinq centimes si vous êtes sensible. Il a créé une salle de cinéma à Jean Rabel pour le loisir des personnes indigentes, pour dire qu'elles sont des êtres humains. Au ciel, les personnes indigentes ont aussi leur place⁴⁸.

Lors de cet entretien réalisé en binôme avec Marie et Philippe, tous deux membres fondateurs de *TK* dans la commune de Jean Rabel, celui-ci a ajouté : « Surtout dans la question des actes de naissance, il nous a beaucoup aidés »⁴⁹. Et Marie de renchérir : « Oui, dans la question des actes de naissance, on disait au paysan si vous faites un acte de naissance, vous le faites à Jean Rabel, c'est un acte de naissance paysan que vous faites. Si vous le faites à Port-au-Prince, c'est un acte de naissance "citadin" »⁵⁰. « Citadin », insiste Philippe. Marie a ajouté : « Cette question, nous l'avons combattue à travers les organisations ». Et « il ne peut y avoir deux sociétés [dans le pays]. C'est une seule société »⁵¹, poursuit Philippe. Mis à part les luttes pour l'accès à un acte de naissance unique au pays, Marie a souligné l'organisation de crédit alternatif comme une initiative appuyée par Jean-Marie Vincent. Elle a expliqué : « Il y a longtemps, les paysans contractaient du

⁴⁸. En créole haïtien : « Jan Mari ede monte gwoupman Tèt ansanm, t ap travay avèk pèp la (...) Jan Mari vin wè gwoup peyizan yo pa ka konsève [pwodui yo], yo bezwen peye lekòl timoun yo, yo pa kapab. Li vin di tout moun ki travay tè nan kilti a kapab fè manje, ka konsève, ka achte yon bèt, timounou ou ka vin demen sa w vle timoun ye a. Li di l ap demontre l. Li fè yon pwojè. Li vin fè kay Gwo Basen an anba a. Jiskensi sant lan la. Depi nou bezwen reyini ladan, nou reyini. Kounya nan tout zòn yo, li te genyen Lamontay, nan tout sèt seksyon nan komin Jan Rabèl la, li te gen Lamontay ladan, li te gen Larezèv, te gen Bedeyèn, li genyen komin Pòdpè ladan. Epi al chèche manje, yo mete w. Ou menm ou genyen madanm, ou gen pitit. Lè sa, si yo pran madanm ou vini vin fè manje a, ki manje w ap manje? Mayi peyi, diri Latibonit, patat, manyòk, lenn panye ki pouse devan lakay ou. Yo achte legim sa a nan men w epi ki moun k ap vin manje l ankò ? Se ou menm k ap vin manje l. Lè l fini, pitimi, li ale Bochan li achte kabrit. Se pa vye poul pèpè, se pa vye pwason pèpè. L achte kabrit pou fè manje bay timoun yo. Ou menm ki vin fè manje a, mari w gen yon gwo plat manje. Tout timoun ou gentan fin manje nan sant la. Èske lè w rive, si de manmit mayi, manmit mayi pa w la pa konsève nan djakout pou achte yon bèf, yon kabrit, yon bourik si w bezwen? E se li tou si w pase devan dispansè Remon an... Li di moun Remon mache twòp pou jwenn dispansè. Se jis Dibwa nou te konn ale. Se jis Dibwa nou te konn ale. Li di non, yon moun ap gentan mouri. Li fè dispansè sa a, Jan Mari Vensan (...) Jan Rabèl te genyen yon dlo, depi l pran w se bodmè wa l rete. Jan Mari vin kreye pon an Jan Rabèl. Jan Rabèl pa t gen kote pout e mete pòv yo. Pa t gen kote te chaje pòv pase Jan Rabèl. Lè w al nan mache Jan Rabèl ou te prèske pa ka tounen avèk senk kòb si kè w sansib. Li mete sal sinema Jan Rabèl pou distrè pòv yo, pou di se moun yo ye tou. Nan syèl la, pòv yo gen plas pa yo tou ».

⁴⁹. En créole haïtien : « Sitou nan kesyon akdenesans, li te ede nou anpil tou ».

⁵⁰. En créole haïtien : « Wi, nan kesyon akdenesans, yo te konn di peyizan an si w fè yon akdenesans, w al fè l Jan Rabèl, se akdenesans peyizan w fè. Se si w al fè l Pòtoprens, se "citadin" ».

⁵¹. En créole haïtien : « Bagay sa a, nou defann li nan òganizasyon yo (Marie). Pa ka genyen de sosyete [nan peyi a], se yon sèl sosyete ».

crédit à des taux élevés. Par la suite, nous avons organisé des mutuelles de solidarités. Par nos cotisations, nous avons organisé un système d'auto-crédit. Nous n'allons plus vers les grands propriétaires terriens »⁵².

Les propos ci-dessus de Marie et de Philippe rendent témoignage de l'apport méritoire de Jean-Marie Vincent à la mise en place de services d'assistance sociale, d'activités d'épargne solidaire et à l'organisation de luttes revendicatives. Toutes ces initiatives impliquent la mobilisation de ressources financières. Donc, les ressources que gérait le prêtre Vincent ont été à la base des expériences par lesquelles s'est construite autour de lui une image de Sauveur.

Une chanson d'animation couramment utilisée par les membres de TK évoque la bravoure et la loyauté de Jean-Marie Vincent en ces termes : « Nous n'agissons pas lâchement envers les gens [nos ennemis]. En vérité, nous n'agissons pas lâchement envers les gens. Voilà que les gens nous attaquent. Si nous agissons lâchement envers les gens, Père Jean-Marie nous tuera »⁵³. Jean-Marie Vincent est donc vécu comme un symbole de bravoure et de conviction. La chanson évoquée ici témoigne d'une identification sur le mode d'obligation de loyauté à la figure héroïque de Jean-Marie. C'est une sacralisation de la figure de Jean-Marie et de la conviction qu'elle inspire. Pour bien comprendre cette identification loyale au défunt Jean-Marie Vincent, le pouvoir de tuer qu'on lui reconnaît doit être étudié au regard de significations imaginaires sociales partagées par les masses populaires autour des morts.

Dans l'imaginaire populaire en Haïti, les morts disposent du pouvoir de hanter l'esprit des vivants, de les affronter jusqu'à les tuer, particulièrement quand ceux-ci refusent d'honorer des engagements ou encore quand ils font des choix qui représentent une souillure pour la mémoire des morts. Cette signification imaginaire sociale autour des morts s'inscrit dans la dominance de superstitions dans la culture et la religion populaire. Loin de toute connotation péjorative, par superstition, il faut entendre ici une appropriation détournée – en fonction de ses propres expériences et repères – des enseignements d'une religion officielle pour constituer une vision

⁵². En créole haïtien : « Peyizan te konn al pran ponya lontan. Nou vin monte mityèl solidarite. Nou kotize ansanm, nou bay tèt nou kredi. Nou pa al kay grandon ankò ».

⁵³. En créole haïtien : « Nou p ap fè lach devan moun yo. Anverite, nou p ap fè lach devan moun yo. Men moun yo atake nou. Si nou fè lach devan moun yo, pè Jan Mari ap kase kou nou ».

cosmique cohérente (Micheline LALIBERTÉ, 2002). C'est le pouvoir imaginaire (lié à la superstition) attribué aux morts qui est reconnu à Jean-Marie Vincent à travers la chanson évoquée plus haut. La conviction et l'héroïsme de ce prêtre militant sont reconnus même après son assassinat. Même dans sa tombe, Jean-Marie est vécu comme respectable et méritoire.

Morin – un jeune membre de *TK* dans le département de l'Artibonite qui est né en 1994, donc après les expériences de la théologie de la libération dans le pays – a lui aussi associé l'origine de *TK* aux expériences de la théologie de la libération :

Le mouvement a commencé dans un contexte très difficile. C'était dans le contexte du régime dictatorial des Duvalier. A cette époque, vous savez comment il était difficile de se réunir à un moment où une rencontre entre deux personnes pour discuter de la chute de la dictature de Jean-Claude Duvalier, depuis François Duvalier jusqu'à Jean-Claude Duvalier... A cette époque, on utilisait une tactique avec les groupements de l'église, se réunir dans les espaces d'église sous prétexte de prier, de s'occuper des affaires de l'église. C'est ainsi qu'on commençait à faire circuler le discours, à conscientiser les paysans sur ce qui se passait à l'époque de façon qu'ils arrivent eux-mêmes à comprendre la situation afin d'envisager comment ils pouvaient... Ils commençaient par ronger, ronger le système ; ce qui allait amener à la bataille de 86 [1986]. Nous sommes passés des Communautés ecclésiales de base aux groupements Tèt ansanm [Solidarité] qui allaient donner naissance à l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*. (...) Il y avait des prêtres très importants comme Jean-Marie Vincent, Ti Jean Pierre-Louis, il y avait Antoine Iseméry, les frères Iseméry, Antoine Iseméry et son frère qui accompagnaient les paysans.⁵⁴

A notre question « Que veulent dire pour vous ces prêtres que vous évoquez pour expliquer l'histoire de l'organisation ? », le jeune membre de *TK*, appartenant à la génération post-1986 du mouvement populaire haïtien a expliqué :

Quand vous parlez de Jean-Marie Vincent, Ti Jean Pierre-Louis... Quand vous parlez de *Tèt Kole*, c'est comme si vous parliez de Père Jean-Marie Vincent, celui qui a pris l'initiative, quelqu'un qui a beaucoup contribué aux biens matériels du mouvement. Nous pouvons dire qu'en grande majorité, tout ce que possède le mouvement comme des terrains, c'est grâce à Jean-Marie Vincent, c'est un héritage de Père Jean-Marie Vincent. Nous sommes également convaincu que c'est dans

⁵⁴. En créole haïtien : « Mouvmán an kòmansman nan yon kontèks ki te trè difisil. Se te nan kontèks rejim bout di Divalye a. Lè sa a, ou konnen difikilte ki te genyen pou moun te chita fè reyinyon kote depi de moun chita ansanm ap pale pou chavire diktati Jan Klod Divalye, soti nan Franswa Divalye pou rive nan Jan Klod Divalye... Lè sa yo te itilize yon taktik ansanm avèk gwoupman nan legliz, chita nan legliz sou pretèks, sou fòm y ap lapriye, y ap regle bagay legliz. Se konsa yo te kòmansman ap pale pawòl la, ap konsyantize peyizan yo sou de bagay ki t ap pase nan moman an pou yo menm te ka rive konprann sityasyon an pou yo te ka wè kòmman yo te kapab... yo te kòmansman pa wonje wonje sistèm nan, jis ki t ap al mennen batay 86 la. Nou pase de gwoupman Ti legliz ale nan gwoupman Tèt ansanm ki pral vin bay Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen nan ane 86 (...) Te gen de prèt trè enpòtan tankou Jan Mari Vensan, Ti Jan Pyèlwi, te gen Antwàn Izmeri, les frères Izmeri, Antwàn Izmeri ak frè l kit e konn la pou akonpaye peyizan yo ».

le cadre de cette bataille, dans le cadre de la lutte des paysans qu'on a assassiné Père Jean-Marie Vincent en 1994. Quand vous parlez de *Tèt Kole*, c'est comme si vous parliez précisément de ces gens. C'est leur héritage. Ce sont ces personnes qui ont pris l'initiative. C'est cette même initiative, la stratégie des Communautés ecclésiales de base... Sans ces personnes, il serait difficile d'avoir *Tèt Kole Ti peyizan Ayisyen* dont nous parlons aujourd'hui et dont nous sommes en train d'organiser le quatrième congrès national⁵⁵.

Les propos de Morin, qui n'a pas vécu directement les expériences qu'il raconte, révèle une transmission de la valorisation des martyrs des luttes populaires post-1986 particulièrement Jean-Marie Vincent et des idéaux qu'ils symbolisent. Il s'agit d'une transmission de la génération 1986 à la génération post-1986. Dans le discours de Morin, l'organisation *TK* se confond presque avec la personne de Jean-Marie Vincent : « Quand vous parlez de *Tèt Kole*, c'est comme si vous parliez de Père Jean-Marie Vincent ». Jean-Marie Vincent est « celui qui a pris l'initiative » dans « un contexte très difficile » d'ailleurs, un contexte de dictature. Il est donc un héros qui symbolise l'engagement populaire et la bravoure. Il symbolise également l'esprit de sacrifice puisqu'il a été finalement assassiné « dans le cadre de la lutte des paysans », comme l'a souligné Morin. Cette transmission intergénérationnelle de la tendance à héroïser les martyrs des luttes populaires post-1986 indique que cette tendance s'institue et s'enracine.

Toutefois, ce ne sont pas tous les sujets du mouvement populaire post-1986 qui ont tendance à héroïser les figures symboliques importantes de la théologie de la libération. En témoignent les propos de Paul, un jeune membre de la structure de *TK* à la commune de Marigot dans le département du Sud-Est. Dans son récit sur les origines de l'organisation, Paul ne fait aucune mention directe des expériences de la théologie de la libération. Il a tout simplement évoqué au passage le nom du prêtre Jean Pierre-Louis comme étant l'un des leaders de gauche ayant soutenu la construction de *TK*. Suivons de plus près ses propos :

D'après ce qu'on m'a raconté, *TK* a pris naissance en juillet 87 [1987] à la commune de Jean Rabel [au département du Nord-Ouest]. Mais après toutes les batailles qu'on a menées, *TK* s'est élargie dans les autres départements. Il est implanté à Marigot en 89 [1989]. Les paysans se sont toujours

⁵⁵. En créole haïtien : « Lè w pale de Jan Mari Vensan, Ti Jan Pyèlwi... Lè w pale de Tèt Kole se tankou w te pale de Pè Jan Mari Vensan, moun ki te pran inisyativ la, moun ki te fè anpil anpil byen pou mouvman an. Nou ka di an gran majorite, tout sa mouvman an posede tankou espas teren se Jan Mari Vensan, se eritaj pè Jan Mari Vensan. Nou kwè tou se nan menm batay, nan lit peyizan yo, yo te asasinèn pè Jan Mari nan ane 1994. Lè w pale de Tèt Kole se kòm si w pale de moun sa yo menm, se eritaj yo. Se yo ki te vini avèk inisyativ la. Se inisyativ sa tou, estrateji Ti kominote legliz la... San moun sa yo tou, li t ap difisil pou nou te rive genyen Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen n ap pale a ke n ap òganize katriyèm kongrè nasyonal li ».

battus pour une autre éducation, pour un autre loisir, pour leur santé, pour d'autres conditions de vie en soi. Cette lutte n'était pas aussi facile. Dès 86, 87 après la naissance de *TK* jusqu'à aujourd'hui, je peux dire que c'était une véritable lutte. Mais comme nous l'avons dit, à partir de... quand on l'a implanté dans le Sud-Est, ce n'était pas quelque chose de facile. C'est-à-dire, je peux dire que c'était une altercation entre ce qu'on appelle en Haïti les *grandons* [les grands propriétaires terriens] et les paysans. Tout ce qui existait, les *grandons* l'ont pris en otage. Et vous aviez les paysans qui revendiquaient de meilleures conditions de vie, un autre mode de fonction. Autrement dit, c'était toute une lutte. Arrivé en 89, après l'arrivée du mouvement dans le Sud-Est, 89, 90 après les élections de 90, après l'arrivée d'Aristide au pouvoir, nous pouvons dire en tant que quelqu'un qui avait l'air d'un leader populaire et qui a pris le pouvoir, après le coup d'État de 90 [1991 de préférence], *TK* a connu des moments très difficiles dans le Sud-Est. *TK* ne pouvait plus organiser de réunions. On le faisait dans la clandestinité, on organisait des *konbit* [rassemblement pour un travail collectif]. On profitait des *konbit* pour faire des réunions et planifications. Parfois, c'est à travers des chansons qu'on communiquait. Je pense que c'était toute une péripétie. Mais aujourd'hui avec la démocratie déguisée, qui est nettement différente des années 57 [1957], où il y a la liberté d'expression, la liberté de réunion plus ou moins, on peut s'exprimer, on peut organiser des rencontres. Il peut y avoir une certaine répression. Mais c'est nettement différent de ce qui existait autrefois⁵⁶.

Jusqu'à-là, Paul ne fait aucune mention des expériences liées à la théologie de la libération dans ses explications sur l'origine de l'organisation. A la question « Qui a implanté l'organisation *TK* dans le Sud-Est ? », il répond :

TK s'est implantée dans le Sud-Est, c'était un agronome qui s'appelle agronome Cantave qui avait des relations avec... Bon, agronome Cantave avait des relations avec Port-au-Prince, avec les anciens dirigeants de *TK*, donc il a introduit le mouvement. Quand il a introduit le mouvement, il est venu avec... D'ailleurs, il a joué un rôle intermédiaire. C'est lui qui allait chercher des informations pour nous les communiquer. Il n'y avait pas une relation directe entre les paysans et le bureau de *TK*. Tout ce qu'il avait, on le lui a confié : motocyclettes, téléviseurs pour diffuser des

⁵⁶. En créole haïtien : « Dapre sa yo rakonte m, *TK* te pran nesans li an jiyè 87 nan komin Jean Rabèl. Men apre tout batay yo te fin fèt, *TK* te vin blayi nan lòt depatman yo. Li vin rive Marigo an 89. Sa vle di *TK* li menm nan ouvèti l ap fè sou tout teritwa a, li rive Marigo an 89. Peyizan yo te toujou ap goumen pou yo ka jwenn yon lòt edikasyon, yon lòt lwazi, sante yo, pou te ka gen yon lòt kondisyon lavi en soi. Se pa t yon batay ki te aussi fasil. Depi lò 86, 87 *TK* fin pran nesans jiska jounen jodi a, m kapab di se te yon gwo lit. Men tankou nou di l, lè yo rive... lè yo te vin enplante l nan Sidès 89 ki toujou pa t yon batay fasil. Sa vle di, m kapab di w se te yon altèkasyon ant sa yo rele grandon an Ayiti avèk peyizan. Tout sa k genyen yo, grandon kenbe yo en otage. Ou genyen peyizan yo k ap mande yon lòt kondisyon lavi, yon lòt mòd fonksyònman, sa vle di se tout yon lit. Lè rive 89 lè mouvman an antre nan Sidès, 89, 90, apre eleksyon 90, Aristid fin pran pouvwa, nou te kapab di kòm youn ki te parèt yon lidè popilè fin pran pouvwa, apre koudeta 90 [1991 pito], *TK* pase anpil move moman nan Sidès. *TK* te vin pa ka fè reyinyon. Se prèske nan mawon, se konbit yo te konn mare. Se pandan yo te nan konbit, pou yo fè yon reyinyon yo tou fè yon planifikasyon. Pafwa se nan chante yo, yo konn kominike. M panse se tout yon peripesi. Men pou jounen jodi a avèk demokrasi degize a, ki nètman diferan avèk ane 57 yo, kote nou genyen libète lapawòl la, moun plizoumwèn ka reyini, nou ka pale, nou ka fè rankont yo. Kapab genyen ti represyon, men ki nètman diferan avèk jan sa te ye oparavan ».

documents [des films documentaires] pour aider les gens à mieux comprendre la réalité et contribuer à leur formation. A un certain moment, Cantave a changé les choses. Donc, il a organisé le mouvement à sa manière. En d'autres termes, il a vu dans le mouvement porté par les paysans... il a compris que le mouvement peut être retourné contre lui. C'est ma façon de voir les choses. Je ne sais pas si c'est de cette façon qu'il l'a compris⁵⁷.

A la question « Qui organisait le mouvement à Port-au-Prince ? », Paul répond :

Selon l'histoire... à vrai dire c'est toujours... La structure de *TK* est composée de plusieurs instances. Il y a le Conseil exécutif national permanent (KENP), la Coordination nationale (KN), l'Assemblée nationale (AN). C'est toujours à travers les élections, c'est toujours un groupe de paysans. Mais cela n'empêche qu'il y avait d'autres gens comme Père Ti Jean [Jean Pierre-Louis], un ensemble d'autres leaders qui soutenaient le mouvement pour l'aider à avancer, selon l'histoire qu'on m'a racontée. Il y avait toujours un ensemble d'autres dirigeants, des gens de gauche je peux dire, des gens qui comprenaient les luttes populaires et qui appuyaient le mouvement. Ils mettent toujours... bien que ces gens aient toujours supporté le mouvement, ce sont les paysans qui faisaient partie du KENP, de la KN et de l'AN. Ce sont eux qui, au travers des élections, instaurent cette structure⁵⁸.

C'est le seul cas, parmi les membres de *TK* interviewés dans le cadre de cette recherche, où ni l'apport des *Communautés ecclésiales de base* ni celui des tenants de la théologie de la libération à la construction de l'organisation n'ont été signalés de façon persistante. La transmission de l'importance de la théologie de la libération dans la création et l'histoire de *TK* particulièrement aux membres appartenant à la génération post-1986 ne dépend pas seulement de ceux de la

⁵⁷. En créole haïtien : «TK te vin kanpe nan Sidès la, se te yon agwonòm yo te rele agwonòm Cantave ki te gen relasyon avèk... Bon, agwonòm Cantave te vin gen relasyon avèk Pòtoprens, avèk ansyen dirijan TK yo, donk ki te vini avèk mouvman an. Lè l te vini avèk mouvman an, li te vini avèk... Dayè li te jwe yon wòl entèmedyè. Se li menm ki te konn al chèche enfòmasyon pote ban nou. Pa t genyen yon relasyon dirèk vre ant peyizan yo ak biwo TK. Tout sa k te genyen, seli menm yo te konn bay yo, motosiklèt, televizyon pou pase yon seri dokiman [fim dokimantè] pou moun yo te ka konprann reyalyte a byen epi fè yon seri fòmasyon. Men apre kèk tan, Cantave li menm, li vin chanje bagay la. Donk, li vin pran mouvman an selon li menm, sa vle di mouvman an li vin wè peyizan yo ap pote a... li sanse vin wè mouvman an ka vire kont li ankò. Se konsa m di l. M pa konn si se konsa li menm li te konprann li ».

⁵⁸. En créole haïtien : « Dapre listwa... avredi se te toujou... Jan chapant TK fòmè a genyen plizyè enstans ladan. Genyen KENP, KN, AN. KENP la se Konsèy Egzekitif Nasyonal Pèmanan. KN nan se Kòdinasyon Nasyonal. AN nan se Asanble Nasyonal. Bon, se toujou nan eleksyon, se toujou yon ansanm peyizan. Men sa pa t anpeche te genyen lòt moun tankou pè Ti Jan, yon ansanm lòt lidè ki t ap soutni mouvman an pou l te avanse dapre jan yo rakonte m listwa a. Te toujou genyen yon seri lòt dirijan, lòt moun m kapab di degoch, moun ki te konprann lit popilè a ki te kenbe mouvman an. Men yo toujou mete... byenke lòt moun sa yo toujou ap sipòte mouvman an, men se ansanm peyizan yo ki te toujou ni nan KENP ni nan KN ni nan AN. Se yo menm lè eleksyon fèt ki monte chapant sa a ».

génération 1986 qui se chargent du processus de transmission. Elle dépend aussi des sujets qui s'approprient l'héritage transmis.

Paul a été très prudent dans ses propos avec un souci de cohérence exprimé à travers une tendance à abandonner des membres de phrase à peine commencés pour les reformuler. Ce souci de cohérence concerne particulièrement la mise en évidence de l'autonomie des masses paysannes dans leur collaboration avec des militants petits-bourgeois comme les tenants de la théologie de la libération. Ce souci de prudence peut expliquer en partie l'absence d'une explication héroïsante, dans les propos de Paul, autour de l'apport des tenants de la théologie de la libération à la construction de *TK*.

Revenons à la réception *sacralisante* des figures héroïques de la théologie de la libération et des idéaux qu'elles symbolisent. Louis nous a raconté qu'il est dans la tradition de *TK* d'utiliser des photos de Jean Pierre-Louis et de Jean-Marie Vincent dans des réunions de l'organisation pour honorer la mémoire de ces martyrs. Voici ses explications à propos de cette pratique d'apporter les photos des deux prêtres aux réunions de l'organisation :

Père Jean-Marie, on apportait toujours les photos de Jean-Marie... On l'a assassiné. Quand nous participions aux réunions, on apportait toujours les photos. Il y avait Père Jean-Marie, il y avait Père Ti Jean. Tous ces prêtres, on apportait leurs photos. Ils militaient pour que le peuple ait le droit à la parole. Puis, on les a fusillés. On apportait leurs photos. A chaque époque [l'époque de leur assassinat], on chantait une messe en leur mémoire⁵⁹.

A la question « On apporte les photos de Jean-Marie Vincent et de Jean Pierre-Louis dans les rencontres pour faire quoi ? », Louis répond :

Pour dire qu'il s'agit d'une personne qui voulait que les choses changent, un militant qui voulait que les choses changent parce qu'à l'époque [à une certaine époque], il y avait un ensemble de personnes, un ensemble de personnes... Vous ne pourriez vous asseoir ici aussi ouvertement comme nous sommes en train de parler. A ce moment, vous venez et expliquez aux gens comment était Père Ti Jean, comment il vivait avec nous. Ces prêtres avaient l'habitude de s'asseoir... Il y

⁵⁹. En créole haïtien : « Pè Jan Mari, yo te toujou pote foto Jan Mari... Yo te asasinen li. Lè n al nan reyinyon yo, yo te toujou pote foto yo. Te genyen pè Jan Mari, te genyen pè Ti Jan. Tout pè sa yo, yo te konn pote foto yo. Yo t ap milite pou pèp la ka jwenn dwa lapawòl. Epi yo vin fizye yo. Yo te konn pote foto yo. Chak epòk, yo te konn chante yon mès pou yo».

avait un certain Père Clérismé qui vous montrait comment vous battre pour que vous assumiez votre responsabilité⁶⁰.

Dans ce dernier extrait, Louis présente les tenants de la théologie de la libération comme des symboles d'engagement populaire et de conquêtes démocratiques. Le droit à la liberté d'expression et le droit à la liberté de réunion reconquis après la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier sont implicitement reconnus comme résultat des engagements de ces figures héroïques.

Si ces martyrs sont vécus comme des figures héroïques au niveau national, la réception qu'en font les sujets du mouvement populaire notamment les membres de *TK* présente des particularités régionales. Cela est possible parce que les sens et significations attribués à ces martyrs émergent à partir d'expériences concrètes. Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis avaient de longues expériences pastorales et militantes respectivement dans les départements du Nord-Ouest et du Centre. Ils ont eu des engagements dans d'autres départements (Jean-Marie Vincent dans le Nord et l'Ouest, Jean Pierre-Louis dans l'Ouest) mais leurs expériences ont été particulièrement significatives dans les deux premiers départements cités (Nord-Ouest et Centre). Ce qui fait que leur reconnaissance et leur glorification sont remarquablement importantes dans leurs régions respectives. A ce sujet, Estelle – un membre de *TK* dans la commune de Savanette dans le département du Centre et qui a été membre du *Conseil exécutif national permanent* de l'organisation – a souligné dans son propos sur l'histoire de l'organisation les apports respectifs des prêtres Jean-Maire Vincent et Jean Pierre-Louis :

Il y avait dans le Nord-Ouest le père Jean-Marie Vincent que les gens ont réussi à assassiner. C'était l'une des personnes les plus influentes qui accompagnait l'organisation dans le Nord-Ouest, qui aidait les paysans. Il a travaillé pendant longtemps dans le Nord-Ouest. Moi qui vous parle en ce moment, si je vous parle ainsi, c'est le fruit des travaux de père *Ti Jan* [Jean Pierre-Louis]. Père *Ti Jan* m'a beaucoup aidé. Il a aidé beaucoup de paysans à s'ouvrir les yeux (...) Père *Ti Jan* a formé les paysans, il les a aidés à comprendre qu'ils sont des êtres humains comme tous les êtres humains, les a préparés à mieux se défendre en justice (...) Dans le temps, quand un paysan voyait l'État [des représentants de l'État], il était prêt à s'enfuir. Mais ces formations nous ont permis de mieux

⁶⁰. En créole haïtien : « Pou nou fè konnen se yon moun ki te vle bagay yo chanje, yon militan ki te vle bagay yo chanje paske epòk la, gen yon seri moun, yon seri moun... Ou pa ta ka chita la ouvètman konsa pou nou pale konsa. Enben lè sa, ou vini ou esplike moun yo kòman pè Ti Jan te ye, te viv avèk nou. Yo menm pè sa yo ki te konn chita... te gen yon sèten pè Clérismé ki te konn montre w kòman pou w batay pou w rive pran responsablite w an men ».

nous défendre en justice, nous ont conscientisés sur la nécessité d'éduquer [scolariser] nos enfants, même quand nos parents n'avaient pas les moyens de nous envoyer à l'école⁶¹.

Certainement, Estelle reconnaît l'importance des contributions de Jean-Marie Vincent à la construction de *TK* dans le Nord-Ouest. Mais c'est surtout des engagements du père Jean Pierre-Louis qu'elle rend témoignage pour les avoir vécus de très près dans le département du Centre.

Pour leur part, Marie, Philippe et Pierrot – trois membres de *TK* à Jean Rabel – ont rapporté une scène précédant le massacre du 23 juillet 1987 comme un événement majeur de l'histoire des luttes populaires. Il s'agit d'un sermon prononcé par Monseigneur Frantz Colimon en juin 1987 à l'occasion de la fête patronale de Jean Rabel. Marie, Philippe et Pierrot rappellent avec insistance une partie du sermon où Monseigneur Colimon a expliqué que, pour abattre un arbre garni de branches, il faut commencer par couper ces branches avant de s'attaquer au tronc pour éviter que celles-ci provoquent des dégâts. Environ un mois après ce sermon de circonstance, soit le 23 juillet de la même année pour être plus précis, des civils armés alimentés par de grands propriétaires de Jean Rabel ont massacré cent trente-neuf paysannes et paysans. Notons qu'avant ce massacre, les partisans des grands propriétaires terriens ont commencé par attaquer les *Groupements Tèt Ansanm*. Les propos imagés tenus par Monseigneur Colimon lors de son sermon sont considérés par Marie, Philippe et Pierrot comme annonciateurs du massacre et d'autres répressions subies par les groupements. D'ailleurs, cet évêque émérite du diocèse de Port-de-Paix est considéré par les leaders de *TK* dans le Nord-Ouest comme une figure symbolique de la fraction réactionnaire de l'église catholique. Marie, Philippe et Pierrot ont précisé que le tronc d'arbre évoqué par Monseigneur Colimon désigne le prêtre progressiste Jean-Marie Vincent et les branches *Groupements Tèt Ansanm* (Groupements Solidarité) qui par la suite allaient donner lieu à *TK*.

Si Monseigneur Colimon n'a pas précisé dans son discours de quel arbre il s'agit, il est évident pour Marie, Philippe et Pierrot : c'est l'arbre de la mobilisation pour la libération des classes populaires, notamment les masses paysannes laborieuses. Être le tronc de l'arbre de la lutte pour

⁶¹ En créole haïtien: « Te genyen pè Jan Mari Vensan ki te nan Nòdwès la nèg yo te rive kraze. Se te youn nan gwo bwa ki t ap ede òganizasyon an nan Nòdwès, ki t ap ede peyizan yo. Li te fè anpil travay nan Nòdwès la. Mwen menm k ap pale avè w la, si m ap pale konsa, se fwi travay pè Ti Jan. Pè Ti Jan te ede m anpil anpil. Li te ede anpil peyizan louvri je yo (...) Pè Ti Jan te konn fè fòmasyon pou peyizan yo, li te fè yo konprann yo se moun tankou tout moun, lè pou yo parèt devan lajistis kòman pou yo defann tèt yo (...) Lontan, lè yon peyizan wè leta, li tou prèt pou l kouri. Men fòmasyon sa yo vin fè nou konprann lè nou parèt devan lajistis kòman pou nou kenbe tèt nou, kòman pitit nou pou nou edike yo menm lè paran nou pat genyen mwayen pou te voye nou lekòl ».

la libération des classes exploitées et dominées, c'est un symbole fort et chargé de significations. Ici, c'est le camp ennemi qui reconnaît la valeur héroïque de Jean-Marie Vincent.

Cette métaphore utilisée par Monseigneur Colimon rappelle une autre métaphore autour de l'histoire d'Haïti. Cette seconde métaphore très connue, enseignée dès l'école primaire concerne Toussaint Louverture, une figure héroïque considérée comme le précurseur de l'indépendance nationale. Lors de sa capture à Saint-Domingue sous les ordres de Napoléon Bonaparte en juin 1802 et avant son expédition en France, Toussaint Louverture a déclaré : « En me renversant, on n'a abattu à Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté des noirs ; il poussera par les racines parce qu'elles sont profondes et nombreuses » (Jean-Claude DORSAINVIL, 1924: 119). Si Toussaint Louverture s'est déclaré lui-même le tronc de l'arbre de la liberté à Saint-Domingue dans le cadre du combat contre la France esclavagiste et coloniale au début du 19^e siècle, c'est une figure symbolique du **camp adverse** de Jean-Marie Vincent qui a reconnu celui-ci comme le tronc de l'arbre de la résistance populaire dans le Nord-Ouest d'Haïti durant la seconde moitié de la décennie 1980. Cette comparaison des deux métaphores séparées par presque deux siècles permet de comprendre à quel point Jean-Marie Vincent est considéré comme une figure héroïque par Marie, Philippe et Pierrot. Sachant l'influence de ces trois leaders de *TK* dans le Nord-Ouest particulièrement Marie qui est une voix écoutée au niveau national à travers le groupe socioculturel *Awozam*, on peut comprendre que le héroïsme de Jean-Marie Vincent est partagé au niveau du mouvement populaire, particulièrement au sein de *TK*.

Revenant sur l'assassinat de Jean-Marie Vincent survenu le 28 août 1994, Marie et Philippe racontent que le cœur et le cerveau de ce prêtre militant ont été récupérés, en tant qu'organes d'un savant extraordinaire, par ses ennemis. Marie a expliqué : « Les gens ont organisé un complot. Ils ont fait assassiner Jean-Maire Vincent. Ils l'ont autopsié et ont pris le cerveau, c'est-à-dire les connaissances de Père Jean-Maire. Ils ont vraiment mangé le cerveau de Jean-Marie ! »⁶². Philippe a renchéri : « Oui, le cœur de Jean-Marie... Quand l'individu qui s'appelle Michel François et celui qui a organisé le coup d'État contre Aristide... Ils ont demandé d'ouvrir le cœur de Jean-Marie et de le récupérer, ainsi que le crâne. Les gens sont arrivés, il baignait dans son sang à

⁶². En créole haïtien : « Nèg Mare konplo, yo fè asasine Jan Mari Vensan. Yo otopsi l, yo pran mwèl tèt la, sa vle di konesans pè Jan Mari te genyen, pou yo pral manje mwèl tèt Jan Mari ».

Turgeau là où il a été assassiné. Ils arrivent pour demander le cœur »⁶³. Ici, nous ne sommes pas intéressés à savoir si la scène rapportée est vraie ou non. Ce qui importe, c'est de comprendre ce qu'elle traduit pour les militants et militantes qui l'ont rapportée. Jean-Marie Vincent est reconnu comme un savant hors du commun. C'est son savoir extraordinaire qui serait à la base de la récupération de son cœur et son cerveau. Cette histoire, rapportée par Marie et Philippe qui sont des figures d'influence au niveau de *TK-Nord-Ouest* notamment la première qui constitue un vecteur d'influence dans l'organisation, laisse comprendre à quel point Jean-Marie Vincent est vécu comme héroïque par les membres de la structure nord-ouésienne de *TK*.

Les analyses qui précèdent montrent que des martyrs liés à l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* et au mouvement populaire haïtien en général sont vécus comme des figures héroïques symbolisant l'engagement populaire, la conviction et l'esprit de sacrifice. Il ne suffit pas de comprendre les idéaux que ces figures héroïques symbolisent. Les modalités à partir desquelles les sujets actuels du mouvement populaire s'approprient ces idéaux pour en faire des repères de sens et de combat méritent d'être élucidées. Cela s'inscrit d'ailleurs dans le principal objectif de la présente recherche. Ces modalités sont étudiées dans la prochaine section.

7.2- Mise en sens par les sujets du mouvement populaire haïtien des idéaux symbolisés par les figures héroïques

Les idéaux de conviction, d'engagement populaire et d'esprit de sacrifice dont témoignent les figures héroïques étudiées dans la section précédente sont repris par les sujets du mouvement populaire après l'assassinat des individus qui ont incarné ces figures. Loin d'être passive, cette reprise mobilise les expériences et les vécus à la fois singuliers et collectifs des sujets en lutte qui investissent les idéaux inspirés par les figures héroïques. En investissant ces idéaux, les sujets cherchent – à partir de ce qu'ils y puisent en termes de significations et d'orientation – à élaborer des repères et à réélaborer le sens des idéaux investis. En réalité, il s'agit d'élaboration de nouveaux repères à partir de repères déjà construits pour donner du sens à sa vie et à ses combats, pour continuer à vivre et renouveler ses combats. La reprise des idéaux est fondamentalement

⁶³. En créole haïtien : « Wi, kè Jan Mari... Lè nèg ki rele Michèl Franswa a avèk nèg la ki te bay Aristid koudeta a..., nèg yo mande pou yo fann kè Jan Mari pou yo ba li ak kràn tèt li. Nèg yo parèt, l ap benyen nan san, lè sa a , Tijo kote yo touye l. Yo parèt pou yo ba yo kè a ».

valorisante, mais la valorisation est alimentée et orientée par ce que les sujets retiennent comme significatif de ces idéaux qu'ils investissent.

Ruth et Jules, respectivement membres de la structure des Baradères (département des Nippes) et de la structure de Maniche (département du Sud) de l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* ont tenu des propos révélateurs de la reprise valorisante de l'engagement populaire dont la vie des martyrs évoqués précédemment rend témoignage. En citant des cas de conquêtes arrachées au prix de luttes menées par l'organisation lors d'un entretien réalisé en binôme avec Ruth, Jules affirme :

Cette expérience [les luttes revendicatives menées dans le passé], je peux dire qu'elle a contribué à de grandes conquêtes parce qu'en grande partie, c'est l'une des expériences qui ont contribué à la chute de la dictature au pays. Deuxième conquête, il y a un ensemble de paysans qui ne savent ni lire ni écrire qui peuvent... qui ont participé à des formations qui peuvent leur permettre de... peu importe leurs interlocuteurs, ils peuvent prendre la parole et dire des choses fondées qui peuvent contribuer au développement du pays⁶⁴.

Ruth a ajouté :

J'ajouterai que cette expérience nous a permis de briser la chaîne intermédiaire où nous payions des taxes au marché. Quand quelqu'un apportait un petit régime de banane au marché, les taxes qu'il avait à payer étaient presque... C'est comme si elles étaient évaluées à la moitié du prix du petit régime de banane. Même quand aujourd'hui nous les payons sous une autre forme, mais c'est cette expérience qui nous a permis de nous en débarrasser. De plus, cette expérience nous a aidé sur bien d'autres choses surtout quand on considère qu'il y a beaucoup de paysans, quand ils arrivent quelque part, c'est grâce à cette expérience qu'ils peuvent prendre la parole ou défendre leurs droits, c'est grâce à cette expérience⁶⁵.

Ce qui se joue ici, c'est la valorisation des luttes revendicatives, en dépit de leurs faibles résultats. Implicitement Ruth reconnaît que les conquêtes en termes de réduction de taxes sont perdues

⁶⁴. En créole haïtien : «Eksperyans sa a, m ka di li pote gwo gany paske en grande partie, se yon youn nan eksperyans ki te ede diktati a kite peyi a. Dezyèm gany, genyen yon pakèt peyizan ki pa menm konn li, ekri ki ka... ki jwenn de fòmasyon ki ka pèmèt yo rive... kèlkesyon ak moun nan, yo ka pran lapawòl e di de bagay ki gen fondman pou ede devlopman peyi a ».

⁶⁵. En créole haïtien : « Pou ajoute, eksperyans sa a te pèmèt nou soti anba chèn entèmedyè kote nou te konn ap peye taks mache. Lè moun al vann yon ti bannann nan mache, taks pou peye a prèske... kòmsi evalye a mwaye kòb moun nan ap vann ti rejim bannann nan. Menm lè jounen jodi a n ap peye l sou yon lòt fòm, men se eksperyans sa a ki te pèmèt nou soti anba l. Konsa tou, eksperyans sa a ede nou avèk plizyè lòt bagay sitou gen anpil peyizan, lè yo rive yon kote, se gras ak eksperyans sa a ki fè yo ka swa yo pale oubyen yo ka defann dwa yo, se gras ak eksperyans sa a ».

quand elle dit « Même quand nous les payons sous une autre forme (...) ». Par ailleurs, la capacité des paysans à prendre la parole et défendre leurs droits, valorisée par Ruth et Jules comme une conquête, reste un résultat intermédiaire qui devrait amener à des conquêtes sociales (accès aux biens et services nécessaires), des conquêtes qui demeurent jusque-là à l'état de projet.

Cette valorisation des luttes revendicatives en dépit de leurs maigres résultats, va au-delà de la perception et du vécu de Ruth et de Jules. Elle est une tendance au sein de *TK* voire du mouvement populaire haïtien post-1986. En effet, lors du premier congrès national de *TK* organisé du 24 au 28 septembre 1996 – avec bien sûr l'influence d'intellectuels organiques, ont été identifiés, comme étant des victoires importantes des luttes menées par l'organisation et par le mouvement populaire en général : l'éviction des *macoutes* (les paramilitaires duvaliéristes) après le 7 février 1986, le fait de porter l'État haïtien à éliminer les chefs de section (représentants administratifs et policiers de l'État dans les sections communales sous le règne des Duvalier) et les Forces armées d'Haïti (une armée inféodée au duvaliérisme), la liberté d'expression, la liberté de réunion, l'accès à l'information, la diminution des taxes pour l'accès à une place aux marchés publics, l'élimination de la terreur, la résistance à la répression des trois années de coup d'État et d'embargo (septembre 1991-octobre 1994), le renforcement du mouvement après le retour d'exil d'Aristide (le 15 octobre 1994), la récupération de certains biens de l'organisation qui ont été accaparés par l'armée et les *tontons macoutes*. Certes, ces conquêtes sont importantes pour le mouvement populaire. Mais elles restent des intermédiaires qui, jusque-là, n'ont pas amené au changement des conditions de vie des classes populaires (TK, 1996 : 4).

Dans le cadre de l'entretien évoqué précédemment, Ruth rappelle des luttes menées par *TK* contre des jugements rendus par le Tribunal de paix des Baradères estimés injustes comme un motif de son attachement à l'organisation. Elle explique :

Moi, le numéro 1 de mes motivations, c'est le fait que nous sentions [pensions] qu'avec le mouvement si nous maintenions le même rythme de revendication, nous pourrions faire beaucoup de choses. Par rapport à... D'habitude, on n'a besoin ni d'argent ni de nourriture pour qu'ils réussissent une activité qu'ils veulent réaliser. Si je peux prendre un exemple très clair, moi, ce qui m'a motivé à intégrer le mouvement, c'est le fait qu'il y avait de mauvais jugements rendus à Baradères et que la structure de *Tèt Kole* à Baradères s'est soulevée, ils ont fait une manifestation et se sont rendus au tribunal, ils ont fermé la porte et ont gardé la clé. Donc, c'est une chose qui m'a motivé à être membre de *Tèt Kole*. Moi, je pense que s'il y avait un effort de motivation pour recommencer avec ce rythme, donc à ce moment le mouvement... D'autant plus qu'à l'époque, nous n'étions pas encore étendus sur tous les dix départements. Il y avait des régions où nous

n'étions pas présents. Maintenant, nous avons une plus large présence. Si nous recommençons avec ce même rythme [celui des luttes revendicatives], nous pourrions faire beaucoup de choses et beaucoup de bonnes choses⁶⁶.

Ruth évoque ici le pouvoir de pression de *TK* comme une source de motivation, un repère qui l'aide à rester accrochée à l'organisation. Ce pouvoir de pression dont disposait *TK-Baradères* dans le passé fut exercé contre un tribunal, symbole de l'État, et en faveur des victimes d'injustice. Le fait pour *TK-Baradères* de s'ériger en justicier en faveur des plus faibles constitue une source de motivation pour Ruth dans son attachement à l'organisation. C'est donc une reprise fondamentalement valorisante de l'engagement populaire. Si des figures héroïques comme Jean Pierre-Louis et Jean-Marie Vincent symbolisent pour les sujets du mouvement populaire haïtien la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires, donc l'engagement populaire, avec pour finalité l'émancipation de ces dernières, cet idéal est valorisé par Ruth comme un motif d'attachement au mouvement. Dans les propos de Ruth, l'engagement populaire au travers des luttes revendicatives n'est pas considéré comme un moyen devant aboutir à la transformation des conditions de vie des classes populaires. Autrement dit, cet engagement n'est pas valorisé sur la base de ses résultats. D'ailleurs, Ruth ne s'intéresse même pas à mentionner ce que ce pouvoir de pression a pu changer dans les pratiques au niveau du tribunal. Elle s'est contentée d'exprimer sa satisfaction vis-à-vis de la capacité de *TK* à fermer les portes d'un tribunal. L'engagement populaire est donc passé d'un moyen d'émancipation à une source de motivation et d'adhésion de nouveaux membres. C'est une preuve que les idéaux inspirés par les figures héroïques ne sont pas repris mécaniquement, mais sont investis de nouveaux sens élaborés par les sujets du mouvement populaire.

⁶⁶. En créole haïtien : « Mwen menm, nimewo l sa ki motive m se paske nou santi avèk mouvman an, si n te toujou kenbe menm rit revandikasyon an, nou te ka rive fè yon bann bagay. Parapò avèk... Nou pa konn bezwen lajan ni manje pou yo vrèman reyisi yon aktivite yo vle reyalize. Si m ta pran yon egzantp trè klè, mwen menm sa ki te motive m ki te fè m antre nan mouvman an se paske te genyen move jijman ki konn ap fè Baradè, Tèt Kole Baradè leve kanpe, yo fè yon manifestasyon epi yo t ale devan tribinal la, yo fèmen pòt tribinal la epi yo pran kle a. Donk, sa se te yon bagay ki te motive m ki fè mwen menm m te vin manm Tèt Kole. Pou mwen menm, m santi si ta genyen yon motivasyon ki fèt pou ta retounen avèk menm rit sa yo, donk lè sa a mouvman an... sitou lè sa a nou potko kouvri tout 10 depatman yo, gen de kote nou pa t ye. Kounya nou rive pi lwen toujou. Si n retounen avèk menm rit sa a, nou ka fè anpil bagay e anpil bon bagay ».

Les luttes revendicatives, en tant qu'objet d'investissement, sont donc affectivement valorisées par Ruth et servent de repères de sens pour justifier leur propre continuité surtout dans un contexte où elles ont contribué à très peu de conquêtes sociales et politiques.

Dans le discours de Ruth, la frontière entre un « nous » qui l'engage (en tant que membre du mouvement) dans des luttes auxquelles elle n'a pas participé et un « ils » qui concerne ses aînés n'est pas claire : « D'habitude, **nous** n'avons besoin ni de l'argent ni de la nourriture pour qu'**ils** réussissent une activité qu'**ils** veulent réaliser ». Implicitement, Ruth s'identifie aux luttes revendicatives menées par *TK* antérieurement à son intégration dans l'organisation tout en reconnaissant que ce ne sont pas des expériences qu'elle a vécues directement. Il s'agit ici d'une appartenance symbolique en dépit d'une différence temporelle. Plus loin dans les propos de Ruth, c'est le « nous » qui prend le dessus. Cette identification à un héritage légué par des aînés est loin d'être passif puisque Ruth en fait un repère de sens pour la poursuite de ses engagements.

La mobilisation contre les actes d'injustice honorée par Ruth comme une tradition de *TK-Baradères* est évoquée par Jacqueline, membre de *TK* dans la commune de Maniche (dans le département du Sud), comme une expérience des *Communautés ecclésiales de base (CEB)* qui jouaient un rôle important dans la genèse de l'organisation. Jacqueline qui n'est plus un membre actif dans la vie de *TK* a rapporté les expériences des *CEB* en ces termes :

Au moment des Communautés Ecclésiales de Base, il y avait beaucoup de revendications. Quels que soient les actes subis par un individu, le comité de la Communauté ecclésiale de base utilisait la radio pour dénoncer ces actes. Certes, *TK* allait naître. Mais, les Communautés Ecclésiales de Base n'ont pas disparu. Il allait y avoir une division. Un groupe est resté dans les CEB, un autre groupe a rejoint *TK*.⁶⁷

Ces propos de Jacqueline montrent que dès l'origine de *TK*, les luttes de dénonciation et le pouvoir de pression jouaient un rôle important. D'ailleurs, l'organisation est née dans un contexte de bouillonnement de luttes revendicatives. Ce contexte spécifique haïtien s'inscrit dans un cadre latino-américain plus global dominé par les expériences de la théologie de la libération dont

⁶⁷. En créole haïtien : «Nan moman ti legliz la, te gen anpil revandikasyon. Kèlkeswa zak yon moun sibi, komite ti legliz la toujou pran radio pou denonse zak sa yo. Malgre *TK* ta pral vin parèt, ti legliz pa t disparèt. Yo ta pral divize. Yon gwoup te toujou rete nan ti legliz, yon lòt gwoup te al jwenn *TK* ».

l'imaginaire politique sous-jacent est, comme André CORTEN l'explique, celui de l'espace public où les dénonciations sont supposées avoir un effet (CORTEN, 2000: 108).

Le pouvoir de pression évoqué par Ruth et Jacqueline comme une caractéristique de *TK* est aussi souligné avec fierté par Louis qui se rappelle les expériences de luttes de l'organisation durant la seconde moitié de la décennie 1980. Il explique:

A ce que je sache, la première chose qui est à l'origine de *Tèt Kole* à Dory [2^e section communale de Maniche], c'est les Communautés ecclésiales de base. A l'époque, le Père qui était là, Père Pétuel Lénescard, a choisi de mettre en place les Communautés ecclésiales de base. Il y avait des leaders communautaires influents, ils ont collecté beaucoup d'argent, ils ont pris des cotisations de 5 gourdes, 10 gourdes. Ils ont recueilli beaucoup d'argent. Ils ont réussi à construire ce dispensaire. Ils disaient que le dispensaire est un dispensaire communautaire. Mais à partir d'un certain moment, c'est l'église qui finançait le dispensaire. Brusquement, ils ont stoppé le dispensaire. La Santé Publique [le Ministère de la santé publique et de la population] a pris en charge le dispensaire. Quand les Communautés ecclésiales de base furent créées, c'est un certain Gérard Dulcervil, un laïc, qui avait mis en place ici les Communautés ecclésiales de base. On [les tontons Macoutes] l'a battu au niveau de la tête. A ce moment là, il nous a dit que nous allons passer par un autre chemin pour mettre en place une organisation à Dory. Après avoir mis en place les Communautés ecclésiales de base, à un certain moment, les Communautés ecclésiales de base ont commencé à progresser, les Communautés ecclésiales de base ont commencé à progresser, à réunir les gens tous les après-midi, à discuter. Dans chaque localité, il y avait une Communauté ecclésiale de base. A un certain moment, un [autre] père est venu dans la paroisse, père Jocelyn. A un certain moment, nous, le groupe qui préparait la mise en place de l'organisation, on a réalisé que les Communautés ecclésiales de base étaient sous la tutelle de la grande église [le clergé]. Nous avons réalisé que nous ne pouvons plus continuer dans les Communautés ecclésiales de base, qu'il nous fallait changer de voie pour mettre en place une organisation et la nommer. C'est ainsi que le nom de *Tèt Kole* est arrivé ici.

TK allait commencer par nous faire savoir nos droits et nos devoirs, faire des rassemblements et de grands mouvements de revendication dans la communauté, surtout sur la question des taxes qu'on nous faisait payer quand nous vendons quelque chose. Nous avons choisi un groupe de personnes, nous sommes allés à la Contribution [bureau de perception de taxes] aux Cayes où l'on nous dit qu'il faut payer 40 centimes pour l'occupation d'une place au marché et 2,50 gourdes [la monnaie nationale] pour chaque cabri vendu. Pourtant quand quelqu'un va vendre un cabri, on vous fait payer 11,50 gourdes. Non seulement la personne qui vend le cabri paye, mais aussi celle qui achète paye une somme. Nous allions commencer par définir notre propre stratégie où nous disions que nous ne paierions pas de taxes sans savoir ce qu'on fait avec cet argent. A cette époque quand nous allions vendre quelque chose, nous nous déplaçons en groupe. Chaque personne se met dans un coin pour surveiller. Parmi ces gens, il y avait des journalistes. (...) Grâce à *TK*, les yeux de la population allaient s'ouvrir et ils vont entamer beaucoup de luttes revendicatives pour revendiquer

leurs droits. Cependant, beaucoup des anciens membres allaient quitter *TK* pour une raison ou une autre que personne ne sait⁶⁸.

Par ces propos, la résistance à la captation des ressources des masses paysannes laborieuses au moyen de la taxation est valorisée comme résultat d'un travail de conscientisation effectué par *TK*. Cette expérience a été rapportée juste après que Louis a expliqué la genèse de l'organisation à partir des expériences des *Communautés Ecclésiales de Bases (CEB)*. Donc, en sous-bassement à la relation causale établie entre le travail de conscientisation de *TK* et la résistance à l'accaparement des ressources des masses paysannes laborieuses, se pose une relation de causalité plus profonde: cette résistance est le résultat des expériences des *CEB*. Ces dernières sont implicitement abordées comme cause originelle de la résistance. Cette fois, ce sont les engagements du Père Lénescar et du laïc Gérard Duclervil qui sont valorisés par Louis en rapportant les expériences des *CEB* à Maniche.

Ici, se joue la particularité régionale des expériences de la théologie de la libération. Si Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis sont reconnus au niveau national comme des figures symboliques de ce courant théologique, ce sont d'autres figures qui sont associées à la résistance à la captation des

⁶⁸. En créole haïtien: « Premye bagay m konnen ki te vin mete Tèt Kole kanpe nan Dori se atravè Ti legliz. Kounya pè ki te la a, Pè Pétuel Lénescard te chwazi mete Ti legliz sou pye. Te genyen yon bann gwo kominotè ki te egziste la a, yo ranmase yon bann lajan, mache pran 5 goud, 10 goud nan men moun yo. Yo pran anpil lajan, yo rive bati dispansè sa a. Yo di dispansè a se dispansè kominotè. Men lè nou vin rive yon kote se legliz ki te konn finanse dispansè a. Briskeman konsa, yo vin kanpe dispansè a. Sante piblik kenbe dispansè a. +6-Kounya la, lè Ti legliz vin kreye, se yon sèten Gérard Duclervil, yon layik ki te vin mete Ti legliz sou pye isit. Yo te bat li tout nan tèt [tonton makout yo]. Kounya li vin di nou n ap pase pa yon lòt chemen pou nou mete òganizasyon kanpe Ka Dori. Lè yo fin mete Ti legliz sou pye, lè nou rive yon kote Ti legliz kòmanse bouje, Ti legliz kòmanse bouje, reyini moun chak apre midi, pale. Nan chak zòn yo te genyen yon ti kominote. Lè yo vin rive yon kote, genyen yon pè ki vin pran pawas la, Pè Jocelyn. Lè nou menm gwoup moun ki t ap bouje pou mete ògnizasyon an sou pye rive yon kote, yo vin dit Ti legliz se anba titèl gwo legliz la li ye. Nou vin di nou pa ka rete nan Ti legliz, fò nou vire bagay la pou nou mete òganizasyon sou pye, pou nou ba li yon non. Se sa ki fè non Tèt Kole a te vin pa se bò isi (...)

TK ta pral koumanse fè nou konn dwa nou ak devwa nou, fè rasanbleman epi fè gwo mouvman revandikasyon nan kominote a, sitou sou kesyon taks yo te konn fè nou peye lè n ale vann yon bagay. Nou chwazi yon gwoup moun, nou ale nan kontribisyon Okay kote yo di nou pou yon plas yon moun okipe nan mache a, ou dwe peye 40 santim, pou yon kabrit ou vann se 2,50 goud. Poutan lè yon moun ale vann yon kabrit, nèg yo fè ou bay 11,50 goud. Non sèlman moun ki vann kabrit la peye, men tou moun ki achte kabrit la peye yon valè lajan. Nou pral koumanse defini estrateji pa nou kote nou di nou p ap peye taks san nou pa konnen ki sa lajan sa yo fè. Lè sa a, chak fwa nou pral vann yon bagay nou deplase ak plizyè moun chak moun kanpe nan yon pwent ap veye. Pami moun sa yo, te gen jounalis nan yo. (...) Gras ak *TK* je popilasyon an ta pral ouvè kote yo pral tanmen anpil lit pou revandike dwa yo. Sepandan anpil nan ansyen manm yo pral kite *TK* pou yon rezon ou yon lòt moun pa rive konnen ».

ressources paysannes dans la commune de Maniche, dans le Sud du pays. Mais il s'agit encore de figures liées à la théologie de la libération et symbolisant l'engagement populaire.

En valorisant la résistance alimentée par *TK* à Maniche, Louis reconnaît que nombreux sont les anciens membres qui ont abandonné l'organisation pour des raisons que « personne ne sait ». Ces cas d'abandon évoqués parallèlement à une résistance honorée touchent le problème de conviction. Implicitement, se dresse une catégorisation des militants/es en deux camps: nous qui sommes toujours attachés à l'organisation et eux qui ont abandonné. En d'autres termes, la conviction est honorée contre la trahison ou encore la lâcheté.

L'idéal de conviction a été valorisé par Marie en présentant tout éventuel abandon de l'organisation de sa part comme étant synonyme de sa mort. Elle a affirmé:

Ces derniers jours, vous avez des membres d'organisation, ils font partie de *Tèt Kole* et ils font partie d'autres organisations par-ci par-là. Ils ne peuvent vraiment réfléchir. Moi qui vous parle, je suis un membre de vieille date. Il n'y a aucun... Le jour où je ne fais plus partie de *Tèt Kole*, je vais automatiquement au cimetière. Le jour où je ne fais plus partie d'*Awozam*, je vais automatiquement au cimetière. Et moi, je n'arrêterai pas de chanter⁶⁹

Ce langage imagé associant l'abandon et la mort laisse entendre que, pour Marie, la conviction dans l'attachement à l'organisation est non négociable, peu importe les circonstances. Il s'agit d'une sacralisation de la conviction. Bien qu'à travers cette formule, Marie n'établisse aucune relation explicite entre ce devoir d'attachement loyal à l'organisation et les figures héroïques liées à la théologie de la libération, elle a exprimé cette conviction d'attachement en s'inspirant sans doute des martyrs des luttes populaires que seule la mort a pu arracher de leurs engagements populaires. D'ailleurs, dans le même entretien Marie a valorisé avec insistance l'apport du prêtre Jean-Marie Vincent à la construction de l'organisation *TK*. Autrement dit, des sujets en lutte investissent des idéaux hérités des expériences impliquant des figures symboliques de la théologie de la libération sans se rendre compte de l'origine de ces idéaux au moment où ils les mobilisent pour donner du sens à leurs engagements militants. Ils sont pris par la force de leurs propres idéaux d'autant plus que ces derniers sont médiatisés par des figures héroïques.

⁶⁹. En créole «Jounen jodi a, ou genyen yon seri manm òganizasyon, yo nan *Tèt Kole*, yo nan ti asosyasyon isit. Yo pa ka reflechi vre. Mwen menm k ap pale la, m se yon ansyen manm. Pa gen okenn... Jou w wè m pa *Tèt kole*, konn m al nan simityè. M pa *Awozam*, m al nan simityè. E mwen, m p ap rete chante menm ».

La chanson populaire – analysée à la section précédente – qui reconnaît au défunt Jean-Marie Vincent le pouvoir de tuer les lâches laisse comprendre que la valorisation sacralisante de la conviction par Marie sur le mode de la loyauté n'est pas sans lien aux exemples de conviction dont rendent témoignage les figures héroïques liées à la théologie de la libération.

Pour maintenir l'attachement à la conviction en dépit des faibles résultats des luttes engagées, les membres de *TK* mobilisent des interprétations qui servent de mécanismes permettant d'absorber l'insatisfaction en termes de conquêtes et de poursuivre les luttes. En ce sens, en énumérant les erreurs commises dans l'histoire des luttes de *TK* lors du premier congrès national organisé en septembre 1996, les participants et participantes affirment : « parfois, nous croyons que le changement espéré par le mouvement [l'organisation *TK*] arriverait très rapidement (sic.)⁷⁰ » (*TK*, 1996 : 26). L'attachement à la conviction est implicitement renouvelé en justifiant le manque de résultat par la rectification d'un postulat de lutte.

La conviction est parfois associée au sacrifice, au tourment enduré. Les actes de conviction sont d'autant plus honorables qu'ils se manifestent malgré les tourments et persécutions endurés. Charles, un membre fondateur de *TK* dans le Nord rend un témoignage révélateur de cette association entre conviction et choix de sacrifice. Ce membre qui a vécu les moments forts et les péripéties de l'organisation revient sur la genèse du mouvement en ces termes :

Le mouvement a commencé avec Caritas. Notre leader fut Jean-Marie Vincent. Oui, c'est ainsi. Et le mouvement a commencé par les Communautés ecclésiales de base. Les Communautés ecclésiales de base ont donné lieu à *Tèt Ansanm* [Solidarité en français. C'est le nom d'un ensemble de groupements paysans]. *Tèt Ansanm* a donné naissance à l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*. Nous avons commencé avec l'église. Mais arrivé à un carrefour, Monseigneur Gaillot [François Gaillot] l'a regretté parce que la direction que l'église a prise, c'est la direction de la théologie de la libération. L'église prêche la résignation, mais le mouvement prêchait la libération. Donc, le mouvement a commencé ainsi, mais il allait y avoir des échecs comme... Le mouvement était organisé. Vous savez ce qui allait se passer. Le premier échec qu'a connu le mouvement, vous le savez déjà, c'est le massacre des paysans de Jean Rabel. Vous comprenez ? Et nous aussi, nous étions des victimes. En 86 [1986] le mouvement a commencé à gagner du terrain. En 87 [1987], nous avons connu l'échec. L'échec que nous avons connu, c'est que des membres du mouvement étaient obligés de vivre en cachette. Il y avait le papa de ce type, un ancien aussi, Delicia Michel, nous étions plusieurs à vivre en cachette. Germéus Eugène, Dumais, nous étions des victimes. Nous vivions en cachette. Après le coup d'État contre Aristide [le 30 septembre 1991], l'organisation a connu des échecs. Mais malgré tout, on est là. On est là en sourdine. On est là en train de lutter, en train de chanter. Nous avons plusieurs chansons [dont celle-ci] : « Nous sommes des roseaux. Même si on nous arrache, même si on nous coupe les racines, nous fleurirons quand viendra la

⁷⁰. En créole haïtien : « Kèk fwa nou konn kwè chanjman n ap chache a t ap fèt rapid rapid ».

pluie ». C'est ça notre histoire. Malgré tout, Jean-Marie allait mourir par complicité, par la complicité du gouvernement (...) Nous avons donc été attaqués. Même les projets [des activités financées dans le cadre de projets] de l'organisation ont été attaqués. On a volé nos porcs. Des gens ont été battus. La police nous traquait⁷¹.

Dans cet extrait d'entretien réalisé avec Charles, le langage imagé se référant à la capacité du roseau à fleurir après avoir perdu ses racines est tirée d'une chanson couramment utilisée par *TK* et d'autres organisations populaires lors des réunions ordinaires et dans les moments de grands rassemblements. Les propos de Charles nous aident à situer la chanson dans son contexte : il s'agit d'une chanson composée après des moments de persécution pour renouveler l'engagement de l'organisation et mettre en avant sa capacité à résister et rebondir. Les tourments endurés sont vécus comme une épreuve permettant le raffermissement de la conviction des sujets en lutte. Les sacrifices consentis par les militants et les militantes sont honorés comme des repères de sens. Cette valorisation des sacrifices fait penser à l'esprit de sacrifice célébré dans la Bible (des apôtres brûlés vif pour leur foi, la crucifixion de Jésus...). Donc, la valorisation de l'esprit de sacrifice par les sujets du mouvement populaire haïtien est sans doute influencée par le contexte religieux (marqué par les *CEB*) de la genèse de *TK* et de la relance des luttes populaires près de trois décennies de répression de toute lutte ouverte par le régime des Duvalier.

Le refrain d'une chanson entonnée par Marie lors de l'entretien qu'elle nous a accordé témoigne de la valorisation des sacrifices consentis et des tourments endurés comme source de raffermissement de la conviction. C'est également une chanson composée après le massacre orchestré contre les cent trente-neuf paysans et paysannes à Jean Rabel. Le refrain exalte les

⁷¹. En créole haïtien : « Mouvman an pou l te kòmanse, se sou baz Karitas. Alatèt nou se Jean-Marie Vincent. Wi, se sou baz sa a. Epi mouvman an te vin kòmanse pa Ti legliz. Ti legliz devni Tèt ansanm. Tèt ansanm vin bay òganizasyon Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen. Nou te kòmanse avèk legliz. Men legliz li menm te vin rive yon kafou Monseyè Gaillot te vin regrèt paske l wè direksyon mouvman an vin pran, se pa t la te vle. Legliz te vin regrèt nan sans direksyon legliz la te pran an se direksyon teyoloji liberasyon. Legliz la ap preche reziyasyon, men mouvman an ap preche liberasyon. Donk, nou kòmanse konsa, men te vin gen kèk echèk tankou... Mouvman an te vin an òganizasyon. Ou konn sa k te pase. Premye echèk mouvman an te pran, ou konn tout sa yo deja, se masak peyizan Jan Rabèl yo. Ou konprann ? E nou te sanse viktim tou. An 86 mouvman an te kòmanse ap layite kò l. An 87, nou vin pran echèk. Echèk nou vin pran, nèg te nan mawon. Nou gen papa msye, yon ansyen tou, Delicia Michel, nou plizyè nou te nan mawon. Germéus Eugène, Dumais, tout nèg sa yo nou vin viktim, nou te nan mawon. Apre koudeta Aristid, òganizasyon an te pran echèk. Men malgre sa, nou la. Nou la an chat pent. Nou la, n ap batay. Nou chante. Nou gen plizyè chante : « Peyizan nou se wozo, ou mèt taye nou, ou mèt koupe rasin nou, lè lapli tonbe, na boujonen ». Donk, se konsa listwa nou te ye. Malgre sa, Jan Mari vin mouri pa konlisite, konplisite gouvènman (...) Se konsa yo vin atake nou. Menm pwojè nou te genyen nan òganizasyon an vin atake. Yo vòle kochon nou, gen nèg ki pran baton, lapolis lage nan bouda nou».

paroles suivantes : « On pensait que les groupements allaient cesser (bis). A Jean Rabel ô ! Une première chute n'est pas une chute. On pensait que les groupements allaient cesser »⁷². Il s'agit ici de la glorification de la capacité des sujets en lutte à rebondir après un coup aussi dur que le massacre.

Des propos de Jules sur l'origine de *TK* dans le département du Sud vont également dans le sens de cette valorisation de l'esprit de sacrifice. Cette fois, le lien avec les *Communautés ecclésiales de base (CEB)* est explicite parce qu'il s'agit d'un exemple de sacrifice donné par les Pères Berthony Pierre et Pétuel Lénescard, figures symboliques des *CEB* dans le Sud. Jules explique :

Nous nous rappelons qu'avant la mort du Père Berthony, lorsque nous allions participer à une rencontre dans sa zone, il ne dormait pas dans le presbytère. Il nouait un foulard sur la tête et venait dans le froid avec nous. Nous pouvons dire la même chose pour le Père Pétuel Lénescard dans la paroisse de Dory [2^e section communale de Maniche]⁷³.

Avec ces propos de Jules, le lien entre l'esprit de sacrifice valorisé par des membres de *TK* et les expériences de la théologie de la libération devient plus clair. Si des sacrifices consentis dans le contexte des luttes populaires des décennies 1980 et 1990 continuent d'être vécus par des membres de *TK* comme une preuve de conviction et d'engagement militant sans aucune signification explicitement religieuse, l'origine de ces sacrifices remonte sans doute à un contexte marqué par des expériences religieuses (les *Communautés Ecclésiales de Base*) et des figures religieuses (des prêtres militants). Ayant abouti à très peu de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, ces sacrifices ne sont pas valorisés sur la base de leurs résultats, mais plutôt en tant qu'actes extraordinaires symbolisant le renoncement à son propre bien-être au profit du bien-être collectif. Et Charles et Jules se contentent de valoriser des choix de sacrifice sans tenir compte de leurs résultats. C'est ce que nous appelons au deuxième et au troisième chapitres *une mise en sens laïque de la religiosité*. Des sentiments et idéaux d'origine religieuse sont réappropriés sans aucune référence à la foi et aux croyances, mais en gardant leur dimension sacrée qui les rend plus mobilisables comme repères de lutte auxquels s'accrocher à défaut de conquêtes politiques et

⁷². En créole haïtien : « Se konnen yo konnen gwoupman t ap kraze (2 fwa). Nan Jan Rabèl o! Premye s opa so. Se konnen yo konnen gwoupman t ap kraze ».

⁷³. En créole haïtien : « N ap sonje Pè Bètoni anvan l te mouri, lè nou ale nan rankont nan zòn pa li a, li pa dòmi nan presbitè a. Li mare tèt ak mouchwa li epi l vin pran fredri a ansanm avèk nou. Nou ka di menm jan an tou pou Pè Petyèl Nelenska nan pawas Dori ».

sociales satisfaisantes. La valorisation des actes de sacrifice en soi constitue une sorte de consolation pour les sujets en lutte devant l'insatisfaction vis-à-vis des résultats de ces sacrifices. En même temps que cette consolation permet aux militants et militantes de donner du sens à leur vie et leurs combats, elle peut – par sa capacité à déplacer le focus sur les résultats – les porter à négliger l'évaluation de ces résultats et rend les sujets en lutte confortables dans leurs engagements sans conquêtes satisfaisantes. Il s'agit d'une forme d'investissement des idéaux liés aux expériences de la théologie de la libération et médiatisés par des figures héroïques dont des prêtres martyrs.

En plus d'être valorisés comme des repères de sens surtout à partir d'un contexte caractérisé par le retour d'exil d'Aristide considéré comme une trahison de par les conditions associées à ce retour, des sujets du mouvement populaire post-1986 honorent les idéaux symbolisés par les martyrs de la théologie de la libération comme inviolables en soi. Si la conviction se révèle une vertu indispensable pour les luttes populaires, l'esprit de sacrifice demeure un idéal dont l'importance se mesure à l'aune des défis du contexte sociopolitique. En effet, un militant peut se sacrifier sans contribuer à l'avancement de la cause qu'il défend. Pourtant, une tendance dominante chez les sujets du mouvement populaire haïtien notamment les membres de *TK* indique une reprise valorisante de l'esprit de sacrifice en dehors de toute considération sur la nécessité d'une telle vertu dans le contexte sociopolitique en question.

La reprise fondamentalement valorisante et sacralisante des idéaux d'engagement populaire, d'esprit de sacrifice et de conviction est révélée jusqu'ici par l'analyse du discours de six membres de *TK* ayant chacun des expériences et vécus singuliers mobilisés dans cette valorisation. C'est sur la base d'une histoire partagée en commun que, en dépit de leur singularité, ces individus arrivent à élaborer des significations collectives autour des idéaux inspirés par des figures symboliques de la théologie de la libération. Des persécutions subies collectivement, des luttes engagées ensemble, des figures héroïques partagées en commun constituent des supports à une mise en sens collective de ces idéaux. Étant inspirés par des figures héroïques, ces idéaux sont susceptibles d'être repris sur un mode fondamentalement valorisant. L'investissement des idéaux symbolisés par des prêtres martyrs est alors une modalité d'appropriation des expériences de la théologie de la libération par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986.

La reprise sacralisante des idéaux symbolisés par les figures des martyrs n'est pas que discursive. Elle se manifeste dans les engagements de *TK* dans les luttes revendicatives. L'implication de cette organisation dans des regroupements de forces populaires et ses prises de position au côté d'autres organisations témoignent de la concrétisation de la mise en sens fondamentalement valorisante des idéaux d'engagement populaire, de conviction et d'esprit de sacrifice. La participation de *TK* à l'*Espace de concertation des organisations politiques autonomes* pendant la seconde moitié de la décennie 1990 et ses prises de position de concert avec le *Collectif de mobilisation contre la vie chère* pendant la seconde moitié de la décennie 2000 illustrent cette mise en sens. Cela ne veut pas dire qu'il n'y eût jamais de choix contraires à la conviction et à l'engagement populaire de la part des dirigeants et dirigeantes de *TK* durant la période. Il convient plutôt de retenir que ces idéaux sont investis et repris de façon fondamentalement valorisante par les membres de l'organisation comme des repères de sens orientant leurs engagements. Nous reviendrons plus en profondeur dans la prochaine section sur la concrétisation de la mise en sens des idéaux inspirés par des figures héroïques de la théologie de la libération. Situons d'abord cette mise en sens dans son contexte sociopolitique.

Les martyrs incarnant les figures héroïques furent assassinés entre la seconde moitié de la décennie 1980 et la première moitié de la décennie 1990, mis à part Jean Dominique qui fut assassiné en avril 2000. A la fin de la première moitié des années 1990, en octobre 1994 pour être plus précis, Jean-Bertrand Aristide devient une figure de traître pour avoir accepté de revenir d'exil sous la protection militaire des États-Unis et à condition d'appliquer des mesures économiques néolibérales en Haïti. Cette image de trahison autour de la personne d'Aristide et du mouvement politique *Lavalas* notamment le parti *Fanmi Lavalas* fondé en 1996 allait être renforcée durant le second mandat présidentiel de Jean-Bertrand Aristide entre février 2001 et février 2004. C'est dans ce contexte marqué par la trahison des luttes populaires par une ancienne figure de la théologie de la libération que la reprise valorisante et sacralisante des idéaux inspirés par les figures héroïques de ce courant théologique et d'autres figures héroïques des luttes populaires des années 1980 et 1990 devient davantage une nécessité.

Comme nous l'avons souligné au troisième chapitre, plus précisément à la sous-section 3.3.2, la figure symbolique d'Aristide et le mouvement politique *Lavalas* étaient en 1997 la principale cible des prises de position publiques de l'*Espace de Concertation des Organisations Populaires*

Autonomes – un regroupement dont *TK* faisait partie. Cette cible a été systématiquement dénoncée comme traître et opportuniste. Ainsi, à partir du retour d’Aristide de son premier exil (en octobre 1994) ce leader charismatique et *Lavalas* étaient l’ennemi le plus redoutable du mouvement populaire jusqu’à l’avènement de Joseph Michel Martelly à la présidence, une figure néo-duvaliériste qui rappelle donc un ennemi que le mouvement populaire haïtien a combattu dans la douleur.

Dans le cadre d’une Assemblée Générale de *TK-Sainte Suzanne* dans le Nord-Est du pays organisée les 27 et 28 avril 2002, l’analyse de l’organisation sur la situation politique d’alors a été rapportée dans la déclaration finale. En voici un extrait qui indique le rapport de l’organisation au mouvement politique *Lavalas* au pouvoir à l’époque (lors du second mandat présidentiel d’Aristide) et à l’opposition politique :

Lorsque nous considérons les conflits entre *Fanmi Lavalas* et la *Convergence Démocratique* [un regroupement des principales forces de l’opposition politique], nous voyons que c’est du pareil au même, deux forces qui se battent pour accaparer ou maintenir le pouvoir politique sous le contrôle et la bénédiction des grands pays impérialistes⁷⁴(TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN-TK SENT SIZÀN, 2002).

Compte tenu de la dynamique interne de *TK* (avec souvent des mots d’ordre allant de la Coordination nationale et surtout du Conseil exécutif national permanent vers les bases) et de ses rapports avec des institutions d’accompagnement notamment dans le domaine de l’éducation populaire (ayant de fortes influences sur l’analyse des conjonctures politiques réalisée par l’organisation), nous ne pouvons considérer la lecture faite par *TK-Sainte Suzanne* des conflits entre *Lavalas* et la *Convergence Démocratique* comme étant limitée à l’organisation encore moins à la structure de Sainte Suzanne. Cette lecture semble refléter une tendance au sein du mouvement populaire d’alors. D’ailleurs, le rapport du deuxième congrès national de *TK* réalisé en août 2001, non sans influence d’institutions d’éducation populaire, soutient que le parti *Fanmi Lavalas* et la *Convergence démocratique* qui se battent pour le pouvoir sont tous les deux au service de l’impérialisme états-unien et la bourgeoisie locale (TK, 2001 : 31). Certainement, lorsqu’en 2003 les luttes anti-*Lavalas* sont devenues plus intenses, une grande majorité des sujets du mouvement populaire sont sortis de leur prudence pour supporter clairement le vaste mouvement anti-*Lavalas*

⁷⁴. En créole haïtien : « Lè nou gade chire pit ki genyen ant Lafanmi Lavalas ak Konvèjans Demokratik la, nou wè se 2 kabrit Tomazo menm plim menm plimay, senkant kòb ak degouden k ap goumen pou mete men oswa kenbe pouvwa politik la anba kontwòl ak benediksyon gwo peyi enperyalis yo ».

dominé par une fraction de la bourgeoisie. Bien entendu, les membres de *TK-Sainte Suzanne* s'approprient de façon particulière – suivant leurs expériences et connaissances – les mots d'ordre et influences de la direction centrale et des institutions partenaires.

Il s'agit d'une lecture binaire sans aucune nuance sur ce que représentent les deux forces (*Lavalas* et la *Convergence Démocratique*) dans la conjoncture. Celles-ci ne sont appréciées que par leur rapport aux puissances impérialistes. Une telle lecture sous-tend une séparation manichéenne des forces politiques en présence : **nous**, force de conviction et d'engagement populaire contre **eux**, gardiens de l'ordre social établi.

Cette vision binaire traduit entre autres une mise en sens *sacralisante* des idéaux de conviction et d'engagement populaire. Parce qu'une force sociale ne s'engage pas avec une ferme conviction dans la lutte anti-impérialiste et anticapitaliste, même ses implications dans la lutte pour le respect des droits humains sont sous-estimées dans un contexte de dérives autoritaires de l'équipe au pouvoir. Cette vision manichéenne exprimée dans la position de la structure de *TK* à Sainte Suzanne révèle une non-reconnaissance des contradictions entre deux forces adverses; des contradictions exploitables dans un moment donné contre l'un ou l'autre des adversaires.

Évidemment, la Convergence démocratique qui était dominée par la bourgeoisie locale était un ennemi de classe du mouvement populaire. Mais ces deux ennemis de classe (le mouvement populaire et la Convergence démocratique), donc deux ennemis idéologiques, avaient un ennemi politique en commun à l'époque: le mouvement politique *Lavalas*. D'ailleurs, c'est pourquoi ils ont combattu ensemble le pouvoir *Lavalas* en 2003 et 2004. Le mouvement populaire, dont *TK*, a supporté des luttes anti-*Lavalas* menées par la Convergence Démocratique qui pourtant a été considérée en 2002 par *TK-Sainte Suzanne* comme identique au mouvement *Lavalas*. La participation des organisations populaires dont *TK* à des luttes liées à la Convergence démocratique et parfois convoquées par cette dernière semble traduire à première vue une évolution de la position de *TK* sur les rapports entre *Lavalas* et la Convergence Démocratique. Mais entre avril 2002 où la structure de *TK* à Sainte Suzanne a exprimé sa vision binaire et le renforcement des luttes anti-*Lavalas* en 2003, ni le mouvement *Lavalas* ni la Convergence démocratique n'ont évolué dans leur positionnement politique ; ce qui pourrait justifier une évolution de la position de *TK* exprimée à travers sa structure à Sainte Suzanne en fonction de déplacement d'autres forces politiques dans la conjoncture. S'agit-il d'une prise de conscience des limites de la lecture binaire ?

Notons que le choix de soutenir, même de façon la plus conjoncturelle possible, la position de l'une ou de l'autre de deux forces ennemies se révèle toujours subtil et difficile. Le mouvement populaire devait choisir entre, d'une part, combattre les dérives autoritaires et les actes de répression du pouvoir *Lavalas* qui a trahi les luttes populaires au risque de renforcer une Convergence démocratique plus conservatrice que celui-ci et, d'autre part, ne pas appuyer les luttes anti-*Lavalas* de la Convergence démocratique pour éviter de la renforcer, mais au risque de laisser le champ libre au pouvoir *Lavalas* – lequel est d'ailleurs considéré depuis octobre 1994 comme un traître – dans ses dérives autoritaires,. Tous les deux choix impliquent des risques. Ces derniers sont inhérents aux luttes politiques. Ces risques sont plus importants quand on est incapable de donner le ton dans une conjoncture politique et ne pas choisir signifie perdre d'avance. Mais quand une force sociale reprend de façon *sacralisante* des idéaux de conviction et d'engagement populaire, elle a forcément peur d'encourir le risque d'être associée à la position même conjoncturelle d'une force antipopulaire. Pendant que la sacralisation de ces idéaux favorise une propension à se protéger de tout risque d'inconséquence, l'indifférence face aux enjeux politiques se révèle irresponsable. Cela implique donc une situation d'hésitation.

A la lumière des considérations qui précèdent, nous pouvons soutenir que la vision binaire exprimée par la structure de *TK* à Sainte Suzanne sur les rapports entre le mouvement *Lavalas* et la Convergence démocratique en 2002 est due à une sacralisation des idéaux de conviction et d'engagement populaire inspirée par des figures héroïques liées aux expériences de la théologie de la libération. Cette sacralisation qui est souvent porteuse d'effet accrocheur dans les luttes politiques empêche parallèlement des efforts de lucidité et de nuance sur le positionnement des forces en présence. Elle entraîne des hésitations et l'engagement au rabais. Certes, on s'engage. Mais, on est trop préoccupé par la protection de sa conviction pour encourir des risques de façon assumée. L'engagement au rabais contribue à avantager toute force en lutte qui s'engage à fond. C'est un scénario similaire qui semblait se jouer dans le contexte des luttes politiques de 2003, 2004. La sacralisation des idéaux de conviction et d'engagement populaire par des sujets du mouvement populaire a entraîné ceux-ci, sur la base de la crainte d'encourir des risques d'inconséquence, dans un engagement au rabais favorisant la consolidation de la dominance de la Convergence démocratique et le contrôle par cette force politique du gouvernement provisoire instauré après le départ forcé et anticipé de Jean-Bertrand Aristide le 29 février 2004. Bien entendu, le processus de consolidation de la dominance de la Convergence démocratique est plus complexe

qu'une simple question de sacralisation d'idéaux de conviction et d'engagement populaire par des sujets du mouvement populaire. D'autres facteurs ont joué un rôle important : les ressources dont disposait la Convergence démocratique, les supports de puissances impérialistes au travers d'ambassades influentes en Haïti... Mais ce processus de consolidation a été entre autres une incidence de l'engagement au rabais du mouvement populaire, forme d'engagement favorisée par la sacralisation des idéaux servant de repères au mouvement populaire haïtien post-1986.

En résumé, nous avons vu comment des idéaux d'engagement populaire, de conviction et d'esprit de sacrifice inspirés par des figures héroïques liées aux expériences de la théologie de la libération durant les décennies 1980 et 1990 sont investis par des sujets du mouvement populaire haïtien qui reprennent ces idéaux de façon fondamentalement valorisante et souvent *sacralisante*. Cette reprise valorisante et *sacralisante* des idéaux hérités de figures symboliques de la théologie de la libération en fait des repères de sens et de lutte. Concrètement, comment ces repères de sens contribuent-ils à orienter les pratiques de lutte des sujets du mouvement populaire ? C'est à cette question abordée rapidement dans la présente section que la section suivante tente de répondre.

7.3- Les idéaux symbolisés par les figures héroïques comme repères d'évaluation du militantisme : incidence sur le défi de la construction du pouvoir populaire

Lors de l'entretien qu'il nous a accordé, Jules a critiqué – de façon indulgente– des dirigeants qui ont négligé l'organisation pour se consacrer à un travail rémunéré. Il a expliqué :

Dans un premier temps, avec l'approche de différents membres de l'église qui appuyaient le mouvement, nous constatons qu'aujourd'hui c'est différent (sic.). On peut dire que la raison est que ... Disons que ces accompagnateurs qui se sont donné corps et âme pour aider les paysans à aller de l'avant dans leurs revendications, nous les avons perdus à un certain moment⁷⁵.

A là question « de quelle forme d'accompagnement s'agit-il ? », il répond :

Ces accompagnements, disons que nous avons eu accès régulièrement aux espaces de l'église pour organiser nos activités normalement et ils [les accompagnateurs liés à l'église] nous aidaient à préparer les activités revendicatives.

La seconde cause de nos faiblesses, c'est le fait qu'un ensemble de cadres dirigeants paysans qui nous accompagnaient systématiquement à un certain moment, à cause de la situation

⁷⁵. En créole haïtien : « Nan premye moman yo, avèk apwòch diferan moun anndan legliz la ki te konn bay movman an plis sans, nou wè jounen jodi a vin pa gen sa. Nou ka di rezon... An nou di akonpayatè sa yo nou te genyen ki te bay tout yo menm pou ede peyizan yo vanse nan kad revandikasyon yo, nou vin pèdi yo ».

[socioéconomique] du pays, d'autres boîtes les ont recrutés et ils ne sont plus disponibles pour véhiculer [des messages] aux paysans dans le sens de la poursuite de leurs revendications. Ainsi, la situation de départ du mouvement est différente de ce qui se passe aujourd'hui⁷⁶.

Plus loin, la critique de Jules sur le fait pour des dirigeants de *TK* de prioriser le travail rémunéré sur l'engagement bénévole au sein de l'organisation devient plus explicite:

Ce qui allait mettre le mouvement à son plus bas niveau, c'est dans les années 2000. Les différents cadres qui accompagnaient le mouvement étaient obligés de chercher de petits projets pour chercher de l'argent, pour payer la scolarité de leurs enfants et faire toutes leurs activités. Ben, c'est à ce moment que le mouvement allait perdre ses forces. Aujourd'hui, les membres des groupes de base sont en train de laisser le pays⁷⁷.

Certes, Jules reconnaît que c'est la situation de précarité qui prévaut dans le pays qui porte les cadres à prioriser le travail rémunéré sur l'accompagnement de l'organisation. Mais, rappelons que dans ce même entretien, Jules a évoqué sur un ton valorisant le choix d'un curé de laisser son presbytère pour venir dormir dans le froid avec des militants/es en signe de solidarité. Implicitement, se joue une évaluation des cadres qui ont préféré le travail rémunéré à l'accompagnement de *TK*. C'est l'idéal d'esprit de sacrifice, repris comme repère, qui sous-tend cette évaluation. Les cadres qui accompagnaient l'organisation n'ont pas su, comme le père Berthony Pierre l'a fait, renoncer à leur propre bien-être au profit du bien-être de l'organisation. Ils n'ont pas su renoncer à la satisfaction de leurs propres besoins ainsi que ceux de leur famille en faveur du maintien de la force de l'organisation. En d'autres termes, ils n'ont pas su se sacrifier dans l'intérêt de l'organisation. Au moment de tenir ses propos, Jules pouvait ne pas se rendre compte de cette comparaison implicite et évaluative. C'est la reprise sacralisante de l'esprit de sacrifice symbolisé par une figure de la théologie de la libération qui le porte à évaluer, même à son insu, le choix des cadres de *TK* de prioriser le travail rémunéré sur l'accompagnement de l'organisation. L'esprit de sacrifice est tellement vécu comme un idéal non-négociable que même

⁷⁶. En créole haïtien : « Akonpayman sa yo, an nou di nou te toujou jwenn espas legliz la pou fè aktivite nòmalman epi yo menm tou yo konn ede nou prepare aktivite revandikatif yo. Dezyèm kote nou vin jwenn feblès yo, se lè yon seri kad dirijan peyizan ki te toujou ansanm avè n rive yon moman, sitiasyon peyi a fè de lòt bwat pran yo kote yo ap travay e yo vin pa gen tan vre pou vin veyikile ak peyizan yo jis pou yo kontinye revandikasyon yo. Sa vin pèmèt depi nan kòmansman ak jounen jodi a, se 2 bagay diferan ».

⁷⁷. En créole haïtien : « Sa ki pral mete mouvman an atè nèt, se nan lane 2000 yo. Nan epòk sa a kote sistèm kapitalis la ap vale teren, tout moun bezwen plis lajan pou fonksyone e diferan kad kite konn akonpaye mouvman an oblije ap chèche ti pwojè pou yo chèche lajan pou peye lekòl pitit yo, pou fè tout aktivite yo. Enben se la mouvman an te vin pèdi fòs. Jounen jodi a, moun ki manm gwoupman de baz yo ap kite peyi a ».

dans le cas des contraintes financières considérées comme un facteur explicatif de choix « anti-sacrifice », c'est l'esprit de sacrifice qui devrait primer.

Les idéaux de conviction et d'engagement populaire sont mobilisés par les sujets du mouvement populaire haïtien notamment les membres de *TK* comme des repères d'évaluation des pratiques militantes. Marie et Philippe qualifient de désordre la participation de certains membres de l'organisation aux élections que ce soit en tant que candidats/es ou comme supporteurs de candidats/es, sans l'autorisation de l'Assemblée Nationale. Marie affirme : « Aristide était un bon prêtre mais il a été récupéré par le pouvoir ». Pour soutenir son affirmation, elle a rappelé une messe célébrée par le Père Aristide en mémoire des paysans et paysannes massacrés/es le 23 juillet 1987 à Jean Rabel. Ce rappel illustre la reconnaissance de l'engagement populaire d'Aristide par Marie. Mais celle-ci a souligné que par la suite Jean-Bertrand Aristide a trahi les luttes populaires. Ce prêtre est devenu une figure de traître à laquelle le mouvement populaire notamment *TK* se dés-identifie, contrairement à d'autres figures comme Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis qui demeurent des figures héroïques que les sujets du mouvement populaire continuent d'honorer.

Cette dés-identification à Aristide considéré comme une figure de traître est un processus psychosocial présent également chez les sujets de la génération post-1986 du mouvement populaire. En effet, en faisant référence à Jean-Bertrand Aristide dans une narration du chemin parcouru par *TK*, Paul, un jeune né en 1980 et qui a intégré la structure de la commune de Marigot (département du Sud-Est) de l'organisation en 2010, a pris le soin de préciser qu'Aristide **avait l'air** d'un leader populaire dans le sens des engagements en faveur des classes dominées et exploitées. Paul a expliqué :

Après les élections de 90 [1990] où Aristide a pris le pouvoir, je peux dire qu'il avait l'air d'un leader populaire qui a pris le pouvoir. Après le coup d'État [organisé contre Aristide le 30 septembre 1991], *TK* a connu un mauvais moment dans le Sud-Est. On ne pouvait pas se réunir. A vrai dire, c'est dans la clandestinité, dans les moments de travail collectif qu'on pouvait en profiter pour se réunir et faire certaines planifications (...) Bon ! nous disons qu'Aristide avait l'air d'un leader populaire. Nous le disons parce qu'il avait l'air d'un leader populaire par ses discours et sa façon de se présenter à la population dans un premier temps. Après c'était devenu différent. Après le coup d'État contre Aristide... A vrai dire, au début, Aristide avait l'air d'un leader populaire. Après le coup d'État contre Aristide, à son retour, lors de son second mandat, il était devenu nettement différent. C'est pourquoi nous disons qu'il avait l'air d'un leader populaire. Quand nous le regardons dans toute son intégralité, nous estimons que ce que nous cherchions, nous ne l'avons pas retrouvé à 100%. A 50% dans un premier temps, nous avons dit « oui ». Mais à 50% dans un

second temps, nous avons dit « non » parce que nous nous sommes rendus compte que dans un second temps, ce sont les affaires des bourgeois qu'il défendait, mais pas celles des masses⁷⁸.

Durant tout son récit, Paul n'a rien dit sur le contenu précis du changement en termes de position de classe qu'il dit constater chez Aristide. Ses propos révèlent un refus de la figure d'Aristide beaucoup plus axé sur des discours préconstruits reçus à son insu de militants et militantes influents/es notamment ceux et celles de la génération 1986 que sur la base d'un discours argumenté. Nous n'insinuons nullement qu'il n'y ait eu pas de changement dans la position de classe d'Aristide. D'ailleurs, nous avons souligné avec insistance le fait que celui-ci fut revenu d'exil en octobre 1994 sous condition d'appliquer des mesures économiques néolibérales, un engagement qu'il a honoré en partie. Nous voulons tout simplement faire remarquer une certaine réception préconsciente de discours préconstruits dans la dés-identification à la figure d'Aristide. Précisons qu'un niveau de scolarisation élevé n'épargne pas forcément de cette réception de discours préconstruits. Paul est détenteur d'un certificat de fin d'études secondaires et a suivi un cycle de formation politique.

La dés-identification à Aristide comme figure du traître marche de pair avec un processus inverse : l'identification à des figures héroïques du mouvement populaire post-1986. A partir de ce double processus d'identification aux figures héroïques et de dés-identification à la figure du traître, deux catégories de pratiques militantes liées respectivement à ces deux types de figures symboliques associés aux expériences de la théologie de la libération en Haïti sont en jeu : un militantisme axé fondamentalement sur les luttes revendicatives et prudent vis-à-vis du pouvoir d'État et un militantisme qui encourt le risque d'investir des appareils d'État qui seraient capables d'absorber la conviction et l'engagement populaire.

⁷⁸. En créole haïtien : « Apre eleksyon 90 yo Aristid fin pran pouvwa a, m kapab di ki te parèt yon lidè popilè pran pouvwa a. Apre koudeta a, TK te pase yon move moman. Moun pa t ka fè reyinyon. Avrèdi, se nan mawon, se konbit yo te konn ap mare. Se pandan yo nan konbit yo tou pwofite fè reyinyon, fè yon seri planifikasyon (...) Bon, nou di Aristide te parèt kòm yon lidè popilè. Sa k fè nou di li te parèt yon lidè popilè, nan yon premye tan, [se pou] diskou li yo, jan l te vann tèt li bay popilasyon an. Apre, se te diferan. Apre koudeta Aristide... A vrai dire, au début, Aristide te parèt yon lidè popilè. Apre koudeta Aristide, apre Aristide fin ale, retounen l vin retounen kounye la, nan dezyèm manda li, li vin nètman diferan. Se sa k fè m ka di li te parèt yon lidè popilè. Men lè n ap gade l nan tout entegralite l, nou vin wè sa nou t ap chache a se pa sa a 100%. A 50 % nan premye tan an, nou te di wi. Men a 50% nan dezyèm tan an, nou di non paske nou vin wè nan yon dezyèm tan se afè boujwa li t ap regle. Se pa afè mas la ».

Louis, qui a vécu dès le début la construction historique de *TK* dans le Sud, a rendu un témoignage révélateur du double processus d'identification et de dés-identification aux figures symboliques de la théologie de la libération. Voici un extrait de son témoignage :

L'idée qu'on véhiculait à l'époque [à l'époque des *Communautés ecclésiales de base*], les prêtres, les religieuses et les laïcs/laïques nous disaient qu'une seule personne ne peut résoudre les problèmes du pays, c'est nous qui devons collaborer ensemble pour renverser le système en place qui suce le sang des pauvres. Mais depuis après la période du coup d'État [organisé le 30 septembre 1991 contre le président Aristide], nous ne savons où sont passés ces gens-là. Il y avait Antoine Izméry [un homme d'affaires qui s'est engagé au côté des classes populaires] qui travaillait avec nous, qui avait l'habitude de dormir ici et nous enseignait des stratégies pour que nous puissions nous battre contre l'adversaire. Depuis après que ces gens ont pris le pouvoir, nous ne savons pas où ils sont passés.⁷⁹

Ces propos révèlent deux types de liens de causalité implicites : 1- des liens entre l'accompagnement des masses exploitées et l'engagement populaire ; 2- des liens entre l'expérience du pouvoir d'État et l'abandon des luttes populaires. Ces deux types de relations causales sont établis par l'intermédiaire de deux types de figure : la figure du héros et la figure du traître. Ces relations de causalité sont présentées comme opposées : dans un premier moment, des militants/es qui travaillaient et dormaient avec les masses paysannes laborieuses et qui vivaient donc de près les privations de ces masses exploitées étaient du côté de la conviction et de l'engagement populaire ; mais dans un second moment où ces militants/es ont fait l'expérience du pouvoir d'État, ils/elles sont passés/es du côté de l'abandon des luttes populaires, donc du côté de la trahison. Les propos de Louis laissent entrevoir une association préconsciente entre l'accès au pouvoir d'État et la trahison du camp populaire. Même quand Louis ne le dit pas, cette association a émergé à partir de l'événement historique du retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide en octobre 1994, un retour qui a entraîné effectivement la trahison des revendications populaires. Cependant, la mise en sens des expériences associées à cet événement historique a produit des significations imaginaires collectives, des repères de sens qui portent les sujets du mouvement populaire haïtien dont les membres de *TK* à développer un rapport phobique au pouvoir d'État. Les appareils d'État sont vécus comme mangeurs de conviction et d'engagement populaire. Pour être sûrs de rester

⁷⁹. En créole haïtien : « Lide ki t ap veyikile nan epòk la, pè yo, mè yo ak layik yo te konn di yon sèl moun pa ka ranje peyi a, se nou tout ki pou met men pou chavire sistèm sa a ki gen la a k ap souse san malere. Men depi apre epòk koudeta a nou pa konn kote moun sa yo pase. Nou te konn gen Antwàn Izmeri ki te konn travay avèk nou, li te konn vin la a dòmi epi moutre nou estrateji pou nou batay ak advèsè a. Depi apre moun sa yo fin pran pouvwa a, nou pa janm tande ki wout yo fè ».

accrochés à ces idéaux, les sujets du mouvement populaire ont tendance à préférer les luttes revendicatives, le pouvoir de pression à l'accès au pouvoir d'État. Il s'agit donc, comme évoqué au cinquième chapitre, de l'acquisition d'une identité politique à travers des processus identificatoires.

Il est important de signaler que si le rapport phobique au pouvoir d'État développé par le mouvement populaire haïtien post-1986 est alimenté par une appropriation d'idéaux de lutte au travers de figures héroïques de la théologie de la libération, ce n'est pas le contenu de cette théologie qui a encouragé une vision négative du politique. A ce propos, Hérold TOUSSAINT soutient, sur la base de l'analyse des écrits des premiers théologiens haïtiens de la libération, que l'utopie de cette théologie s'est révélée optimiste vis-à-vis du pouvoir politique (TOUSSAINT, 2000 : 457). C'est plutôt le caractère sacralisant de l'appropriation des idéaux symbolisés par les figures héroïques de la théologie de la libération qui a amené les sujets du mouvement populaire post-1986 à valoriser les luttes revendicatives au détriment des actions visant la conquête du pouvoir d'État.

Revenons au caractère évaluateur des idéaux symbolisés par les figures héroïques de la théologie de la libération. Avant sa mort, Reynald Clérismé, un ancien prêtre de la théologie de la libération, a tenu des propos qui se révèlent très significatifs pour comprendre l'évaluation des pratiques militantes à partir des idéaux symbolisés par les figures héroïques de la théologie de la libération. Dans une émission animée par Paul Dubois le 25 août 2001 sur *Radio Haïti*, celui-ci a reçu comme invités Patrick Elie, un membre de la *Fondation Eko vwa Jean Dominique* et quatre membres de la *Fondation Jean-Marie Vincent* : Vita Telcy (leader de *TK*), Olry Saint-Louis (un militant participant activement à l'accompagnement de *TK*), Freud Jean et Reynald Clérismé (deux anciens prêtres liés à la théologie de la libération). Il s'agit d'une discussion autour du 7^e anniversaire de l'assassinat de Jean-Marie Vincent qui s'approchait (le 28 août 1994). Lors de cette émission, les membres de la *Fondation Jean-Marie Vincent* ont présenté une pétition en circulation exigeant que le dossier d'assassinat du père Jean-Marie Vincent soit repris et qu'un juge d'instruction y soit assigné. Ils ont invité la population à signer cette pétition. L'animateur Dubois a demandé à Reynald Clérismé s'il ne craint pas que l'initiative de la pétition ne soit interprétée comme une politique menée contre l'équipe au pouvoir (lors du second mandat présidentiel de Jean-Bertrand Aristide). A la question de Dubois, Clérismé a répondu :

(...) Si Jean-Marie était vivant, si Jean Dominique était vivant, si Tijan était vivant, ils pourraient dire que nous devons reprendre la mobilisation. N'oubliez pas que c'est dans des circonstances difficiles où l'on ne permettait pas... [sic], on ne laissait pas de possibilité de parler, de s'organiser... [sic] puisqu'au moment où Jean-Marie commençait à lutter, c'était déjà sous Duvalier et puis il a été assassiné sous les militaires [lors du retour des duvaliéristes au pouvoir entre septembre 1991 et octobre 1994, à la suite du coup d'État militaire du 30 septembre 1991]. Jean Dominique, Jean est parti en 80 [1980]. Il défendait les droits humains. Il est revenu, il continuait de parler, il continuait de tenir le peuple mobilisé. Maintenant, nous voyons et nous constatons la démobilisation [démotivation] qui s'installe de plus en plus. Cette pétition, pour moi, pour tout le monde qui écoute, je dirais qu'il faut que tous les gens qui aimeraient voir la remobilisation, qu'il n'attendent pas qu'on leur donne leur place mais qu'ils prennent leur place, que le premier acte qu'ils puissent poser soit la signature de cette pétition [sic]. Contribuer à la signature de cette pétition veut dire... ben ! Vous dites que le feu ne s'éteint pas encore, que la mobilisation continue. Et Jean-Marie s'il était là aujourd'hui, il continuerait de demander aux gens de se mobiliser à nouveau. (...) A l'occasion de cet anniversaire, c'est un appel à tout Haïtien qui se sentirait responsable de la reconstruction de la société qui se dégrade sous nos yeux et la pétition est le premier geste que nous lançons pour cela [sic]. Nous aimerions que tout le monde y contribue⁸⁰ (*Pawòl la pale*, 2001).

Ce sont les expériences de lutte de Jean-Marie Vincent et de Jean Dominique qui sont mobilisées ici pour convaincre l'auditoire de l'émission notamment les militants et militantes qui ont connu ces expériences. C'est l'idéal de l'esprit de sacrifice, le courage de lutter même dans des conditions de répression des luttes ouvertes qui sont mis en avant pour justifier la nécessité de signer la pétition peu importe ce que cette dernière peut provoquer de la part du mouvement politique *Lavalas* au pouvoir à l'époque. C'est la situation de passivité du mouvement populaire constatée par les membres de la *Fondation Jean-Marie Vincent* que Clérismé a évaluée à partir de l'idéal d'esprit de sacrifice inspiré par la vie de Jean-Marie Vincent et de Jean Dominique.

De par sa formation et ses expériences de lutte, Reynald Clérismé semble être conscient de l'effet mobilisateur de la valorisation des expériences de Jean-Marie Vincent et de Jean Dominique. Son

⁸⁰. En créole haïtien : « Si Jean-Marie te la, si Jean Dominique te la, si Tijan te la, yo ta kapab di fòk nou rebran mobilizasyon. Pa bliye, se nan kontèks difisil kote y opa t pèmèt, y opa t kite plas pou moun pale, pou moun te òganize piske lè Jan Mari kòmanse batay, se te deja sou Duvalier epi apre sa li te tonbe anba militè yo. Jan Dominik li menm, Jan pati an 80. Se defans dwa moun li t ap fè. Li retounen, li kontinye pale toujou, li kontinye kenbe pèp la pou l mobilize. Kounya, nou wè, nou konstate demobilizasyon an ap antre de plus en plus [sic]. Petisyon sa a, pou mwen menm, pou tout k ap koute yo, m ta di tout moun ki ta renmen wè remobilizasyon an fèt pou se pa bay y ap ba yo plas yo, men pou yo kapab rive pran plas yo, pou premye jès yo ta kapab poze se siyen petisyon sa a. Mete men pou w siyen petisyon sa a, sa vle di, enben ou di dife a poko mouri, mobilizasyon an ap kontinye. E Jan Mari si l te la jodi a, li t ap kontinye di moun yo remobilize yo. (...) Nan okazyon anivèsè sa a, se yon apèl pou tout Ayisyen ta ka rive santi yo reskonsab pou rekonstwi sosyete a k ap depafini nan men nou an e petisyon an se premye jès nou lanse pou sa. Nou ta renmen tout moun mete men ladan ».

choix de se référer à ces figures symboliques est tactiquement réfléchi. Il n'est donc pas forcément question d'une héroïsation soutenue par des processus psychiques préconscients. Mais c'est parce que des sujets du mouvement populaire participent à l'héroïsation des martyrs et souvent à leur insu que la référence aux engagements de ces martyrs peut être mobilisée comme des repères de sens capables d'influencer le choix des sujets.

Cette valorisation des idéaux de la conviction et du sacrifice est aussi révélée par les formes de lutte adoptées par le mouvement populaire post-1986 notamment à partir du retour d'Aristide d'exil (en octobre 1994) qui a consacré le divorce de certaines organisations populaires influentes avec le mouvement politique *Lavalas* et la figure d'Aristide. Lors d'un atelier de réflexion organisé autour des luttes anti-impérialistes en Haïti en 1997 par l'*Espace de concertation des organisations populaires autonomes* dont *TK* faisait partie, des perspectives ont été dégagées sur les conditions indispensables à la relance du dynamisme du mouvement populaire et sur les formes que doivent prendre les luttes. Sur les formes des luttes, l'espace de concertation précise comme perspectives:

- les organisations populaires doivent rester dans leurs champs de lutte respectifs pour renforcer la conviction et l'esprit de lutte des masses ;
- planifier des luttes dans la mesure de nos capacités pour converger les petites conquêtes vers le renforcement de la conviction des masses ;
- les grandes luttes doivent se faire au fur et à mesure, selon la capacité du mouvement populaire ;
- des campagnes publiques sur ce que sont les organisations populaires (ESPAS KONSÈTASYON ÒGANIZASYON POPILE GRANMOUN, 1997: 16).

La formulation de deux de ces quatre perspectives dégagées met l'accent sur le **renforcement de la conviction** des masses. Les luttes revendicatives sont évoquées comme un moyen d'action prioritaire du mouvement populaire.

Trois des sept organisations membres de l'*Espace de concertation des organisations populaires autonomes* – à savoir *TK*, *Saj Veye yo* et *Asosyasyon militan alfa pou patisipasyon pèp la (AMAPP)* – sont créées sous l'initiative de tenants de la théologie de la libération. L'*Action ouvrière catholique (A.C.O.)*, une autre organisation membre de l'espace de concertation, est directement liée à l'église catholique même quand elle a préexisté aux expériences de la théologie de la libération en Haïti. Les autres organisations membres du regroupement ont côtoyé des figures symboliques de la théologie de la libération. Les idéaux inspirés par les figures héroïques de ce courant théologique sont mis en sens à travers la priorité accordée par l'espace de concertation au

renforcement de la conviction des masses et des luttes revendicatives. Évidemment, il n'y a pas que l'héritage de la théologie de la libération qui est à la base de cette priorité. Le contexte politique marqué par les actions d'une figure de trahison à combattre a favorisé la reprise des idéaux d'engagement populaire et surtout de conviction.

Dans le cadre d'un autre atelier de réflexion organisé par le même espace de concertation, mais cette fois autour du thème « organisation populaire », des discussions ont été engagées sur les relations entre les organisations populaires (OP) et les organisations politiques révolutionnaires (OPR). Dans le rapport de cet atelier, il est clairement précisé que les premières doivent se limiter aux luttes revendicatives de façon que les secondes puissent prendre leurs responsabilités dans la lutte pour accéder au pouvoir politique et satisfaire les intérêts fondamentaux des masses populaires (Ibid. : 2). Si les discussions ont été réalisées sur le mode de la clarification conceptuelle, elles sont également et surtout liées à des expériences concrètes qui demeurent une hantise pour les engagements du mouvement populaire vers la conquête du pouvoir d'État. La KOREGA (Coordination des résistances de la Grand-Anse) a été évoquée pour illustrer la nécessité des OP d'être très vigilantes dans leur rapport aux OPR. Le rapport de l'atelier rappelle que certains membres de l'assemblée de l'espace de concertation estiment que :

KOREGA doit servir d'exemple à toutes les OP membres de l'espace pour éviter de rentrer dans l'appareil d'État afin d'éviter qu'il les absorbe. Les camarades ont fait clairement remarquer que le secteur populaire n'est pas encore prêt à entrer dans ces pratiques. Ils demandent que les OP restent vigilantes sur le terrain qui est très piégé aujourd'hui⁸¹ (Ibid. : 3).

Le cas de KOREGA qui est évoqué dans le rapport de l'atelier concerne des expériences de cette organisation avec le mouvement politique *Lavalas* qui était l'ennemi le plus redoutable du mouvement populaire à l'époque. Les expériences de ce mouvement politique à partir d'octobre 1994 demeurent un traumatisme qui porte les membres du mouvement populaire à se démarquer des organisations politiques. Même quand l'espace de concertation reconnaît d'un point de vue théorique que les OPR ont un rôle important à jouer dans la conquête du pouvoir d'État en vue de satisfaire les intérêts fondamentaux des masses populaires, sa prudence alimentée par une hantise

⁸¹. En créole haïtien : « KOREGA dwe sèvi tout OP ki nan espas la kòm egzanp pou yo evite antre nan aparèy leta a pou li pa bwè yo. Kanmarad yo fè parèt klè sektè popilè a poko pare pou antre nan mòd pratik sa yo. Yo mande pou OP yo rete vijilan sou teren an ki pyeje anpil jodi a ».

liée aux expériences traumatisantes du mouvement politique *Lavalas* l'empêche de considérer la conquête du pouvoir d'État comme une priorité dans ses engagements pratiques.

La construction d'un pouvoir populaire, reconnue comme une nécessité du point de vue théorique, est toujours reportée à long terme au nom de la fidélité aux idéaux de conviction et d'engagement populaire inspirés par les figures héroïques auxquelles les sujets du mouvement populaire s'identifient. La reprise *sacralisante* de ces idéaux vient conforter la peur du risque d'être absorbé.e.s par des appareils d'État considérés comme potentiellement ou inévitablement mangeurs d'idéaux de conviction et d'engagement populaire. Nous reviendrons sur cet aspect au neuvième chapitre.

A partir de la fin des années 2000, les sujets du mouvement populaire ont créé de nouvelles organisations politiques qui se réclament du socialisme. Même au niveau de ces organisations politiques qui sont censées s'engager dans la conquête du pouvoir d'État, se joue une prudence phobique vis-à-vis des appareils d'État. En prélude des élections de 2015, nous avons pu observer cette prudence au sein d'une organisation politique dont nous sommes membres. Il était très difficile de trouver des membres du parti pour se porter candidats aux élections. Il était moins difficile de trouver dans des organisations de masse organiquement liées au parti qu'au sein de ce dernier des membres intéressés à présenter leur candidature. Certainement, les militants et militantes sollicités/es comme éventuels/les candidats/es ont refusé sur la base de considérations d'ordre organisationnel, logistique, politique. Ce n'est pas la peur des appareils d'État « mangeurs de conviction et d'engagement populaire » qui est évoquée. D'ailleurs, assez souvent, la peur du risque mobilise les militants et militantes à leur insu.

Si la vigilance vis-à-vis des appareils d'un État fondamentalement antipopulaire est justifiée par la déception du mouvement populaire devant les expériences du mouvement politique *Lavalas* à partir de 1994, elle devient une phobie quand ces expériences continuent à hanter les engagements du mouvement populaire vers la conquête du pouvoir d'État jusqu'à la moitié de la décennie 2010. Face au risque que même des sujets conséquents et matures du mouvement populaire soient noyés dans la logique dominante des appareils d'un État historiquement antipopulaire, se pose en lieu et place d'une prudence phobique la nécessité de définir clairement des garde-fous éthiques, réalistes, établissant clairement les frontières entre les interdits, les compromis acceptables et les idéaux

revendiqués. La définition de ces garde-fous doit aller au-delà d'une vision théorique globale pour prendre en compte des défis du contexte sociopolitique concerné.

Bien entendu, la définition de ces garde-fous n'est pas un préalable qui permettrait de façon mécanique de rompre avec la prudence phobique. Une telle rupture suppose une prise de conscience collective des origines et des manifestations de cette prudence contre-productive. Au neuvième chapitre nous étudions des processus socio-psychiques qui révèlent des efforts déployés par des sujets du mouvement populaire pour dépasser cette prudence phobique. Au dixième et dernier chapitre, nous étudions des possibilités qui s'ouvrent à ceux-ci en vue d'une rupture véritable avec la prudence phobique vis-à-vis des appareils d'État.

Les idéaux étant des piliers d'une vision stratégique toujours globale, leur sacralisation par des sujets en lutte porte ceux-ci à être satisfaits d'une vue sommaire du projet de société revendiqué, négligeant ainsi la concrétisation du sens de ces idéaux en tenant compte des défis propres à chaque nouveau contexte sociopolitique. Par leur confort dans l'attachement sacralisant aux idéaux inspirés par les figures héroïques de la théologie de la libération, des sujets du mouvement populaire haïtien minimisent même le niveau stratégique intermédiaire (entre la vision globale et les tactiques concrètes) qui suppose des efforts de réflexion sur les enjeux des grandes étapes du processus amenant au projet de société revendiqué avant d'affronter les défis quotidiens que suppose la concrétisation de ces étapes. En d'autres termes, des sujets en lutte mobilisent des idéaux parce que ces derniers sont inspirés par des figures héroïques pour donner du sens à leurs pratiques militantes, mais pas nécessairement parce que le sens de ces idéaux se révèle utile pour alimenter des actions concrètes visant à répondre aux défis d'un contexte sociopolitique particulier. Certainement, ce ne sont pas tous les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire qui font cette appropriation des idéaux de conviction, d'engagement populaire et d'esprit de sacrifice inspirés des expériences de la théologie de la libération en Haïti. Ce n'est qu'une tendance dominante dont certains sujets, dans leur singularité, arrivent à se distancier. A ce titre, Louis Auguste JOINT montre que des dirigeants d'organisations populaires prenaient du recul vis-à-vis de la théologie de la libération jusqu'à sous-estimer le travail des *Communautés ecclésiales de base*, estimant que les membres de ces communautés ne sont pas préparés pour un engagement politique sérieux, qu'ils sont surprotégés et freinés par des curés qui ne veulent pas se mêler de la politique (JOINT, 1996: 174).

Au regard de cette appropriation *sacralisante* dominante des idéaux inspirés par les figures héroïques de la théologie de la libération, quel est le statut de l'autonomie des sujets en lutte, cette dernière étant un idéal vers lequel tend tout sujet ? Dans ce cas, comment se joue le processus de subjectivation des individus en lutte ? Est-il plutôt légitime de parler d'une dé-subjectivation qui viendrait casser les efforts des sujets du mouvement populaire haïtien ? Dans le prochain chapitre, nous essayons de répondre à ces questions à partir de ce que révèlent les matériaux empiriques recueillis.

CHAPITRE VIII – ATTACHEMENT HÉTÉRONOMISANT AUX FIGURES HÉROÏQUES

Les martyrs des luttes populaires post-1986 en Haïti notamment des prêtres de la théologie de la libération sont vécus après leur assassinat comme des figures héroïques qui inspirent les sujets du mouvement populaire post-1986 dans la continuation de leur militantisme. Ceux-ci sont tellement attachés aux figures héroïques que leurs pratiques militantes ont tendance à dépendre des significations imaginaires associées à ces figures. Cet attachement *hétéronomisant* est révélé par trois manifestations particulières étudiées dans le présent chapitre dans l'ordre de leur énumération : 1- une tendance où la perte des militants héroïques est vécue comme une perte d'espoir pour le mouvement populaire, 2- une tendance à écrire l'histoire au conditionnel en mobilisant le caractère mystérieux des figures héroïques pour imaginer un événement différemment de son déroulement réel, 3- une propension chez les sujets en lutte à se limiter aux horizons militants des figures héroïques.

Cet attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques n'élimine pas pour autant la subjectivation des individus en lutte. Ceux-ci demeurent des sujets qui s'affrontent aux forces sociales et politiques qui les oppriment.

8.1- Perte de héros, perte d'espoir pour le mouvement populaire

« Jean-Marie Vincent L'espérance Assassinée » tel est le titre d'un court article publié le 4 septembre 2018 par Claudette WERLEIGH qui a côtoyé de près Jean-Marie Vincent en tant que collaboratrice à l'ONG catholique *Caritas* et en tant que militante en faveur des intérêts des classes populaires. Cet article se révèle un témoignage des principaux engagements du prêtre Vincent.

Le titre même du témoignage est révélateur d'une association entre l'assassinat de Jean-Marie Vincent et la perte de toute une espérance. Une espérance de parti pris pour les masses exploitées et dominées. Et, notons-le, ce témoignage est d'une militante d'appartenance petite-bourgeoise qui a eu et qui continue à avoir une influence importante sur le mouvement populaire notamment à travers l'accompagnement d'organisations de base plus particulièrement en milieu rural. Donc, il n'y a pas que les membres des classes populaires, avec tout ce que cela peut impliquer comme symbolique religieuse et mysticisme, qui ont vécu Jean-Marie Vincent comme une figure héroïque.

Au-delà du titre du témoignage, analysons son contenu. Claudette WERLEIGH rapporte que dans les domaines de l'aide d'urgence aux populations sinistrées, de la réhabilitation de parcelles cultivées, de la sensibilisation, la formation et l'encadrement des organisations de base dans la ligne de la théologie de la libération, « Jean-Marie Vincent était une des personnes les plus convaincues, les plus dynamiques et les plus engagées » (WERLEIGH, 2018: 3). Pour illustrer ces caractéristiques du prêtre engagé dans l'option préférentielle pour les pauvres, elle cite des cas de conquête dans lesquels celui-ci a accompagné la population paysanne pauvre :

Pour avoir accès à l'utilisation des terres de l'État : telles celles dans le Nord-Ouest, totalement laissées à l'abandon, après que les fibres synthétiques aient remplacé avantageusement le sisal sur le marché international ; rendant ainsi la plantation inopérante.

Pour que les taxes imposées aux marchand-e-s correspondent aux sommes fixées par la loi et cessent de dépendre du bon vouloir des percepteurs de contribution ; et aussi pour que l'argent récolté soit utilisé pour le bien de la communauté (pour nettoyer les marchés par exemple, et les rendre plus salubres). (Ibid.).

Jean-Marie Vincent est présenté ici comme une figure de conquête pour le mouvement populaire haïtien, en plus d'être l'une des figures les plus dynamiques et les plus engagées dans la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires.

Mais au-delà du mouvement populaire, les actions de Jean-Marie Vincent sont rapportées comme des engagements de service au pays de façon générale. A ce titre, Werleigh rappelle :

Par-dessus tout, Jean-Marie était un homme de vision. Déjà à la fin des années 80 [1980], alors que la majorité de la population haïtienne actuelle n'était pas encore née ou bien se trouvait dans les langes, Jean-Marie a négocié avec les autorités étatiques et obtenu le droit de collecter les ordures ménagères des marchés publics pour en faire du compost.

Lors de mes dernières visites au Cap-Haïtien, ma ville natale, à la vue des montagnes d'immondices qui, entre autres effets néfastes, empêchaient la circulation des véhicules et même celle des piétons, j'ai réalisé combien une telle initiative était importante et nécessaire. Pourquoi a-t-elle été discontinuée est une tout autre question qui renvoie à beaucoup d'autres... De toute évidence, il s'agissait là d'une approche intéressante non seulement sur le plan environnemental, mais également nécessaire, si l'on veut maintenir et bénéficier des atouts culturels et touristiques de cette ville historique (Ibid. : 4-5).

Dans cet extrait du témoignage, l'assassinat du prêtre Jean-Marie Vincent est présenté implicitement comme une perte pour la ville du Cap-Haïtien puisque les « montagnes d'immondices » rencontrées dans la ville rappellent une « initiative importante et nécessaire » prise par le prêtre engagé. Cet assassinat est aussi une perte pour le pays globalement sachant que

l'initiative prise par le prêtre militant avant son assassinat s'inscrivait dans « une approche intéressante » permettant de « maintenir et bénéficier des atouts culturels et touristiques de cette ville historique » qui peuvent rapporter des ressources à tout le pays.

Jean-Marie Vincent est présenté dans ce témoignage comme quelqu'un qui n'a jamais agi seul, comme « un homme de réseau, un rassembleur capable de mobiliser d'autres personnes autour d'une cause » (Ibid. : 5). Werleigh voit dans cette capacité une grande qualité surtout dans une société individualiste (Ibid.). La perte d'un homme porteur de qualités aussi extraordinaires implique souvent le sentiment d'un vide à combler et la dernière phrase du témoignage de Claudette Werleigh le révèle. Voici la formulation précise de cette dernière phrase : « Mon souhait est que d'autres prennent la relève et portent le flambeau encore plus haut ». Ce souhait laisse entendre que la relève n'est pas encore assurée au moment où l'auteure livre son témoignage, donc vingt-quatre ans après l'assassinat de Jean-Marie Vincent. Si dans les témoignages on a souvent tendance à utiliser des formulations hyperboliques pour mieux valoriser les personnes honorées, il serait imprudent de réduire ce souhait conclusif de Werleigh à un simple discours pompeux en faveur du défunt Jean-Marie Vincent. L'assassinat de celui-ci est implicitement reconnu comme porteur d'un vide qui n'est pas encore comblé dans le mouvement populaire haïtien. C'est logique puisque, par leur caractère extraordinaire, les figures héroïques sont difficilement remplaçables.

Dans le sermon du monseigneur Frantz Colimon évoqué au chapitre précédent où il a expliqué que, pour abattre un arbre garni de branches, il faut commencer par couper ces branches avant de s'attaquer au tronc pour éviter que celles-ci provoquent des dégâts, Pierrot, Marie et Philippe voient une référence implicite au prêtre Jean-Marie Vincent comme le tronc de l'arbre des luttes populaires. C'est la reconnaissance de Jean-Marie Vincent comme héros par le camp adverse. La perte d'une figure reconnue comme le tronc de l'arbre des luttes populaire est sans doute vécue comme une perte de force, un vide pour le mouvement populaire. D'ailleurs, Marie et Philippe disent à plusieurs reprises que l'assassinat de Jean-Marie Vincent est un coup énorme pour *TK*.

Effectivement, les engagements de Jean-Marie Vincent ont contribué à certains résultats en termes d'amélioration des conditions de vie des classes populaires notamment des masses paysannes laborieuses. Des résultats que les sujets du mouvement populaire devraient consolider et converger vers des conquêtes plus importantes. Avec une baisse des luttes populaires enregistrée à partir du coup d'État du 30 septembre 1991 et de toute la période de répression antipopulaire qui s'en est

suivie, le mouvement populaire a connu de moins en moins de conquêtes. Dans ces conditions, la réactivation continue de l'importance des conquêtes arrachées grâce à des engagements encouragés et coordonnés par Jean-Marie Vincent devient une source de motivation pour les sujets en lutte. Cette reprise valorisante des engagements directs de Jean-Marie Vincent ou de ceux qu'il a encouragés, a favorisé chez les sujets du mouvement populaire une tendance à l'héroïsation de cette figure symbolique de la théologie de la libération en Haïti.

Il n'y a pas que la perte de Jean-Marie Vincent qui pèse lourd sur l'évolution du mouvement populaire haïtien. L'assassinat d'autres militants, qui représentent des figures symboliques pour les sujets en lutte, marque de façon significative l'histoire du mouvement populaire. C'est le cas de Jean Pierre-Louis, Jean Léopold Dominique et Antoine Izméri. Lors de l'émission radiophonique du 25 août 2001 évoquée au chapitre précédent, Vita Telcy a analysé le sens – pour le mouvement populaire haïtien – de l'assassinat de ces militants et des massacres perpétrés contre des paysans et paysannes. Elle a expliqué :

Le mouvement populaire a perdu son élan avec le massacre de Piatre (...), le massacre de Jean Rabel, l'assassinat de Jean-Marie, Tijan Pierre-Louis, Jean Dominique, Antoine Izméri. A chaque fois que ces braves garçons sont tombés, à chaque fois qu'il y a un massacre, le mouvement populaire s'affaiblit parce que vous avez une nouvelle préoccupation. Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis ont travaillé pour changer le mode de conception qu'il y a autour des femmes dans la société, pour montrer que les femmes ont un rôle important à jouer dans la société⁸² (*Pawòl la pale*, 2001).

Si Vita Telcy explique cette association entre la perte de militants assassinés et la perte de l'élan du mouvement populaire haïtien par le fait que la première amène de nouvelles préoccupations pour les sujets en lutte – ce qui déplace le focus des luttes vers de nouveaux objets pendant un certain temps – la militante apporte une explication supplémentaire moins explicite qui concerne particulièrement Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis. C'est l'engagement de ces prêtres contre une conception machiste des femmes en Haïti qui est en jeu. C'est la perte de cet apport aux luttes spécifiques des femmes que la militante considère comme étant due à l'assassinat de ces deux prêtres qui se sont engagés dans la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires.

⁸². En créole haïtien : « Ren mouvman popilè kase avèk masak Pyat (...), masak Jan Rabèl, asasina Jan Mari, Tijan Pyè Lwi, Jan Dominik, Antwàn Izmeri. Chak fwa potòrik gason sa yo tonbe, chak fwa gen yon masak ki fèt, mouvman popilè a febli paske ou vin genyen yon nouvo okipasyon. Jan Mari Vensan ak Jan Pyè Lwi te travay pou chanje mòd konsepsyon ki genyen sou fanm nan sosyete a, pou montre fanm yo genyen yon wòl enpòtan pou yo jwe nan sosyete a ».

Même quand le contenu manifeste des propos de Telcy ne présente pas les militants assassinés comme des héros, nous ne devons pas oublier que ces propos ont été tenus dans un contexte de commémoration de figures du martyr, donc un contexte de valorisation de braves individus abattus pour la cause des classes populaires. Donc, le processus d'héroïsation analysé précédemment est également à l'œuvre dans la relation de cause à effet établie par Vita Telcy entre l'assassinat de militants symbolisant des figures importantes pour les luttes populaires et la perte d'élan du mouvement populaire.

Les enjeux politiques de l'héroïsation de figures symboliques des luttes populaires méritent d'être étudiés un peu plus en profondeur. L'héroïsation est une arme à double tranchant. En même temps que les figures symboliques vécues comme des héros et héroïnes, parce qu'elles sont présentées comme extraordinaires, peuvent inspirer les sujets en lutte dans les moments de découragement surtout à cause de manque de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes, elles peuvent – par le côté mystificateur de l'héroïsme – entraîner une certaine dépendance de ces sujets vis-à-vis de ce qu'elles inspirent. Ce côté mystificateur s'explique par le fait que le héros réussisse en dépit des conditions sociales et psychiques difficiles dans lesquelles s'inscrivent ses actions. C'est avant tout aux qualités personnelles extraordinaires du héros que sa réussite est attribuée.

Mais parler de la dépendance du sujet qui, par définition, cherche à se construire soi-même même en étant confronté à des conflits psychiques et des contradictions sociales (DE GAULEJAC, 2009: 113), nous renvoie à poser le problème de la part d'autonomie du sujet. Jusqu'où celui-ci se révèle-t-il autonome ? Peut-on parler de sujet hétéronome ou dépendant ? Le sujet peut-il se révéler hétéronome à un certain moment et/ou sur un aspect particulier de sa vie sans entraver son projet global d'auto-construction autonome ? Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, « le sujet n'est pas un état, une substance, un déjà là, mais une potentialité, une virtualité, un devenir » concrétisé dans la confrontation aux contradictions qu'il rencontre tant dans « son intériorité, dans le registre intra-psychique » que dans « son extériorité, dans les registres familial et social » (Ibid. : 126). Donc, parler de la dépendance du sujet n'implique pas une incohérence épistémologique. Il s'agit d'une dépendance sur un aspect particulier de la vie du sujet à un moment donné dans sa confrontation à des contradictions à la fois internes et externes. D'ailleurs, dans la formulation du titre du présent chapitre, nous parlons d'attachement *hétéronomisant* au lieu d'attachement hétéronome pour expliquer cet attachement comme un processus et comme une tendance à

l'hétéronomie qui n'entrave pas forcément le projet global d'autonomie du sujet. Ces considérations nous portent à revenir sur la compatibilité entre les processus psychiques inconscients ou préconscients (dans le cas qui nous préoccupe) et la subjectivation politique ; laquelle compatibilité a été étudiée au sixième chapitre particulièrement à la section 6.2. Nous avons expliqué que le fait de reconnaître l'existence de processus psychiques préconscients chez les sujets en lutte nous permet d'éviter toute conception volontariste et rationaliste du sujet, un sujet tout-puissant qui serait exempt de toute obscurité sur le processus de sa détermination, sans pour autant partager un déterminisme totalement inconscient ou préconscient de l'individu. Ces processus qui mettent le sujet en mouvement constituent pour lui des difficultés qu'il doit affronter dans sa volonté d'élucider sa propre détermination et de penser la possibilité de s'émanciper de l'ordre social existant.

Précisons davantage le contenu du concept d'hétéronomie. Cornélius CASTORIADIS étudie l'essentiel de l'hétéronomie comme « la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir » (CASTORIADIS, 2014: 153). C'est le fait pour le sujet de parler par le discours d'un autre au travers de l'inconscient. Donc, l'hétéronomie se structure à partir de la fonction imaginaire de l'inconscient. Mais l'individu, en tant qu'être social, ne pourrait jamais parler à travers un discours qui serait totalement sien. Est également inconcevable un individu qui résorberait totalement sa capacité imaginaire inconsciente pour parler sur un mode totalement conscient. L'hétéronomie se pose de préférence en termes de rapport entre le discours de l'autre et le discours du sujet. Un rapport caractérisé par l'incapacité du sujet à mettre à distance et transformer le discours de l'Autre en son propre discours (Ibid. : 154–155). Tout cela relève du registre individuel. Comment l'hétéronomie s'institue-t-elle sur le plan collectif ?

Castoriadis explique :

L'aliénation, l'hétéronomie sociale, n'apparaît pas simplement comme « discours de l'autre » - bien que celui-ci y joue un rôle essentiel comme détermination et contenu de l'inconscient et du conscient de la masse des individus. Mais l'autre y disparaît dans l'anonymat collectif, l'impersonnalité des « mécanismes économiques du marché » ou de la « rationalité de Plan », de la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court. (Ibid. : 161–162).

En même temps que l'autre est incarné dans l'anonymat collectif, sa présence par délégation dans l'inconscient de tous les concernés est une condition nécessaire de cette incarnation (Ibid. : 162).

Cette logique de l'hétéronomie sociale caractérisée par l'incarnation de l'autre individuel dans l'anonymat collectif et la délégation de cet anonymat à travers l'individu n'a de sens que dans l'universalisme abstrait et formaliste. Dans la réalité concrète, l'hétéronomie du sujet collectif ne peut être abordée que par la logique de la dominance d'un groupe de sujets individuels qui ne disposent pas du même capital économique, symbolique, politique, culturel que les autres. Évidemment, Castoriadis reconnaît que la délégation dont il parle pose « des problèmes multiples et complexes » ; problèmes liés à la fois à l'homologie et la différence essentielle entre le rapport familial et les relations de classes ou de pouvoir dans la société (Ibid.). Mais cette nuance n'empêche que la logique d'anonymat collectif et d'impersonnalité, qui constitue le noyau de l'explication de l'hétéronomie sociale chez Castoriadis, ne tient que dans une approche de formalisme abstrait incapable de rendre compte des relations concrètes entre individus caractérisés par des différences liées au capital symbolique, culturel, politique et économique dont ils disposent.

Dans le cas du mouvement populaire haïtien, l'attachement *hétéronomisant* des sujets aux figures héroïques de la théologie de la libération se structure fondamentalement à partir des différences entre les individus qui ont incarné ces figures et les autres sujets en lutte. Ces différences sont liées à une charge symbolique (des prêtres catholiques, dans un pays dominé par des croyances religieuses, et devenus martyrs pour la plupart), une capacité d'analyse et de communication (formation en théologie et philosophie complétée par la lecture continue de la littérature marxiste), tout un réseau d'influence ainsi que la gestion de ressources matérielles et financières faisant partie du patrimoine de l'église catholique et mis au service des classes populaires. Par conséquent, si les sujets en lutte et les figures héroïques (pour la plupart d'appartenance petite-bourgeoise) sont liés par une proximité idéologique ou, pour être plus précis, par la position de classe partagée en commun, ces deux catégories de militants/es sont différentes en termes de capital économique, politique, culturel et symbolique. C'est donc un écart social et symbolique dans la proximité idéologique. C'est sur cet écart dans la proximité que se construit l'attachement *hétéronomisant* d'une grande majorité de sujets du mouvement populaire haïtien notamment les membres de *TK* vis-à-vis des figures héroïques de la théologie de la libération. La proximité permet aux sujets en lutte de s'identifier aux figures héroïques comme étant leurs semblables, et l'écart facilite l'exception qui fait que les individus incarnant ces figures soient vus comme extra-ordinaires donc comme dotés de qualités hors du commun. A ce propos, Jean-Pierre Albert soutient que l'exception

héroïque apparaît sur un fond d'égalité des droits et des devoirs et que, sur ce fond d'égalité, l'écart entre le rôle joué par l'individu héroïsé et son identité (par rapport à autrui) devient plus évident (ALBERT, 1999: 27).

La reprise sacralisante des idéaux de conviction, d'engagement populaire et d'esprit de sacrifice que nous avons étudiée au chapitre précédent indique l'attachement *hétéronomisant* des sujets en lutte aux figures héroïques de la théologie de la libération. En effet, les idéaux inspirés par les figures héroïques sont mobilisés comme des repères permettant aux militants et militantes de donner du sens à leur vie et à leurs combats. En d'autres termes, c'est à travers des figures héroïques que les sujets du mouvement populaire haïtien notamment les membres de *Tèt kole ti peyizan ayisyen (TK)* parlent de leurs expériences de lutte et pensent des tactiques de lutte. Le fait de parler de ses expériences et de penser ses tactiques de lutte au travers de figures héroïques ne pose pas un problème en soi. C'est l'incapacité des sujets en lutte à prendre de la distance vis-à-vis de ces figures qui traduit un attachement *hétéronomisant*.

Mais si sur le plan imaginaire et symbolique les figures héroïques sont indispensables pour revenir sur des expériences militantes passées et penser des tactiques de lutte, les individus qui incarnent ces figures n'existent plus, du moins pour la plupart, dans la réalité concrète. Les rares prêtres encore en vie parmi les tenants de la théologie de la libération, qui se sont activement impliqués dans les luttes populaires des années 1980 et 1990, n'ont plus les mêmes engagements au côté des masses populaires en lutte. A ce sujet, Jules a souligné que le Père Lénescard qui a eu un passage remarquable dans la paroisse de Dory (2^e section communale de Maniche dans le département du Sud) est encore en vie, mais qu'il ne sait pas où est passé ce prêtre. Marie et Philippe parlent, pour leur part, avec un sentiment d'abandon de la part du père Reynald Clérismé (bien avant sa mort en 2013) qui s'est engagé dans l'accompagnement des groupements solidarité à Beauchamp (8^e section communale de Port-de-Paix dans le département du Nord-Ouest). Comment l'importance imaginaire et symbolique des prêtres martyrs vécus comme des figures héroïques rivalise-t-elle avec le sentiment d'abandon éprouvé par des sujets en lutte vis-à-vis de certains tenants de la théologie de la libération qui sont encore en vie, sentiment exprimé dans les propos de certains membres de *TK* ? Quel aspect l'emporte-t-il sur l'autre dans cette confrontation ?

L'attachement *hétéronomisant* de la plupart des sujets en lutte vis-à-vis des figures héroïques incarnées par les martyrs indique la dominance de l'importance symbolique imaginaire de ces

figures chez les sujets en lutte par rapport au sentiment d'abandon par des prêtres, des anciens prêtres et même des laïcs qui se sont engagés dans l'option préférentielle pour les pauvres, mais qui n'ont plus ces engagements. En effet, l'identification aux figures héroïques demeure une source de motivation permettant aux sujets du mouvement populaire de continuer à se battre en dépit du sentiment d'abandon par des anciens tenants de la théologie de la libération, et de l'insatisfaction vis-à-vis des maigres conquêtes sociales et politiques arrachées par les luttes menées jusque-là. Quelle est l'incidence politique de cette importance symbolique et imaginaire des figures héroïques investies par les sujets du mouvement populaire ? Nous tentons de répondre à cette question en deux moments : d'abord, dans la prochaine section, en étudiant le rapport des sujets en lutte à l'histoire ; ensuite, en analysant le rapport de ces sujets au pouvoir d'État dans la troisième et dernière section du présent chapitre.

8.2- Une tendance à écrire l'histoire au conditionnel

Marie a affirmé avoir apporté en personne au palais national un dossier documenté sur le massacre des paysans et paysannes de Jean Rabel au président Jean-Bertrand Aristide après la victoire électorale du 16 décembre 1990 pour exiger du président l'accélération du jugement des grands propriétaires terriens, identifiés comme les principaux auteurs du massacre. Lors d'un entretien qu'elle nous a accordé en binôme avec Philippe, elle a expliqué :

Tèt Kole avait une chanson à partir de laquelle Aristide a choisi son emblème « Ces gens, ces gens ont accaparé nos parcelles. Voyons voir ce que nous allons faire d'eux. Ces gens, ces gens s'accaparent de nos parcelles. Voyons voir ce que nous devons faire d'eux. Prenons nos coulines pour les traquer. Prenons nos machettes pour les traquer. Paysans, nous les combattons. Ils se préparent à nous attaquer et nous nous préparons en retour. Paysans, nous sommes un *lavalas* [une avalanche], nous les dévasterons. Ils se préparent à nous attaquer et nous nous préparons en retour. Nous sommes un *lavalas*, nous les dévasterons ». C'est de cette chanson que vient le nom de *Lavalas* (le mouvement politique *Lavalas*). Il [Aristide] a choisi le nom Coq qualité et *Lavalas*. Comme il était bon, le peuple l'a voté pour le triomphe de la démocratie. Constatant cette situation, les gens ont organisé un coup d'État contre Aristide⁸³.

⁸³. En créole haïtien : « Tèt kole te gen yon chante, se sou chante a Aristid bay anblèm li. « Nèg sa yo, nèg sa yo pran ti tè nou yo. An nou gade kisa n ap fè avè yo. Nèg sa yo, nèg sa yo pran ti tè nou yo. An nou gade kijan pou n fè avè yo. An nou pran koulin nou pou nou pati dèyè yo. An nou pran manchèt nou pou nou pati dèyè yo. Peyizan yo, n ap konbat avè yo. Yo pare pou nou, nou pare pou yo. Peyizan nou se lavalas vre, n ap pote y ale vre. Yo pare pou nou,

Philippe a ajouté : « Les pauvres entraient au palais national. Tout le monde entrait au palais national. Il [Aristide] ne faisait pas de différence »⁸⁴.

Marie a poursuivi :

Moi, avec mes pantoufles, j'allais au palais national sous la présidence d'Aristide. J'ai pris contact, je suis allé au palais national avec mon dossier et j'ai dit « président s'il est vrai que les draps propres ne peuvent servir de couverture aux draps sales, voici ce dossier pour juger les gens [auteurs du massacre de Jean Rabel]. Le voyant tenir le cahier de revendications des paysans, on a organisé un coup d'État contre lui. Arrivé à l'étranger [en exil], pour ramener Aristide au pays, on lui a fait un lavage de cerveau. Aristide est devenu inconséquent. Et au retour d'Aristide, on sait que si Aristide achevait son mandat présidentiel de cinq ans, c'est Jean-Marie qui prendrait le pouvoir⁸⁵.

« Oui, et le pays connaîtrait un changement pour tout le monde »⁸⁶ a renchéri Philippe.

Ces propos de Marie et de Philippe traduisent une tendance à écrire l'histoire au conditionnel. Il s'agit d'envisager ce qui se serait passé si le coup d'État militaire du 30 septembre 1991 n'avait pas eu lieu. Ces militants/es tentent d'imaginer ce que serait le cours de l'histoire à partir d'un événement majeur imaginé autrement. Quoique Marie ait tendance à expliquer le changement d'Aristide en personnage « inconséquent » par l'exercice du pouvoir d'État qui serait mangeur de conviction, elle est convaincue que sans le coup d'État contre Aristide, le cours des choses serait différent car une passation du pouvoir à Jean-Marie Vincent serait assurée. Seule la croyance aux vertus héroïques peut expliquer une telle assurance.

Considérant l'ampleur de l'audience de Marie dans le camp populaire notamment dans le Nord-Ouest à travers les chansons du groupe socioculturel *Awozam*, cette tendance à écrire l'histoire au conditionnel peut facilement trouver écho chez d'autres sujets du mouvement populaire.

nou pare pou yo. Nou se lavalas, n ap pote y ale ». Se nan chante sa a, non Lavalas la soti. Li [Aristid] pran non kòk kalite Lavalas e jan l te bon, pèp la te vote l pou demokrasi blayi. Lè nèg yo wè sa, yo bay Aristid yon koudeta. ».

⁸⁴. En créole haïtien : « Pòv ap antre nan pale nasyonal, tout moun ap antre nan palè nasyonal. Li pa fè diferans ».

⁸⁵. En créole haïtien : « Mwen menm sa, ak ti sandal dlo an m sa a, m ap antre nan palè nasyonal lè Aristid. M ap fè kontak, m pote dosye nan men m konsa, m antre nan palè nasyonal epi m di depi w konnen prezidan dra pwòp pa konn kouvri dra sal, men dosye sa a pou yo jije nèg yo ban mwen. Lè yo wè msye avèk kaye revandikasyon peyizan yo nan men l ap fè yon bagay, yo ba li koudeta. Lè rive lòt bò, lè yo pran Aristid ki fè Aristid tounen nan peyi sa a ankò, yo lave tèt Aristid. Aristid vin pa bon. E kon Aristid tounen, yo konnen byen depi Aristid te fè senk an prezidan, se Jan Mari ki t ap al pran pouvwa a ».

⁸⁶. En créole haïtien : « Wi, epi peyi a t ap gen chanjman pou tout moun ».

De son côté, Reynald Clérismé s'est engagé dans cette tendance à écrire l'« histoire avec des si », lors de l'émission radiophonique du 25 août 2001 évoquée dans la section précédente et le chapitre précédent, afin de motiver l'auditoire particulièrement les personnes qui reconnaissent l'importance des actions engagées par des martyrs des luttes populaires avant leur assassinat. En ce sens, Clérismé a expliqué ce que ces martyrs auraient exhorté aux militants et militantes dans le contexte du début du second mandat présidentiel de Jean-Bertrand Aristide : « Si Jean-Marie était vivant, si Jean Dominique était vivant, si Tijan était vivant, ils pourraient dire que nous devons reprendre la mobilisation ». Les propos de Reynald Clérismé semblent relever davantage d'un choix tactique que d'une tendance qu'il partagerait, comme c'est le cas de Marie et Philippe. Mais, c'est parce que cette tendance à écrire l'histoire au conditionnel est partagée par des sujets en lutte qu'elle peut être utilisée tactiquement pour tenter de relancer les mobilisations populaires.

Cette façon d'écrire l'histoire « avec des si », concerne des manières courantes d'analyser le déroulement des événements, des pratiques quotidiennes de militantisme qu'il convient de distinguer d'une démarche systématique et rigoureuse adoptée dans les sciences sociales notamment dans le domaine de l'historiographie et plus particulièrement celui de l'histoire économique. Il s'agit d'une approche qualifiée de contrefactuelle.

L'histoire contrefactuelle appelée également l'« histoire alternative » se propose de « démontrer le rôle de la liberté face au “fatalisme historique”, au déterminisme, au rôle de la Prédestination et de la Providence » (Quentin DELUERMOZ et Pierre SINGARAVÉLOU, 2012: 72). Cette approche cherche à explorer des « futurs non advenus », des « futurs du passé » (Ibid. : 86–87). Autrement dit, il convient d'étudier le passé dans sa richesse y compris ses espoirs et possibilités non concrétisées. L'approche contrefactuelle vise à mesurer la « signification historique d'un événement » en essayant d'imaginer ce qui se serait passé si l'événement se passait autrement (Ibid. : 73). Évidemment, il ne s'agit pas d'un simple exercice d'imagination. En effet, les tenants de cette approche préconisent la nécessité de « préciser clairement les conditions qui rendent possible la proposition contrefactuelle (Ibid. : 75). En partant d'un événement fictif, « ce qui aurait dû ou pu se passer » est imaginé en comparaison à des voies déjà advenues (Ibid. : 82). A partir d'une rupture envisagée dans le cours de l'histoire et d'un événement imaginé différemment de la manière dont il est advenu, ce qui se serait passé par la suite est étudié par un « enchaînement “logique” des événements » (Ibid. : 88). Pour sa part, Alexander GERSCHENKRON soutient

que l'une des conditions d'usage du raisonnement « devrait viser à en subordonner le recours à une recherche préalable la plus exhaustive possible, visant, dans le meilleur des cas, à explorer toutes les relations envisageables entre événements en fonction de données disponibles » (GERSCHENKRON cité par DOURET et al., 2012: 104–105). Par ailleurs, l'intérêt de l'approche contrefactuelle est de « faire des issues non advenues [mais imaginées] non un raisonnement extérieur mais une donnée du monde social que le sociologue peut tâcher d'aborder » (DELUERMOZ et SINGARAVÉLOU, 2012: 91).

En dépit de ces efforts de rigueur qui caractérisent le raisonnement contrefactuel, ce dernier « semble d'abord se loger au cœur des incertitudes du récit historique » Ibid. : 80). En effet, les possibilités non advenues sont imaginées hors de leur contexte ou du moins dans un contexte qui n'a jamais existé. Or, tout contexte sociohistorique est caractérisé entre autres par des forces en présence avec une orientation dominante des rapports de force, des défis et contraintes spécifiques dont les sujets doivent tenir compte à chaque fois qu'ils doivent poser des actions. Comment peut-on donc connaître les caractéristiques du contexte sociohistorique d'un événement imaginé différemment de la façon dont il est survenu ? Dès qu'une rupture est opérée dans le déroulement de l'histoire pour imaginer un événement fictif, le contexte sociohistorique dans lequel la rupture est envisagée est automatiquement modifié. Les caractéristiques spécifiques du nouveau contexte ne peuvent être imaginées. Ainsi, l'approche contrefactuelle mise fondamentalement sur un facteur ou quelques facteurs limités ou encore l'influence d'un grand homme pour imaginer ce qui serait arrivé. Une telle approche est par nature aux antipodes d'une démarche qui étudie les phénomènes dans leur complexité et leur détermination concrète, une multiple détermination à la fois subjective et objective. En ce sens, Deluermoz et Singaravéλου expliquent que l'histoire contrefactuelle peut « focaliser l'attention sur les événements politiques et, ce faisant, ne pas prendre en compte les “structures profondes” » (Ibid. : 87). Il s'agit d'une « régression historiographique » fondée sur « une histoire linéaire des grands hommes et des “moments clés” » (Ibid.).

Si l'histoire contrefactuelle, en tant que méthode scientifique, peut se révéler très instructive sur les possibilités à explorer à partir d'un retour sur des expériences passées, elle peut tout aussi – surtout dans sa version courante dans la vie quotidienne – encourager une consolation paralysante à partir de la remémoration valorisante des occasions en or ratées. Cette histoire au conditionnel se fait sur le mode de « on était à deux doigts de la victoire ». Les efforts déployés, les sacrifices

consentis pour arriver au plus près de la victoire, sans réussir à l'atteindre, sont valorisés. Mais, il manque toujours un quelque chose pour que ces efforts aboutissent à la victoire. Dans le cas des propos de Marie et de Philippe, il suffirait que Jean-Bertrand Aristide termine son premier mandat présidentiel et « passe le pouvoir à Jean-Marie Vincent » pour qu'Haïti se transforme. Dans le cas des sujets du mouvement populaire haïtien de situation sociale petite-bourgeoise, l'histoire au conditionnel se fait avec beaucoup plus de nuance, avec un souci d'explicitier des liens de causalité intermédiaires entre le scénario imaginé et son aboutissant. A ce titre, nous avons pu – de l'intérieur du mouvement populaire – observer des militants/es qui essaient d'expliquer comment Jean-Marie Vincent aurait pu par son influence empêcher qu'Aristide puisse, de façon opportuniste, gagner de l'audience dans le camp populaire jusqu'à devenir président d'Haïti ; ce qui aurait évité la déstructuration du mouvement populaire par les expériences d'exercice du pouvoir d'État par le mouvement politique *Lavalas*. Ainsi, le mouvement populaire serait aujourd'hui plus dynamique et plus combatif.

Dans tous les cas, demeure l'insuffisance d'éléments de médiation entre l'événement imaginaire et son aboutissant qui est tout aussi imaginaire. C'est d'ailleurs l'« histoire avec des si » en soi qui, en l'absence de déroulement concret d'une suite d'événements, se révèle incapable d'approfondir le processus de médiation entre l'événement imaginé et sa conséquence logique. Au final, seul l'héroïsme d'une figure symbolique, une figure-modèle, peut compenser l'absence ou le manque d'explications intermédiaires. Dit autrement, l'histoire au conditionnel – telle qu'elle est vécue et exprimée par des sujets du mouvement populaire haïtien – est basée sur le caractère extraordinaire et en partie mystérieux de figures héroïques. D'où la participation de cette manière de faire l'histoire à un attachement hétéronome de sujets admirateurs à des héros-modèles.

En écrivant l'histoire au conditionnel, les sujets en lutte trouvent souvent des détours pour expliquer pourquoi les actions engagées n'ont pas finalement abouti au but fixé : un dernier coup du camp adverse (le coup d'État militaire du 30 septembre 1991 par exemple), un cas de trahison, ou un choix d'immaturation qui devient contre-productif. Sur ce dernier aspect, Marie parle d'un lavage de cerveau d'Aristide pendant son exil qui a écarté l'ancien prêtre lié à la théologie de la libération de la voix conséquente des luttes populaires.

Si l'histoire au conditionnel, en tant que démarche systématique et rigoureuse, cherche à expliquer à partir d'un enchaînement logique d'événements ce qui serait arrivé comme aboutissement d'un

scénario imaginé, dans la vie courante, cette approche est plutôt basée sur des qualités extraordinaires d'un héros. C'est donc une héroïsation de l'histoire. C'est un processus qui cherche à expliquer le déroulement d'un ou de plusieurs événements surtout à partir des qualités exceptionnelles d'un individu ou de certains individus, tout en négligeant les conditions sociohistoriques qui ont rendu possibles les choix opérés par ces individus.

Le plus souvent, les détours explicatifs de la victoire inaboutie préservent les figures héroïques. L'histoire au conditionnel cherche plutôt à identifier les traîtres, les immatures, les lâches, bref les inconséquents sans l'implication desquels les héros auraient réussi. Cette démarche participe du renforcement du caractère extraordinaire des héros. En d'autres termes, l'écriture de l'histoire au conditionnel par les sujets du mouvement populaire haïtien, en tant que manifestation de leur attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques, contribue en retour à la consolidation de cet attachement. Par conséquent, le fait que les sujets en lutte écrivent l'histoire de leur victoire inaboutie au conditionnel contribue à écarter ceux-ci de la possibilité de dépasser leur attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques.

L'histoire au conditionnel témoigne le plus souvent d'un manque de courage pour affronter l'existant avec ses défis, ses incertitudes, ses risques notamment les risques d'incohérence par rapport aux idéaux d'engagement populaire, de conviction et d'esprit de sacrifice inspirés par les figures héroïques. On se réfère alors au passé pour se consoler des actions qui ont failli réussir.

Certainement, la *counterfactualité* de l'histoire peut se révéler utile pour penser les possibles. A ce propos, Slavoj ŽIŽEK, cité par DELUERMOZ et SINGARAVELOU, souligne qu'en général les idéologies révolutionnaires se nourrissent en permanence de la pensée counterfactualité (Ibid. : 86). En effet, il est « impossible de penser la transformation radicale du monde social sans percevoir qu'il n'est qu'un des résultats possibles d'un processus qui était auparavant plus ouvert » (Ibid.). Ajoutons que l'utopie révolutionnaire implique une certaine *counterfactualité* qui contribue à donner l'élément nécessaire pour penser les possibilités de transformation de l'ordre social existant. Mais il s'agit davantage d'une *counterfactualité* du présent pour penser l'avenir que d'une *counterfactualité* du passé pour imaginer ce que serait le présent qui est déjà ce qu'il est. La *counterfactualité* du présent signifie ce que les sujets peuvent faire de l'existant, c'est-à-dire des scénarii d'actions imaginés pour modifier les rapports de force et transformer cet existant.

Par un retour sur le passé, l'histoire au conditionnel peut toujours aider à tirer des leçons pour mieux aborder le présent et se projeter l'avenir. A ce sujet, revenons un instant sur l'histoire contrefactuelle de ce qu'aurait été le mouvement populaire haïtien aujourd'hui si Jean-Marie Vincent n'avait pas aidé Jean-Bertrand Aristide à gagner de l'audience dans le camp populaire. Un militant de situation sociale petite-bourgeoise et membre d'un centre d'éducation populaire, qui explique avoir découvert une tendance opportuniste chez Aristide avant même les élections du 16 décembre 1990, est revenu à plusieurs reprises – au cours d'échanges informels – sur cette page d'histoire sur un ton critique vis-à-vis de du Père Vincent. Il soutient qu'on n'aurait pas eu le désastre du mouvement politique *Lavalas* si Jean-Marie Vincent n'avait pas soutenu Aristide dans sa conquête d'audience au niveau des classes populaires. Dans ce cas précis, l'histoire au conditionnel ne se fait pas dans le sens de conforter l'attachement *hétéronomisant* des sujets du mouvement populaire à la figure héroïque de Jean-Marie Vincent. Au contraire, cela se révèle un embryon de distanciation critique qui peut être développé en vue de favoriser le dépassement de l'attachement *hétéronomisant*.

Cet embryon de recul critique est dû aux contradictions qui traversent la tendance à écrire l'histoire au conditionnel en tant que phénomène psychosocial. Pendant que l'histoire « avec des si » contribue à la consolidation d'un attachement hétéronome des sujets en lutte à des figures héroïques, elle offre l'occasion de tirer des leçons du passé pour mieux aborder le présent. Ce mouvement contradictoire est lié à l'hétérogénéité des sujets du mouvement populaire que nous avons étudiée au quatrième chapitre. Cette hétérogénéité est pour sa part due à des différences de trois ordres : 1- socio-sectoriel et organisationnel (organisations paysannes, organisations de quartiers notamment en milieu populaire urbain, organisations de femmes, organisations de jeunes, centres d'éducation populaire, organisations politiques révolutionnaires), 2- générationnel (génération 1986 et génération post-1986), 3- socio-symbolique et intellectuel (des universitaires, des cadres professionnels, des personnes à scolarisation limitée, des personnes non-scolarisées mais éduquées dans un processus de socialisation politique entre autres). Il s'agit certes d'une hétérogénéité secondaire par rapport à la position anticapitaliste et anti-impérialiste partagée en commun par les sujets individuels et collectifs du mouvement populaire. Mais cette hétérogénéité demeure agissante.

L'embryon de recul critique révélé par la tendance à écrire l'histoire au conditionnel chez les sujets petits-bourgeois peut, à partir d'un travail de remémoration approfondi et pédagogique, aider à ouvrir la voie à la rupture avec l'attachement *hétéronomisant*. Nous reviendrons plus en profondeur sur cet aspect au dixième chapitre. Retenons pour le moment que cette possibilité n'existe qu'à l'état embryonnaire et non en tant qu'orientation dominante de la tendance chez les sujets du mouvement populaire haïtien à écrire l'histoire au conditionnel.

Dans la présente section, l'analyse des enjeux politiques de la tendance chez les sujets en lutte à écrire l'histoire au conditionnel indique que cette tendance s'articule à un processus d'héroïsation dans une relation de causalité circulaire : l'attachement *hétéronomisant* à des figures héroïques contribue à orienter l'histoire au conditionnel qui en retour conforte cet attachement. L'héroïsme devient alors un phénomène majeur indissociable de la tendance des sujets du mouvement populaire haïtien à écrire l' « histoire avec des si ». Quelles sont l'origine et les modalités de manifestation de cet héroïsme ?

Précisons d'emblée que si l'héroïsme est associé au mysticisme dans cette recherche, il n'est pas abordé dans une conception idéaliste qui serait inspirée de l'approche spiritualiste d'Henri Bergson ou qui y serait apparentée.

Henri Bergson explique des liens étroits entre l'héroïsme et le mysticisme. Pour établir ce lien, il distingue deux types de morales : 1- une morale sociale qui agit au moyen de la pression sociale et qui reste close dans une société donnée, 2- une morale spiritualisée qui fonctionnerait sous l'influence de l'élan d'une énergie inspirée et axée sur l'amour mystique de l'humanité. Entre ces deux morales, doit s'instaurer une rupture qui est l'action propre de l'héroïsme (Bergson cité par Monique CASTILLO, 2011: 31–32). En ce sens, le mobile de l'héroïsme serait antérieur à tous conditionnements culturels et sociaux et viendrait d'une impulsion originaire en lieu et place des obligations ordinaires (Ibid. : 33).

Castillo résume l'essence de l'héroïsme, suivant la conception bergsonienne, en ces termes :

L'essence de l'héroïsme n'est pas d'être spectaculaire. Est héroïque l'action qui fait aspirer à un nouveau mode de vie morale, l'action qui n'inspire pas simplement de suivre un exemple, mais de faire soi-même exemple ; le héros suscite une imitation créatrice, non une imitation servile, et il ne parle qu'à ce qui est déjà, en nous, un besoin moral d'héroïsme (Ibid. : 36).

Il s'agit d'une conception spiritualiste et idéaliste de l'héroïsme. Nous sommes aux antipodes de cette thèse idéaliste. D'ailleurs, comme le montre Monique CASTILLO, les figures héroïques enseignent « les racines temporelles de l'éternel » parce que « le héros n'est pas un ange, mais un homme, un homme qui fait du dépassement de soi le propre de l'humain pour qui le surhumain est ce qui humanise, un homme qui n'est pas “extranaturel” » (Ibid. : 40). C'est une performance exceptionnelle interprétée en dehors des conditions sociales de sa réalisation, donc vue comme mystérieuse, qui crée une réception favorable à l'héroïsme. Nous ne voyons donc pas dans l'héroïsme une sorte de transmission spirituelle d'une énergie qui serait forcément créatrice, comme le soutient Bergson. Les personnes qui deviennent des figures héroïques ne le sont pas seulement par une action exceptionnelle qu'elles ont posée, mais aussi et surtout par la signification que des sujets admirateurs attribuent à cette action. L'héroïsation est donc un processus relationnel. A ce propos, Castillo soutient qu' « on n'est un héros que pour ceux qui croient à l'héroïsme, qui comprennent le langage de la mystique » (Ibid. : 38). La signification attribuée aux figures héroïques dépend à la fois du caractère exceptionnel de leurs engagements, de la singularité des sujets admirateurs et d'un contexte sociohistorique caractérisé en autres par des idéaux mis en avant par les forces sociales en lutte et correspondant aux significations symboliques des engagements des personnes devenues héroïques ainsi que des pratiques rejetées par ces forces sociales et condamnées aussi par les personnes héroïsées. Dans le cas du mouvement populaire haïtien, il s'agit fondamentalement du contexte du retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide sous la protection militaire états-unienne en octobre 1994; retour vécu comme une trahison condamnée par des organisations populaires et contre laquelle les idéaux de conviction et d'esprit de sacrifice sont fortement préconisés. C'est ce contexte vécu ensemble qui permet que des sujets singuliers du mouvement populaire haïtien puissent être fascinés collectivement par des actes posés par des martyrs des luttes populaires.

Comme les actes posés par les martyrs de leur vivant sont séparés par le temps du contexte sociohistorique favorable à l'admiration de ces actes, l'héroïsme implique alors un retour des sujets admirateurs dans le passé. Il s'agit ici d'une temporalité sociale et expérientielle, comme nous l'avons précisé au quatrième chapitre, c'est-à-dire une temporalité marquée par des événements majeurs et des expériences porteuses de sens spécifiques. Pourquoi ce retour dans le passé? Pour tenter de réécrire l'histoire. Comme cela est impossible dans la réalité concrète, l'histoire est écrite au conditionnel par des sujets en lutte qui cherchent à donner du sens à leur vie et leurs combats à

partir de ce qui pourrait advenir si des héros qui étaient à deux doigts de réussir avaient réussi. Les possibilités non advenues ne sont donc pas explorées comme des sources d'enseignement pour mieux aborder le présent et se projeter dans l'avenir, mais sont investies comme des refuges face au manque de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes. Étant donné que la tendance dominante de cette histoire au conditionnel est d'accuser des immatures et des traîtres en préservant les qualités extraordinaires des figures héroïques, comme les analyses précédentes l'ont révélé, l'investissement des possibilités non advenues en tant que refuge contribue au renforcement de l'attachement *hétéronomisant* des sujets en lutte à ces figures héroïques.

En analysant le côté mystificateur du processus d'héroïsation associé à la tendance à écrire l'histoire au conditionnel, nous n'avons aucune intention de banaliser l'importance symbolique des figures héroïques dans les luttes politiques. Loin d'encourager un anti-héroïsme simplificateur et légitimateur de l'inaction, nous interrogeons les enjeux d'hétéronomie de l'héroïsme pour des sujets en lutte. D'ailleurs, cet anti-héroïsme, lié à une culture post-guerre (après 1945) et qui cherche systématiquement à désacraliser les figures héroïques afin d'éviter la mystification, contribue à un processus de dépolitisation et de récupération idéologique de la mystique (Ibid. : 43).

8.3- Des sujets en lutte limités aux horizons des héros-modèles

Dans la première section du présent chapitre, nous avons souligné un éclairage judicieux de Cornélius CASTORIADIS sur la problématique de l'autonomie du sujet : celui-ci, en tant qu'être social, ne pourrait jamais parler d'un discours qui lui serait totalement sien (CASTORIADIS, 2014: 154). L'autonomie du sujet ne peut donc être étudiée sous l'angle d'une totale indépendance vis-à-vis de l'Autre. C'est sur la base d'une non-distanciation vis-à-vis du discours et de l'imaginaire de l'Autre que se pose l'hétéronomie du sujet (Ibid. : 155). Dans le cas des sujets du mouvement populaire haïtien, c'est leur manque de recul vis-à-vis des héros-modèles incarnés par des martyrs des luttes populaires qui explique leur attachement *hétéronomisant* à ces héros. Un tel attachement empêche les sujets en lutte d'aller au-delà des voies tracées par les héros-modèles.

Si les membres du mouvement populaire haïtien se révèlent des sujets qui s'organisent en groupes de pression et forces contestataires de l'ordre social établi, l'orientation fondamentale de leurs luttes demeure tributaire des expériences des figures héroïques que représentent les martyrs des

luttons populaires, particulièrement des prêtres de la théologie de la libération assassinés pour la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires. Dans la première partie de la recherche, nous avons expliqué comment ce courant théologique notamment au travers des *Communautés ecclésiales de base* a participé amplement à un travail d'éducation populaire et aidé les classes populaires particulièrement les masses paysannes laborieuses à se structurer en organisations populaires, véritable fer de lance d'un mouvement revendicatif entamé dès la première moitié de la décennie 1980 pour se manifester de plus en plus ouvertement à partir de 1986. Ces expériences laissent toute une tradition axée sur les luttes revendicatives avec une prudence paralysante vis-à-vis de la conquête et de l'exercice du pouvoir d'État.

Par ailleurs, les analyses réalisées au niveau du septième chapitre ont révélé une reprise valorisante des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice, et d'engagement populaire symbolisés par des figures héroïques incarnées par des martyrs des luttes populaires durant les décennies 1980 et 1990. Ces idéaux, tels qu'ils continuent d'être investis positivement par les sujets du mouvement populaire haïtien après la décennie 1990, renforcent la tradition de luttes revendicatives associée à une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. C'est de cette tradition, qui constitue un héritage légué entre autres par des figures héroïques, que les sujets en lutte n'arrivent pas jusqu'à se distancier.

Lors d'un entretien réalisé avec Jean, un dirigeant de la structure de *TK* dans la commune de Trou du Nord au département du Nord-Ouest et aussi l'un des représentants de ce département au niveau de la Coordination nationale de l'organisation, nous sommes revenu sur la construction d'un pouvoir populaire mentionnée parmi les principales perspectives dégagées par *TK* lors de son 3^e Congrès national organisé en décembre 2012 pour le plan quinquennal 2013-2017. Jean nous a expliqué les obstacles à la concrétisation de cette perspective :

Pour arriver à cet objectif, il nous faudrait des cadres préparés. Puisque nous n'avons pas eu de cadres, c'est ce qui fait que *TK* n'est pas arrivé à son objectif. Maintenant, avec l'école politique Charlemagne Péralte dans le Plateau central [une école créée en 2018 à Hinche dans le département du Centre par une plate-forme formée de *TK* et trois autres organisations paysannes haïtiennes avec l'appui du Mouvement des sans terre du Brésil], des membres de *Tèk Kole* reçoivent une formation politique au niveau de cette école. De plus, *Tèt Kole* n'a pas encore un parti politique qui lui ressemble, qui l'accompagne pour entrer dans une bataille politique. Il vous faut un parti politique

qui vous ressemble pour faire un chemin ensemble. C'est à cause de l'ensemble de ces problèmes que nous ne sommes pas arrivés là où nous l'avons souhaité⁸⁷.

Jean pense que *TK* n'est pas encore prête pour des initiatives visant la conquête du pouvoir d'État parce que l'organisation ne dispose pas suffisamment de cadres formés sur le plan politique et qu'il n'existe pas encore de lien organique clairement établi entre celle-ci et un parti politique auquel l'organisation s'identifierait. La création de l'école politique Charlemagne Péralte semble incarner l'espoir d'éliminer le premier obstacle. Quant au second obstacle, notons que deux organisations politiques se revendiquant du socialisme tissent des liens organiques avec les bases de *TK*. Or, Jean qui est membre de la Coordination nationale ne le reconnaît pas. Cela laisse entendre que l'organisation, dans sa dynamique globale, ne s'approprie pas encore la perspective de la construction du pouvoir populaire comme une priorité. Une telle appropriation suppose un dépassement de la mise en sens sacralisante des idéaux symbolisés par les figures héroïques liées à la théologie de la libération et de la tradition des luttes revendicatives, telles que celles-ci sont articulées à une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Mais les membres de *TK* et une grande majorité de sujets du mouvement populaire haïtien en général, y compris des membres d'organisations politiques, semblent peiner à franchir cette étape.

A la question « que faut-il faire pour que *TK* soit prête à s'engager dans la construction du pouvoir populaire définie comme perspective depuis décembre 2012 », Jean a répondu :

Vous savez qu'il n'y a rien qui soit facile quand vous entreprenez des activités. C'est toujours difficile parce qu'il y a beaucoup de voies à suivre pour atteindre un tel objectif. Mais quand même, puisque nous nous engageons, nous espérons quand même atteindre notre objectif un jour. Nous en sommes convaincus⁸⁸.

A la question, « sur quoi est basée votre espérance ? », Jean a répondu :

Bon ! L'espérance est basée sur la formation. Elle est basée sur la formation et aussi sur la mobilisation. Nous continuerons à mobiliser nos membres. Nous sommes en train d'élargir le

⁸⁷. En créole haïtien : « Pou nou te rive nan bout objektif sa a, fòk nou te genyen kèk kad ki te prepare. Piske nou pa t gen kad, se sak fè Tèt Kole pa t rive nan objektif li. Kounya avèk lekòl politik Chalmay Peral la nan Plato santral, Tèt Kole gen mou k app ran fòmasyon politik nan nivo lekòl sa a. Anplis, Tèt Kole poko jwenn yon pati politik ki sanble avè l, ki akonpaye l pou nou antre nan yon batay politik. Fòk ou jwenn yon pati politik ki sanble avèk ou pou nou fè wout ansan m. Se ansanm pwoblèm sa yo ki fè nou pa rive kote nou te swete a ».

⁸⁸. En créole haïtien : « Ou konnen pa gen anyen ou antreprann ki fasil. Se toujou difisil paske gen anpil chemen pou w pase pou w arive atenn yon objektif konsa. Men kanmenm, piske n ap chèche, nou espere yon jou n ap rive kanmenm. Nou kwè sa ».

mouvement. A ce moment-là, si nous nous sommes implantés... Auparavant, nous nous sommes implantés dans quatre communes [dans le département du Nord-Est]. Aujourd'hui, on est sur cinq communes. Au jour le jour, jusqu'à ce que – puisque le Nord-Est compte treize communes – nous nous implantions dans les treize communes (sic.). A ce moment-là, nous pourrions dire que nous sommes prêts⁸⁹.

La formation, la mobilisation et l'élargissement de l'organisation sont identifiés comme des choix à opérer pour parvenir à la construction d'un pouvoir populaire. En réalité, il s'agit de choix pouvant contribuer à une organisation populaire plus dynamique et combative. Maintenant quels sont les choix à adopter comme modalités intermédiaires entre une organisation populaire combative et la conquête du pouvoir d'État? Jean évoque la nécessité de construire des liens organiques avec un parti politique auquel *TK* s'identifierait. Cette nécessité est évoquée comme un principe général dont la non-concrétisation justifie la prorogation de la construction du pouvoir populaire envisagée comme perspective depuis 2012. Il manque toujours des perspectives stratégiques qui tiennent compte des défis du mouvement populaire haïtien et des rapports de force sur le terrain des luttes politiques.

Certainement, *TK* reste une organisation populaire dont le champ d'action relève avant tout des luttes revendicatives. Mais la concrétisation de ses principales revendications (comme une réforme agraire intégrale et populaire) suppose des prises de décisions contre des intérêts stratégiques des classes dominantes, notamment ceux des grands propriétaires terriens. Cette concrétisation implique alors la conquête du pouvoir d'État. D'ailleurs *TK* a formulé une perspective de construction du pouvoir populaire.

La non-concrétisation de cette perspective, après l'expiration du plan quinquennal (2013-2017) dans lequel s'est inscrite une telle perspective, ne s'explique pas seulement par la responsabilité de la direction de *TK*. Elle s'explique par toute une tradition de militantisme dans laquelle baignent l'organisation et ses intellectuels organiques. Il s'agit de la valorisation des luttes revendicatives articulée à une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État dont les appareils sont vécus comme mangeurs de conviction et d'engagement populaire. Face au risque de se voir perdre leur conviction et leur engagement dans la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires, les sujets du

⁸⁹. En créole haïtien : «Bon, esperans la chita sou fòmasyon. Li chita sou fòmasyon epi tou sou mobilizasyon. N ap kontinye mobilize manm nou yo. N ap elaji mouvman an. Lè sa a, si nou te kouvri... Auparavant nou te sou 4 komin. Kounya nou nan 5. Au jour le jour, jiskaske – piske Nòdès genyen 13 komin – na rive kouvri 13 komin nan. Lè sa a, nou kapab di nou prepare ».

mouvement populaire haïtien s'engagent dans un perpétuel travail préparatoire comme un préalable aux initiatives visant la conquête du pouvoir d'État. Ce préalable consiste fondamentalement en un travail de formation politique et de structuration des forces sociales et politiques progressistes. Même les partis politiques qui se veulent révolutionnaires sont paralysés par cette prudence que nous qualifions de phobique. Avant de s'assurer d'être suffisamment préparés, les sujets en lutte évitent d'encourir les risques politiques inhérents à la conquête et l'exercice du pouvoir d'État notamment celui d'être récupérés par des appareils d'État organisés au service du statu quo au lieu de transformer ces derniers dans le sens des intérêts fondamentaux des classes populaires.

Des questions pertinentes se posent donc. Comment les sujets du mouvement populaire haïtien peuvent-ils se préparer suffisamment à transformer les appareils d'État seulement en dehors de ces appareils? Jusqu'à quel degré peuvent-ils, tout en étant en dehors des appareils d'État, connaître ces appareils? Quel est le seuil de connaissance des appareils d'État les sujets en lutte doivent-ils acquérir avant d'investir ces appareils? Nos observations de l'intérieur du mouvement populaire haïtien indiquent que le problème fondamental n'est pas de l'ordre du savoir. Au contraire, nombreux sont les sujets en lutte qui témoignent d'une maîtrise des principales variantes de la théorie marxiste de l'État. Le problème est plutôt de l'ordre du sentir et du vécu. Ce sont des réflexes militants que les sujets du mouvement populaire haïtien arrivent à développer collectivement face à des expériences regrettables de l'exercice du pouvoir d'État vécues en commun. Il s'agit de la gestion du pouvoir d'État par le mouvement politique *Lavalas* particulièrement après le retour d'exil de l'ancien président Jean-Bertrand Aristide sous la protection militaire états-unienne. Ce sont des réflexes qui conduisent à la protection de son image au détriment des engagements concrets visant la conquête du pouvoir d'État. Évidemment, ces réflexes sont justifiés par des repères théoriques. Mais le problème fondamental est loin d'être réduit à une vision théorique.

Ces réflexes phobiques vis-à-vis de toute implication dans les appareils d'État ont des incidences de l'ordre du savoir. En effet, ils contribuent à une certaine appropriation signifiante des référentiels théoriques marxistes relatifs à la conquête du pouvoir d'État, à l'exercice du pouvoir d'État et à l'organisation des appareils. Par ailleurs, ces réflexes obstruent des expériences pouvant contribuer à l'acquisition des connaissances pratiques du processus de la conquête et de l'exercice

du pouvoir d'État. Les pratiques politiques comme toutes autres pratiques sociales contribuent à orienter des savoirs, des réflexes, des savoir-faire.

Une autre question importante mérite d'être posée ici. Pourquoi des sujets ayant des histoires et des expériences singulières développent-ils les mêmes réflexes face à l'expérience politique du mouvement *Lavalas* vécue en commun? Rappelons qu'une histoire antérieure à l'expérience du mouvement politique *Lavalas* est partagée par les sujets du mouvement populaire : l'héritage de la théologie de la libération, entre autres. Cet héritage, qui inclut des engagements héroïques de martyrs, notamment des prêtres de la théologie de la libération assassinés pour leur conviction, est repris par les sujets en lutte sur un mode sacré et sacralisant. Ce ne sont pas tous les sujets du mouvement populaire qui s'approprient sur un ton sacralisant la tradition de militantisme liée aux expériences de la théologie de la libération. Ce n'est qu'une tendance dominante qui certainement cohabite avec des appropriations différentes.

La tendance dominante chez les sujets du mouvement populaire haïtien à s'approprier positivement l'héritage des figures héroïques de la théologie de la libération les porte à prioriser des engagements qui se veulent le plus proche possible des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire valorisés dans la tradition de militantisme liée à ce courant théologique. Des notes de prise de position publique signées par *TK* et d'autres organisations populaires en témoignent grandement.

Le 28 juillet 2007 qui marque les quatre-vingt-douze ans de l'occupation états-unienne d'Haïti, *TK*, le Mouvement démocratique et populaire (MODEP), CHANDEL, le Mouvement de réflexion et d'action populaire (MORAP), le Mouvement organisé pour une vie efficace (MOVE), la Solidarité entre jeunes (SAJ/Veye yo) ont exprimé leur position sur la conjoncture sociopolitique à travers une note publique. Les organisations signataires de cette note ont établi la responsabilité du mouvement politique *Lavalas* particulièrement celle de Jean-Bertrand Aristide dans le processus d'occupation du pays :

En 1994 les militaires américains ont débarqué pour une deuxième fois pour emmener Aristide appliquer le plan néolibéral. Après le mandat d'Aristide, Préval a pris le pouvoir grâce à une courte passe. C'est dans le cadre de l'application de cette même politique et sous les ordres de la deuxième occupation que le président Préval a commencé à liquider les entreprises de l'État. Pendant ce temps, le gouvernement haïtien a vendu la minoterie d'Haïti et la cimenterie d'Haïti. Aujourd'hui,

plusieurs autres entreprises de l'État sont embarquées dans la liquidation du gouvernement Préval/Alexis⁹⁰ (MODEP et al., 2007).

Plus loin, les organisations signataires lancent un appel :

Au carrefour historique d'aujourd'hui, nous les organisations signataires de cette note, nous lançons un appel de rassemblement à toutes les forces progressistes pour qu'ensemble nous entamions une bataille pour la défense de la souveraineté du pays. En ce sens, nous demandons à toutes les organisations populaires et tous les militants progressistes de participer à cette bataille. Nous ne voulons pas d'un pays occupé où ce sont les diplomates étrangers et de petits soldats de l'ONU qui nous passent des ordres. Nous voulons un pays souverain qui existe pour ses habitants. Nous voulons un État souverain capable de décider dans le sens des intérêts des masses populaires.

(...) Pour forcer le pouvoir en place à prendre cette voie, les organisations conséquentes et les citoyens conséquents doivent rester mobilisés et converger nos forces pour nous battre ensemble contre l'occupation, contre la liquidation des entreprises de l'État⁹¹ (Ibid.).

Encore une fois, les luttes revendicatives constituent la principale voie adoptée par le mouvement populaire haïtien pour parvenir à des conquêtes politiques et sociales majeures, des conquêtes portant sur la souveraineté de l'État haïtien et la prise en compte des intérêts fondamentaux des classes populaires. Comment aboutir à des changements aussi importants par la seule voie des luttes revendicatives ? Comment réorienter un État néocolonial vers un État souverain sans conquérir le pouvoir d'État ? Évidemment, le processus de la conquête et de l'exercice du pouvoir d'État suppose, pour être solide et légitime, un appui populaire participatif exprimé au travers des luttes revendicatives entre autres. Mais, les pratiques politiques des organisations signataires de la note évoquée plus haut se sont limitées à des luttes revendicatives. Ces organisations ne se sont pas engagées dans des initiatives visant la conquête du pouvoir d'État. L'absence d'engagement

⁹⁰. En créole haïtien : « Nan lane 1994, militè meriken debake yon dezyèm fwa pou vin mennen Aristid aplike plan neyoliberal la. Apre mandan Aristid la, Preval te pran pouvwa a nan yon ti pas kout. Se nan kad aplikasyon menm politik sa a epi anba zòd dezyèm okipasyon an, Prezidan Preval te kòmanse likide antrepriz leta yo, Pandan tan sa a, gouvènman Ayisyen an te vann minotri Dayiti ak simantri Dayiti. Jounen jodi a, plizyè lòt antrepriz leta nan bak likidasyon gouvènman Preval/ Alexis a ».

⁹¹. En créole haïtien : « Nan kalfou istorik n ap viv jounen jodi a, nou menm òganizasyon ki siyen nòt sa a, nou sonnen ansanm lanbi rasanbleman nan mitan tout fòs pwogresis yo pou nou tanmen ansanm, batay pou defann dwa grandèt majè peyi a. Nan sans sa a, nou mande tout òganizasyon popilè ak militan pwogresis pou yo pote kole nan batay sa a. Nou pa vle yon peyi okipe kote se diplomat etranje ak ti sòlda LONI k ap pase nou lòd. Nou vle yon peyi granmoun ki egziste pou moun ki abite ladan l. Nou vle yon Leta granmoun k ap deside nan sans enterè mas pèp la ».

vers une telle voie est due à la préservation de la conviction et de l'engagement populaire vis-à-vis des appareils d'États récupérateurs.

Dans une note de prise de position diffusée en avril 2008 sur la conjoncture sociopolitique caractérisée entre autres par des émeutes contre la vie chère, *TK* a commencé par un rappel historique :

(...) Nous n'oublierons pas que le complot du CNGP [Conseil national de gouvernement provisoire] de Namphy [le Général Henri Namphy] s'est associé aux grands pays exploiters pour détruire la production nationale, particulièrement la production du riz. **Quand ils ont accepté d'envahir le pays par le riz de Miami qui se vendait à l'époque à 80 gourdes le sac qui est passé aujourd'hui à 2 200 gourdes le sac.** Sans oublier le ministre Délatour [Lesly Délatour, Ministre de l'économie et des finances] qui a pris la décision de fermer plusieurs entreprises comme **HASCO** [Haitian sugar company], **MINOTERIE** [la Minoterie d'Haïti devenue Les Moulins d'Haïti], **DARBONNE** [l'Usine sucrière nationale de Darbonne], **WELCH** [une autre usine sucrière] etc.

Nous constatons que la situation est devenue plus grave avec l'arrivée des gouvernements de *Lavalas* au pouvoir qui sont rentrés directement dans l'application du plan néolibéral. Pendant qu'ils privatisaient les autres entreprises d'État. Comme **CIMENTERIE D'HAÏTI**, **MINOTERIE D'HAÏTI**, **TELECO** [Télécommunications S.A.] etc. [sic]⁹² (*TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN*, 2008).

Une fois de plus, le mouvement politique *Lavalas* que des sujets du mouvement populaire considèrent comme un traître qui a court-circuité les luttes populaires pour arriver au pouvoir donc de façon prématurée, est dénoncé pour son rôle majeur dans la privatisation des entreprises de l'État. Face aux conséquences désastreuses de ce processus de privatisation, *TK* lance un appel toujours dans le cadre de la note d'avril 2008 :

Tèt Kole ti peyizan ayisyen demande au gouvernement en place de se débrouiller pour lancer une campagne de réforme agraire sérieuse dans tout le pays et légaliser toutes les terres occupées de fait par les paysans. C'est la seule condition pour avoir une production nationale durable pendant

⁹². En créole haïtien : « Nou p'ap konplo, K.N.G.P. Nanfi a te mare sosis li ak gwo peyi sousèt yo, pou yo te kraze pwodiksyon nasyonan la, patikilyèman pwodiksyon diri a. **Lè yo te aksepte anvayi peyi a ak diri miyami ki te vann nan epòk la 80 goud sak ki pase ki pase jodi a ak 2 200 goud sak.** San nou pa bliye minis Delatou ki te pran desizyon fèmen plizyè antrepriz piblik tankou **ASKO, MINOTRI, DABONN, WELCH** elatriye.

Nou konstate sitiwayon sa a vin pi grav toujou nan rive gouvènman *Lavalas* yo sou pouvwa a ki te antre dirèk nan aplike plan neyoliberal la. Pandan yo t'ap privatize rès antrepriz leta yo. Tankou **SIMAN DAYITI, MINOTRI DAYITI, TELECO** elatriye ».

que nous exigeons en cette saison pluvieuse qui a déjà commencé sur tout le pays qu'il [le gouvernement] donne aux paysans des semences, du crédit agricole, de l'accompagnement technique, des outils. C'est le seul chemin pour qu'Haïti retrouve sa souveraineté. *Tèt Kole* demande à tous les secteurs populaires conséquents du pays, aux organisations paysannes particulièrement de rester vigilants, mobilisés pour défendre les intérêts de la majorité⁹³ (Ibid.).

Dans cet extrait, c'est encore sur le pouvoir de pression que *TK* mise son espoir puisque l'organisation ne dispose pas du pouvoir de décision qui est indissociable de la conquête du pouvoir d'État. Les extraits des deux notes de conjoncture analysés précédemment révèlent chez des sujets collectifs du mouvement populaire haïtien une rhétorique qui valorise et priorise les luttes revendicatives même pour tenter des changements qui supposent la conquête du pouvoir d'État. Ce rapport privilégié aux luttes revendicatives est la conséquence d'une appropriation valorisante de la tradition de militantisme axée sur un besoin constant d'investir l'espace public dans un contexte post-dictature après environ trente ans de privation des libertés d'expression, d'opinion, d'association, de réunion. Et l'une des principales modalités de ce processus d'appropriation est une reprise *sacralisante* des idéaux d'engagement populaire, d'esprit de sacrifice et de conviction symbolisés par des figures symboliques de la théologie de la libération vécues comme héroïques pour avoir été des martyrs pour la lutte de la libération des classes populaires. La reprise valorisante de ces idéaux s'est révélée importante, rappelons-le, dans un contexte sociopolitique caractérisé principalement par le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide rétabli au pouvoir sous la protection militaire des États-Unis à condition d'appliquer une politique économique néolibérale. Cette voie adoptée par Aristide pour retourner au pouvoir est considérée comme une trahison des luttes populaires. D'où la réactualisation des idéaux de conviction et d'engagement populaire.

Mais ces idéaux, étant inspirés par des figures symboliques religieuses devenues pour la plupart martyrs des luttes populaires avec tout ce que cela implique comme héroïsme et mysticisme, ont été repris sur un ton sacralisant comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent, particulièrement à la *section 7.2*. Cette façon *sacralisante* d'investir ces idéaux et plus

⁹³. En créole haïtien : « Tèt Kole ti peyizan ayisyen mande gouvènman anplas la pou pou l degaje l tankou mèt Janjak pou lanse yon refòm agrè serye nan 4 kwen peyi peyi a epi legalize tout tè peyizan yo okipe déjà. Se sèl fason pou genyen yon pwodiksyon nasyonal dirab, pandan n'ap egzije nan sezon lapli ki kòmanse tonbe nan 4 kwen peyi a pou l fè peyizan yo jwenn semans, kredi agrikòl, akonpayman teknik, zouti. Se sèl chemen pou Ayiti retwouve dwa grandèt majè li. Tèt Kole mande pou tout sektè popilè konsekan nan peyi a, òganizasyon peyizan yo patikilyèman rete vijilan, mobilize pou defann enterè majorité a ».

généralement toute la tradition de militantisme qui les accompagne empêche les sujets en lutte de prendre un recul critique par rapport aux limites des luttes revendicatives.

Cette priorité affective accordée aux luttes revendicatives contribue à un mouvement populaire ayant abouti à très peu de conquêtes sociales et politiques. L'insatisfaction des sujets en lutte, par rapport aux faibles conquêtes arrachées, n'est pas sans effet sur le déroulement des luttes revendicatives. Cette insatisfaction a entraîné un effet démobilisateur chez certains sujets du mouvement populaire haïtien quoiqu'attachés à la portée valorisante des luttes revendicatives. En ce sens, Morin – un membre influent de la section des jeunes de *TK* – nous a expliqué un affaiblissement qu'il a constaté au niveau de l'organisation en ces termes :

Il y a un ensemble de dirigeants influents d'organisations paysannes qui forment avec nous une plate-forme appelée *Kat je kontre*. Ils font des alliances avec des bourgeois qui sont contre les paysans, contre les ouvriers, qui ne veulent pas voir les pauvres progresser dans le pays. En plus, quand vous parlez avec d'anciens membres de *TK*, ils disent carrément qu'ils ne veulent pas que leurs enfants fassent les mêmes expériences qu'ils ont faites au sein de *TK*. Comme dit le proverbe, « l'âne travaille pour que le cheval puisse galoper »⁹⁴.

Mis à part des alliances contre nature, c'est le découragement qui a conduit des membres vers l'abandon de l'organisation pour éviter que leurs enfants se battent sans connaître un changement de leurs conditions de vie. C'est le choix de prioriser des initiatives individuelles de survie sur des luttes collectives qui n'ont pas apporté les résultats escomptés. Le discours rapporté par Morin laisse entendre également le sentiment d'être victimes des alliances opportunistes qui semblent apporter des privilèges à un petit groupe en lieu et place de conquêtes sociales qui pourraient satisfaire les besoins fondamentaux des classes populaires. C'est ce qu'indique le proverbe repris par Morin. Les anciens membres ayant abandonné l'organisation refusent de continuer à se sacrifier pendant qu'un petit groupe de militants profitent de l'image combative de l'organisation qui en fait une interlocutrice importante lors des contextes de luttes politiques. L'abandon de ces anciens membres traduit aussi leur refus de la possibilité que leurs enfants fassent la même expérience.

⁹⁴. En créole haïtien : « Gen yon seri gwo dirijan òganizasyon peyizan ki nan yon platfòm avèk nou ki rele *Kat je kontre*. Yo fè alyans avèk yon seri boujwa ki kont peyizan, kont ouvriye, kip a vle wè malere ak malerèz pwogrese nan peyi a. Konsa tou, lè w ap pale avèk yon seri ansyen manm *TK*, yo di kareman yo pa vle pitit yo vin fè menm eksperyans yo fè anndan *TK*. Tankou pwovèb la di : “bourik ap travay pou chwal galonnen” ».

Évidemment, ce sentiment de désenchantement est loin d'être une tendance dominante chez les membres de *TK*. Au contraire, les entretiens réalisés dans le cadre de cette recherche ainsi que nos observations dans le cadre des initiatives d'éducation populaire de l'Institut culturel Karl Lévêque (ICKL) révèlent une tendance majoritaire chez les membres de *TK* à rester accrochés aux luttes revendicatives sur la base d'une reprise *sacralisante* des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire symbolisés par des figures héroïques.

Cependant, les propos de Morin doublés de nos observations de certains cas de démotivation dans des bases de *TK* signalent une possibilité que l'attachement affectif des sujets du mouvement populaire aux luttes revendicatives soit miné par le sentiment de désenchantement dû à un manque de conquêtes sociales et politiques satisfaisantes. Cet attachement affectif garantit une continuation fragile des luttes revendicatives. En effet, les individus notamment ceux n'ayant pas une conscience critique libératrice, c'est-à-dire la capacité de saisir la réalité sociale à partir d'une vision systématique et de comprendre les mécanismes de domination et d'exploitation et d'envisager des moyens collectifs permettant de briser ces mécanismes (DUMAS et SÉGUIER, 1999), sont en général plus disposés à lutter pour défendre des droits, des biens et services déjà conquis ou du moins des conquêtes perdues mais ayant été expérimentées, que de se mobiliser autour de principes théoriques d'un projet de société à venir.

Dans un texte d'auteur.e.s inconnu.e.s intitulé « De Besançon aux Monts Tsinkiang », se pose la question de savoir ce qui pousse des individus à une rupture radicale et définitive avec une vieille société jusqu'à la prise des armes. Dans le texte, cette question est considérée comme le point de départ de toute théorie sur la stratégie de mobilisation populaire, que celle-ci soit armée ou non. La réponse proposée à cette question de départ est que les individus se battent volontiers pour défendre quelque chose qu'ils ont conquis, qu'ils ont construit, que par conviction théorique sur le rôle de la violence dans l'histoire (cité par ACTA, 2019). Nous pouvons en ce sens nous référer à une distinction judicieuse établie par Antonio GRAMSCI entre le sentir, le savoir et le comprendre pour penser une riche articulation entre le parti révolutionnaire en tant qu'intellectuel organique et les masses populaires. Gramsci soutient : « l'élément populaire "sent", mais ne comprend pas ou ne sait pas toujours ; l'élément intellectuel "sait", mais ne comprend pas ou surtout ne "sent" pas toujours » (Gramsci cité par Jean-Marc PIOTTE, 1970: 61). Gramsci pose donc la question de la compréhension comme un processus subjectif et surtout intersubjectif qui mobilise une double

dimension cognitive et affective. Ce que les individus sentent dans leur chair et leur sang les mobilise autant et parfois plus que ce qu'ils pensent à partir d'une gymnastique intellectuelle. Nous ajoutons que ces deux dimensions distinctes (le sentir et le savoir) du processus de compréhension de la réalité sociale ne s'articulent pas, dans une logique d'équilibre, à proportion égale. Quand cet équilibre existe, c'est toujours de façon très provisoire et fragile.

Dans le cas du mouvement populaire haïtien, en dépit des efforts déployés massivement depuis 1986 par des institutions d'éducation populaire, peu de militants et de militantes sont suffisamment formés/es politiquement pour penser des directives stratégiques et des lignes tactiques répondant aux défis à la fois structurels et conjoncturels à relever. Par ailleurs, même ceux et celles qui arrivent à développer cette capacité ne peuvent se mobiliser seulement sur la base de conviction théorique. La nécessité d'articulation des luttes populaires à des acquis concrets menacés s'impose alors pour la continuation et le renouvellement de ces luttes. Donc, au-delà de l'importance de leur portée symbolique, les luttes populaires ont besoin d'aboutir à des conquêtes sans lesquelles les sujets mobilisés peinent à donner du sens à la poursuite de leur militantisme.

En somme, l'attachement affectif des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 aux luttes revendicatives, sur la base d'une reprise valorisante et *sacralisante* de toute une tradition de militantisme qui se veut prudente vis-à-vis des initiatives visant la conquête du pouvoir d'État, contribue à très peu de conquêtes sociales et politiques. L'insatisfaction des sujets en lutte du manque de droits, de biens et d'accès aux services conquis entraîne un effet démobilisateur. Par conséquent, ce sont la continuation et le renouvellement des luttes populaires qui sont en jeu dans l'orientation même de ces luttes à savoir la valorisation des luttes revendicatives associée à une prudence phobique par rapport au pouvoir d'État.

CHAPITRE IX – HÉSITATION ENTRE IDÉALISATION DES FIGURES DU MARTYR ET RECHERCHE DE CONQUÊTES POLITIQUES SATISFAISANTES

Nous avons étudié aux deux chapitres précédents une tendance chez les sujets du mouvement populaire à s'identifier affectivement aux figures héroïques des luttes populaires post-1986 et à développer un attachement *hétéronomisant* à ces figures qui sont incarnées par des martyrs de la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires, et qui symbolisent une tradition de militantisme de prudence vis-à-vis du pouvoir d'État. Mais parallèlement à cet attachement, la construction d'un pouvoir politique populaire reste un défi à relever par les sujets en lutte et un objet de préoccupations constantes dans leurs engagements militants. C'est pourquoi ces engagements impliquent à la fois une distanciation vis-à-vis des élections (pour la grande majorité des sujets en lutte) et une participation jugée nécessaire pour certains. Ce double rapport aux élections est le résultat à la fois d'une appropriation théorique ambiguë de la conquête du pouvoir d'État et des réflexes politiques acquis au travers de l'attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques des luttes populaires. Voici globalement le phénomène sociopsychique que nous nous proposons d'étudier dans le présent chapitre.

9.1- Le défi de la construction du pouvoir populaire et l'attachement aux figures du martyr

Dès le premier chapitre, nous avons évoqué la construction d'un pouvoir populaire comme une perspective formulée par *Tèt kole ti peyizan ayisyen (TK)* lors de son troisième congrès national organisé en décembre 2012 (INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE, 2013: 3). Évidemment, *TK* n'est pas une organisation politique au sens d'un parti. En tant qu'organisation populaire, *TK* demeure accrochée aux luttes revendicatives comme un champ d'action prioritaire. Mais ses leaders reconnaissent la nécessité de contribuer à la conquête du pouvoir d'État si le mouvement populaire veut défendre les intérêts fondamentaux des classes populaires. Ils comprennent le lien étroit entre l'ordre social établi et l'État qui défend cet ordre. C'est dans cette perspective que Gonzáles (2013: 43) parle, comme nous l'avons étudié au quatrième chapitre, d'un rapport inévitable entre le politique et le social dans la dynamique du mouvement populaire. C'est pourquoi, comme le montrent des expériences historiques notamment en Amérique latine, des

organisations populaires et syndicales s'allient à des partis dans des fronts politiques pour dépasser des limites liées à leur statut formel et s'impliquer dans la conquête du pouvoir d'État.

Sauf que dans le cas de *TK*, la construction du pouvoir populaire envisagée comme une perspective semble demeurer un vœu pieux. Après l'échéance du plan quinquennal (2013-2017) dans lequel s'est inscrit la perspective de la construction du pouvoir populaire, la Coordination nationale et le Conseil exécutif national permanent de l'organisation continuent de s'opposer à toute velléité des membres de l'organisation de s'impliquer aux élections soit comme candidat ou en tant que supporteur d'un candidat. Parallèlement, des membres de l'organisation se portent candidats aux élections locales et législatives. D'autres supportent activement des candidats en dépit des mots d'ordre contraires venant de la direction de l'organisation. Des membres de la structure du Nord-Ouest constituent un cas d'école en ce sens.

Les mots d'ordre anti-électorales de la direction de *TK* sont justifiés le plus souvent par le manque de préparation surtout d'ordre organisationnel. Ainsi, l'inexistence d'un parti socialiste caractérisé par des liens organiques suffisamment solides avec les classes populaires est souvent mise en avant pour expliquer une tendance à la prudence vis-à-vis des élections et du pouvoir d'État. On dirait que les membres des organisations populaires ne peuvent être également membres de partis politiques et participer donc à la construction du modèle de parti dont l'inexistence est souvent mise en avant pour justifier les directives anti-électorales de *TK*. Pourtant, un phénomène de *porosité* entre divers espaces de militantisme et de *multipositionnalité* des sujets en lutte, pour répéter CORCUFF et MATHIEU (2009), peut être constaté au niveau du mouvement populaire haïtien. A ce propos, des membres de *TK* et ceux d'autres organisations populaires sont aussi membres de partis politiques se réclamant du socialisme. Si à un moment où les membres d'organisations populaires dont *TK* et *SAJ/Veye yo* manifestaient une aversion pour les partis politiques, cette double appartenance était interdite (JEAN-BAPTISTE, 2011: 143), ce n'est plus le cas aujourd'hui.

En réalité, les directives anti-électorales ne concernent pas seulement les organisations populaires. Des institutions d'éducation populaire et des partis politiques, qui représentent deux catégories spécifiques dans la diversité socio-organisationnelle des sujets du mouvement populaire haïtien, sont également traversés par cette prudence vis-à-vis des élections. Certaines fois, c'est sous l'influence de ces deux catégories de sujets du mouvement populaire que les organisations

populaires s'engagent dans un rapport ambigu aux élections. Nous reviendrons sur ce rapport dans la prochaine section pour l'étudier plus en profondeur. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est une prudence du mouvement populaire haïtien vis-à-vis du pouvoir d'État au-delà des élections comme l'une des voies possibles pour accéder à ce pouvoir.

Quand ce n'est pas un manque de préparation organisationnel qui est mis en avant, c'est un anti-électorisme qui est évoqué par des sujets en lutte pour justifier leur distance vis-à-vis des élections. Mais la participation aux élections amène-t-elle forcément à un électorisme qui consiste à accorder la priorité aux agendas électoraux sur les principes et intérêts stratégiques défendus ? A défaut des élections, l'usage de la force appuyée par la mobilisation populaire ou les négociations articulées au pouvoir de pression vers des accords politiques en période de crise politique sont-ils envisagés par le mouvement populaire comme un moyen d'accéder au pouvoir d'État ? S'agit-il de préférence d'autres moyens de conquête du pouvoir d'État ? Le problème semble aller au-delà des voies d'accès au pouvoir d'État et témoigne d'une prudence phobique vis-à-vis de l'exercice du pouvoir comme nous l'avons vu aux chapitres 7 et 8. Cependant, des initiatives d'ordre électoral dont une tentative de création d'un front électoral de « gauche » en 2015⁹⁵ traduisent des efforts déployés par des sujets du mouvement populaire post-1986 pour dépasser leur crainte du pouvoir d'État. Ces efforts sont loin d'être fructueux jusque-là. Quels sont les obstacles à ce dépassement ?

L'attachement affectif aux figures du martyr se révèle l'un des principaux obstacles au dépassement de la tendance dominante chez les sujets du mouvement populaire haïtien à la prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Rappelons que, comme les analyses développées aux chapitres 7 et 8 l'ont révélé, les martyrs des luttes populaires post-1986 symbolisent des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire. Tout cela renvoie à la dimension idéologique du mouvement populaire. René KAËS parle en ce sens de la fonction identificatoire de l'idéologie dans les liens tissés entre la figure du chef et les membres d'un groupe (KAËS, 2016: 175–176). L'idéologie est à la fois un *cadre* dans lequel « sont déposés les idéaux, les croyances, les noyaux basiques de l'identité », un *objet* en ce sens qu'elle est un emblème qui signe l'appartenance au groupe et un *processus* qui participe à la construction du credo commun et assure

⁹⁵. Cette tentative de construction d'un front de gauche a été l'initiative de certains membres du Mouvement patriotique démocratique et populaire (MPDP).

le fondement de la cohésion groupale (Ibid. : 176–177). Ces considérations qui concernent l'étude des groupes restreints peuvent aider à éclairer la dynamique d'un collectif plus large comme le mouvement populaire haïtien.

L'idéologie, à la fois comme processus de légitimation de l'appartenance à un collectif (Ibid.) et comme système d'idées légitimant les intérêts spécifiques d'une classe sociale (MARX et ENGELS, 1848: 22–23), appelle à des actions. Ainsi, les sujets du mouvement populaire haïtien s'engagent dans des luttes revendicatives qui constituent la manifestation de leur vision de la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires et de leur identification aux idéaux symbolisés par les martyrs des luttes populaires post-1986, ces derniers étant considérés comme des modèles à suivre dans la continuation de ces luttes.

Pour défendre les intérêts fondamentaux des classes populaires, les sujets du mouvement populaire doivent articuler l'idéologique au politique. En effet, l'adhésion à une vision de la société et de son changement et l'appartenance (soutenue par une cohésion symbolique) à un collectif qui défend cette vision relèvent d'un ordre spécifique avec ses défis propres : résister à l'idéologie dominante, susciter l'adhésion du plus grand nombre possible, faire accepter des intérêts spécifiques comme des intérêts généraux, garder une cohérence dans sa vision de la société et de la transformation de cette société... S'engager dans la conquête des moyens et ressources nécessaires pour concrétiser cette vision est d'un autre ordre et implique donc des contraintes et défis spécifiques : s'engager dans des alliances tactiques souvent avec des forces qui sont loin d'être l'idéal, créer des zones d'influence même sur les terrains déjà conquis par l'adversaire, profiter de chaque nouvelle conjoncture, encourir le risque de perdre sa crédibilité aux yeux de certaines forces alliées ou de potentielles forces alliées...

Pour différencier ces deux ordres, Giovanni SARTORI parle de la distinction entre l'*idéologique* et le *pragmatique* comme deux dimensions du politique (SARTORI, 1969: 399). Ces deux dimensions sont caractérisées respectivement par un processus-codage *rationaliste* et un processus-codage *empirique* (Ibid. : 402). D'une façon plus précise, « l'attitude rationaliste est caractérisée (relativement parlant, bien sûr) par l'ouverture à l'axiomatisation déductive et la surdité à l'évidence empirique, par une faible résolution pratique des problèmes et une haute habileté théorique de résolution de problèmes » [notre propre traduction de l'anglais] (Ibid. : 403). Le processus-codage rationaliste implique une argumentation déductive qui l'emporte sur

l'évidence et l'expérimentation où la doctrine l'emporte sur la pratique, le principe sur le précédent, les finalités sur les moyens, avec des perceptions ayant tendance à être dissimulées. Dans cette mentalité rationaliste, si la pratique est dévoyée, il doit y avoir un problème dans la pratique, mais pas dans la théorie (Ibid. : 402). Dans le cas du second processus (codage pragmatique), ce sont plutôt l'évidence et l'expérimentation qui l'emportent sur l'argumentation déductive. La pratique prévaut sur la doctrine, le précédent sur le principe, les moyens sur les finalités et tout cela suppose des perceptions directes. Avec l'attitude empirique, si la pratique est dévoyée, il doit y avoir des problèmes dans la théorie, mais pas dans la pratique (Ibid.). Notons que la primauté accordée aux finalités sur les moyens par l'attitude rationaliste (qui caractérise l'idéologique) ne traduit nullement une logique machiavélique où la fin rêvée justifierait n'importe quels moyens. Il s'agit plutôt d'un attachement à cette fin sans vraiment se soucier des moyens nécessaires pour y arriver.

C'est pratiquement ce que nous appelons le *politique* en comparaison à l'*idéologique* que Sartori désigne par le terme *pragmatique*. Nous préférons parler du *politique* en lieu et place du *pragmatique* parce que l'engagement vers les moyens et ressources pour réaliser une vision idéologique va au-delà du pragmatisme en tant que tendance à l'action pratique en ce sens que cet engagement suppose des réflexions (y compris des réflexions théoriques) sur ses enjeux. Par ailleurs, contrairement à Sartori qui oppose l'idéologique et le pragmatique, nous n'envisageons par l'*idéologique* et le *politique* comme contradictoires. Il s'agit de deux dimensions distinctes des forces en lutte, deux dimensions qui doivent s'articuler de façon concordante.

L'idéologique et le politique sont étroitement liés dans la mesure où les vertus cultivées au niveau idéologique sont appelées à alimenter les pratiques politiques. Ces dernières doivent se développer de façon proportionnelle à la vision idéologique adoptée. En dépit de cette relation étroite entre l'idéologique et le politique, ils restent distincts par la spécificité de leurs défis. C'est pourquoi, la pertinence des idéaux cultivés doit être confrontée au verdict des contraintes de chaque conjoncture politique, tout en gardant son identité idéologique. Sinon, ces idéaux risquent d'être sacralisés et constituer une menace pour la lucidité tactique des sujets en lutte. Le politique implique des actions fondées souvent sur l'intrigue, les sujets politiques étant incapables de se passer des postures politiquement correctes. Or, l'attachement *hétéronomisant* des sujets du mouvement populaire haïtien aux martyrs des luttes populaires post-1986 considérés comme des figures héroïques,

comme nous l'avons expliqué au huitième chapitre, les porte à se limiter aux principaux engagements dont ces martyrs ont fait montre de leur vivant : des luttes revendicatives et un travail de conscientisation par la formation. En se limitant pendant longtemps à ces engagements, les sujets en lutte restent confinés dans la sphère idéologique en clarifiant davantage leur identité idéologique en vue de consolider leur conviction.

Le rapport sacralisé aux horizons militants des figures héroïques implique un attachement presque indéfectible à ces horizons et constitue un obstacle à l'apprentissage de l'intrigue qui demeure l'une des clés d'accès aux jeux d'action dans les conjonctures politiques. Le rapport sacralisé aux figures héroïques représente alors une fermeture à la compréhension des défis spécifiques au politique et donc un obstacle au dépassement de la prudence phobique vis-à-vis des appareils d'État même quand les sujets du mouvement populaire haïtien reconnaissent la nécessité de la construction d'un pouvoir d'État populaire.

Les propos ci-dessous de Pierrot sont très révélateurs d'un type de rapport au pouvoir d'État, un rapport dominant au sein du mouvement populaire haïtien qu'il convient d'explorer attentivement. Pierrot est un dirigeant de *TK* dans le département du Nord-Ouest. Quoiqu'il ait brigué cinq mandats de cinq ans en tant que membre du Conseil d'administration de la section communale (CASEC) à la deuxième section de la commune de Jean Rabel, donc en investissant pendant vingt-cinq ans les appareils d'État au niveau local, Pierrot considère ces appareils comme étant mangeurs de conviction et d'engagement populaire. Lors d'un entretien, en abordant la perspective de la construction du pouvoir populaire formulée par *TK* en décembre 2012, il a expliqué :

Bon, dans la bataille, le pouvoir, l'État... D'après les organisations conséquentes qui luttent pour le changement du pays, il n'y a pas d'espoir dans le pouvoir actuel qui apporterait une solution parce que cet État est un État qui est censé expirer. Ce n'est pas un État populaire (...) Cet État, il n'a pas été créé pour les masses. Le mouvement populaire s'était entendu pour prendre le pouvoir, pour que nous prenions le pouvoir et transformions l'État, pour que nous transformions la nature de cet État qui n'est en faveur de personne [dans le camp populaire]. C'est l'intérêt des mulâtres qu'il défend parce que ces gens-là sont des flatteurs des blancs [étrangers]. Ils sont les courtiers des blancs. Il n'y a aucune solution. Il nous faut mener toute une bataille pour réussir à prendre le pouvoir. Mais par les expériences de *Tèt Kole* dans le passé, nous avons commencé par envoyer des gens au pouvoir, comme c'est le cas de Benoît Beaubrun que nous avons envoyé en tant que député de Jean Rabel. Quand il est arrivé, le pouvoir l'a absorbé. Cet État, ce pouvoir, il absorbera quiconque vous envoyez, comme on a absorbé Aristide. On ne savait pas si l'État... Si vous intégrez ce pouvoir, cet État, il vous absorbera de toute façon. Moi, j'ai passé 25 ans comme CASEC [Conseil d'administration de la section communale]. J'étais membre du CASEC pendant 25 ans, je

n'ai eu de connivence avec personne. Tous les gens qui tentaient de m'acheter, je leur ai dit que je ne suis pas achetable. Personne ne peut m'acheter. J'ai parlé comme je veux aux présidents. J'ai dit ce que j'ai voulu aux ministres. Je n'ai pas à... L'État, il vous absorbera de toute façon. Ce sont ce système, cette société qui méritent de changer parce que la bataille des organisations populaires vise le changement du système pour en construire un autre, une autre société parce qu'il y a des gens... Le système capitaliste ne nous amènera nulle part. C'est un système d'exploitation dans lequel votre accès à la nourriture et aux services se mesure à l'aune de votre argent⁹⁶.

Si le pouvoir d'État dispose de la capacité d'absorber tout le monde, comme l'explique Pierrot, pourquoi celui-ci a pu passer vingt-cinq ans au pouvoir au niveau local sans être absorbé par ce même pouvoir? Pourquoi Pierrot serait-il une exception? Ses propos traduisent à la fois la reconnaissance de la conquête du pouvoir d'État comme une nécessité pour le mouvement populaire et témoignent en même temps d'un besoin de protéger son identité idéologique contre des appareils d'État considérés comme mangeurs de conviction. C'est alors une difficile cohabitation entre l'idéologique, investi sur un mode sacralisant par le mouvement populaire, et le politique.

Ce rapport de distance au pouvoir d'État exprimé individuellement par Pierrot doit être compris en lien avec toute une tendance qui traverse *TK* et une grande partie du mouvement populaire. En effet, le rapport du deuxième congrès national de *TK* – organisé du 14 au 18 août 2001 – souligne que les membres conséquents de l'organisation qui sont élus au niveau des Conseil d'administration

⁹⁶. En créole haïtien : « Bon, nan batay la, pouvwa a, leta a... Daprè òganizasyon konsekan k ap batay pou chanje peyi a, pa gen espwa nan pouvwa sa a ki gen la pou ta pote yon solisyon pou moun paske leta sa a se yon leta ki sanse espire. Se pa yon leta pèp li ye (...) leta sa a, li pa t kreye pou mas la. Se yon leta boujwa li ye. Mouvman popilè a te antann li pou pran pouvwa a, pou nou pran pouvwa a pou nou chanje leta a pou nou chaje kalite leta sa a ki pa nan enterè pèsonn moun. Se nan enterè milat li te ye paske menm nèg ki vin la a se tchoul blan an yo vin fè. Se koutye blan yo vin fè. Pa gen solisyon posib. Se tout yon batay pou nou mennen pou n ta rive pran pouvwa a. Men eksperyans Tèt Kole te konn fè, nou te kòmanse voye moun tankou Benoît Beaubrun, se Tèt Kole ki te voye l kòm depite Jan Rabèl. Lè l rive, pouvwa a bwè li. Leta sa a, pouvwa a, l ap bwè kèlkeswa moun ou ta voye a. Se menm jan an yo bwè Aristide. Yo pa t panse si leta a... depi w antre nan pouvwa a, annda leta sa a, l ap bwè w kanmenm. Mwen, m fè 25 an kòm KASEK, m fè 25 an KASEK, m pa nan danse kole ak pèsonn. M al fè djòb mwen, m vini m fè djòb mwen, tout moun ki vini pou achte m, m di pa achtab. Pa gen nèg ki ka achte m. M pale jan m vle ak prezidan. M di sa m vle avèk minis. M pa nan... leta a, l ap bwè w kanmenm. Se sistèm nan, sosyete sa a ki merite chanje paske batay òganizasyon popilè yo se pou chanje sistèm nan pou vini avèk yon lòt sistèm, yon lòt sosyete paske gen de nèg... Sistèm kapitalis la p ap mennen nou okenn kote. Se yon sistèm peze souse l ye. Mezi lajan w, mezi manje w, mezi lajan w, mezi wanga w ».

de section communale (CASEC) et des Assemblées de section communale (ASEC) sont absorbés et corrompus par le système en place (TK, 2001 : 37).

Mais si le mouvement populaire reconnaît la nécessité de disposer du pouvoir d'État pour réaliser sa vision idéologique, il doit investir les appareils d'État. Maintenant, comment investir un État antipopulaire pour le changer, si cet État est considéré comme disposant de la capacité d'absorber quiconque l'intègre ? A cette question, Pierrot a répondu :

C'est une révolution que nous devrions faire. Est-ce que nous sommes prêts ? Nous ne pouvons pas faire une révolution de nos jours parce que... Nous ne pouvons faire la révolution parce que même un cachet dont nous avons besoin, c'est au blanc [à l'étranger] que nous nous adressons pour nous le procurer. Même l'eau potable dont nous avons besoin, c'est la classe moyenne qui en dispose, nous n'en avons pas. Or, on encourage le paysan à détruire les arbres. Nous avons abandonné notre propre culture. Nous sommes presque comme un peuple sans culture. Nous imitons tout ce qui n'est pas bon. Nous rejetons tout ce qui est bon. C'est pourquoi de nos jours, même l'eau potable, nous n'en avons presque pas (...)

C'est une bataille mentale qu'il nous faudrait mener, une bataille idéologique qu'il nous faudrait mener, pour que les gens prennent conscience, il nous faudrait mener une autre bataille. La bataille qui a eu lieu de 1791 à 1803 [la guerre de l'indépendance nationale], ce n'est pas cette bataille qui est à mener aujourd'hui (...)

Il existe deux problèmes majeurs au pays. Le premier, c'est la question de l'éducation. Il y a des gens qui ne sont pas dignes d'enseigner aux enfants. Considérant les crimes, les actes qu'ils ont commis, ils ne peuvent assurer l'enseignement des enfants. Supposons qu'on prenne tous les gens de Cité Soleil [l'un des plus grands bidonvilles d'Haïti] et qu'on les amène dans les hauteurs, à Laboule, là où habitent les bourgeois. Dans une semaine, ils abattront tous les arbres de la zone parce que leur éducation... Ce que nous sommes en train de vivre, il y a beaucoup de choses que nous sommes en train de vivre, c'est l'école qui nous a préparés à cela. C'est l'école qui a préparé beaucoup de gens de cette façon. A quelle école est formé l'individu ? L'école prépare des vagabonds. L'État doit remanier la question de l'école. La deuxième question, l'État doit aborder la question alimentaire, la question agricole. Personne ne peut lutter sans être alimenté. L'agriculture est l'une des matières premières dans la vie des individus. Maintenant, la République Dominicaine que nous avons occupée pendant 25 ans, c'est elle qui nous fournit des aliments, du citron et toutes sortes de choses. Ces deux choses doivent être abordées en premier⁹⁷.

⁹⁷. En créole haïtien: «Se yon revolisyon pou nou ta fè. Èske nou prè ? Nou pa ka fè revolisyon jounen jodi a la paske... Nou pa ka fè revolisyon an paske menm yon konprime pou nou bwè, se blan an pou nou rele. Menm dlo pou nou bwè la, se prèske klas mwayèn nan ki pou sere yon ti dlo pou nou bwè, nou pa gen dlo pou nou bwè. Or, yo vin voye peyizan an vin dechouke tout pye bwa ki genyen. Nou vin abandone pwòp kilti nou. Nou prèske vin tankou yon pèp san kilti. N ap imite tout bagay kip a bon yo. Tout sa ki bon yo nou voye tout jete. Se sa k fè kounya, prèske menm dlo pa genyen pou moun bwè (...)

Pour aborder ces deux grands chantiers évoqués par Pierrot, il faut disposer de leviers nécessaires. Donc, il faut disposer du pouvoir d'État. Maintenant, comment le mouvement populaire peut-il conquérir ce pouvoir ? À cette question insistante, Pierrot a répondu :

Bon, dans la majorité des pays aujourd'hui, pour détruire un pouvoir, un système et en construire un autre, c'est à travers les élections. Vous ne pouvez prendre le pouvoir par le coup d'État. Des gens mourront. C'est à travers les élections, les bulletins de vote. Car, après le gouvernement de Martelly avec de petits programmes, *Ti Manman Cheri* [Petite manman chérie], Jovenel a pris le pouvoir avec plein de promesses. On l'a appelé « l'homme-banane » et après qu'il a pris le pouvoir, même pas un bananier n'a été planté. Ce n'est pas ce genre de pouvoir dont nous avons besoin. C'est avec le bulletin de vote qu'on peut sensibiliser les gens pour prendre le pouvoir, en commençant par les ASEC [Assemblée de la section communale] en passant par les CASEC [Conseil d'administration de la section communale], les délégués de ville, les maires, les députés, les sénateurs pour construire un pouvoir pour une autre société⁹⁸.

Dans sa réponse, Pierrot a insisté sur la nécessité d'un travail de sensibilisation. Si l'objet de cette campagne de sensibilisation reste non-explicité, il peut être interprété en lien à sa fonction qui consiste à mobiliser un électorat en faveur du mouvement populaire. Il est implicitement question d'une sensibilisation autour du projet de société du mouvement populaire et donc sur la vision idéologique de ce dernier. La recherche d'adhésion à sa vision idéologique est alors posée comme

La se yon batay mantal pou nou ta mennen, yon batay ideyolojik pou n ta mennen pou n ta pran pouvwa a, pou moun yo ta pran konsyans, pou n ta fè yon lòt fòm batay. Batay ki te fèt soti 1791 rive 1803 a, se pa li ki la jounen jodi a (...)

Gen 2 pwoblèm majè la, pwoblèm peyi a. Premye a se kesyon edikasyon an. Gen de moun kip a digne pou anseye pitit moun. Gen de moun ki pa ka nan fè lekòl. Dapre krim, dapre zak yo fè nan peyi sa a, yo pa ka nan ap anseye pitit moun. An nou di nou pran tout moun Site Solèy yo, voye yo anwo a, Laboul, anwo a kote boujwa yo ye a epi nan yon semen, y ap koupe tout pye bwa ki anwo a. Epi voye nèg sa yo Site Solèy, y ap kraze tout ti kay, y ap retrase ri yo, y ap plante pye bwa paske edikasyon yo... Sa n ap pran la, gen yon bann bagay n ap pran la, se lekòl la ki prepare nou konsa wi. Se lekòl la ki prepare yon bann moun konsa wi. Nan ki lekòl moun nan te ye wi ? Lekòl la prepare vagabon. Fòk leta remanye kesyon lekòl la. Dezyèm kesyon an, fòk leta manyen kesyon manje a, kesyon agrilikte a. Pa genyen pèsonn moun ki ka batay san l pa manje. Agriltila se youn nan matyè premye moun moun viv. Kounya a, Sendomeng nou te okipe pandan 25 an, se li k ap ba w manje, k ap ba w sitwon k ap ba w tout kalite bagay. Fòk se 2 bagay sa yon ki pou manyen an premye ».

⁹⁸. En créole haïtien : « Bon, majorite peyi, pou yo rive kraze yon pouvwa, yon sistèm pou yo vin avèk yon lòt, jounen jodi a jan l ye la se nan eleksyon. Ou pa ka al pran yon pouvwa nan koudeta. Moun pral mouri. Se nan eleksyon, se bilten vòt. Paske apre gouvènman Martelly avèk yon bann ti pwogram *Ti Manman Cheri*, Jovenel pran pouvwa avèk yon pakèt pwomès. Yo rele l nèg bannann nan epi apre l fin pran pouvwa a pa gen yon pye bannann ki plante. Se pa jan de pouvwa sa yo nou bezwen. Se avèk biten vòt la, la moun yo kapab sansiblize moun pou yo kòmanse pran pouvwa a soti depi nan ASEK pase pran KASEK, delege vil, majistra, depite, senatè pou nou konstwi yon pouvwa pou nou genyen yon lòt sosyete ».

un préalable à la conquête du pouvoir d'État. En d'autres termes, il faut d'abord conquérir de nouveaux adhérents à sa vision idéologique avant de conquérir les moyens et ressources nécessaires à la concrétisation de cette vision. Étant de deux ordres différents, ces deux conquêtes n'impliquent pas les mêmes enjeux. La conquête d'ordre idéologique pose surtout des enjeux de cohérence : garder son identité idéologique en se souciant bien sûr du nombre de nouveaux adhérents et de la consolidation de cette adhésion. Pour sa part, la conquête d'ordre politique met davantage en jeu un souci de résultats : zones d'influence conquises à partir des choix tactiques (alliances, concessions, dénonciations, décisions, boycott ...), avantages tirés de chaque action en matière de légitimité. Certainement, la recherche de résultats implique des enjeux de cohérence entre les choix des sujets en lutte et leur vision idéologique. Il ne s'agit pas d'enjeux passe-partout. Les enjeux évoqués ici comme étant spécifiques respectivement à la conquête idéologique et à la conquête politique, concernent particulièrement le mouvement populaire haïtien post-1986.

C'est l'enjeu de cohérence, entre les choix à effectuer à l'intérieur des appareils d'un État antipopulaire et la vision idéologique du mouvement populaire, qui met Pierrot au travail quand il insiste sur la capacité irrésistible de cet État à absorber quiconque s'y engage en même temps qu'il reconnaît la nécessité de disposer du pouvoir d'État pour défendre les intérêts fondamentaux des classes populaires. Si un sujet du mouvement populaire, qui a exercé le pouvoir d'État pendant vingt-cinq ans – quoiqu'au niveau local avec donc très peu de pouvoir de décision et d'action –, vit les appareils d'État comme inévitablement mangeurs de conviction, cela témoigne de l'ampleur d'un tel vécu au sein du mouvement populaire haïtien.

De son côté, Estelle – une dirigeante de *TK* dans la commune de Savanette (département du Centre) élue au Conseil municipal de cette commune en 2016 – a évalué en ces termes son expérience en tant que mairesse :

Je ne regrette pas l'expérience. Mais c'est une mauvaise expérience parce que je n'arrive pas à apporter des réponses (...) J'ai été élue, mais je n'ai pas vraiment de pouvoir. Vous pouvez être élu mais vous n'avez pas de pouvoir parce que tous les moyens [ressources] restent en haut [dans les lieux stratégiques, les fonctions supérieures] (...) Je ne me porte pas bien avec cette expérience. C'est une expérience qui me fait souffrir. Par rapport à ce que je critique dans la société, si j'arrive au pouvoir, je suis censée faire la différence mais voilà que j'y arrive et je n'ai pas fait la différence.

(...) J'arrive au pouvoir, on dirait j'étais entrée dans un cachot, je n'ai pas de pouvoir. Je suis une élue sans pouvoir parce que tout reste en haut. Il n'y a rien qui descende au niveau local⁹⁹.

Contrairement à Pierrot, Estelle ne considère pas les appareils d'État comme étant disposés d'une capacité d'absorber quiconque les intègre. Elle aborde son échec en matière de réponses aux besoins de la population de Savanette sur la base de contraintes liées à l'accaparement des ressources de l'État au niveau des fonctions supérieures, des lieux stratégiques. Son expérience au pouvoir d'État qu'elle reconnaît comme un échec ne l'enfoncé pas pour autant dans la tendance à la prudence phobique vis-à-vis des appareils d'État, une tendance dominante au sein du mouvement populaire haïtien post-1986.

Estelle a expliqué que la perspective de la construction du pouvoir populaire demeure une priorité pour *TK*. Mais pour concrétiser cette perspective, elle appelle à une entente au sein du camp populaire. A son avis, cette entente constitue un défi à relever. Mais elle affirme qu'elle ne perd pas d'espoir parce que c'est un problème qui existe dans toutes les sociétés. Même quand Estelle ne le dit pas explicitement, elle pose l'entente dans le camp populaire comme une condition de la conquête de lieux stratégiques dans les appareils d'État pour éviter de répéter son échec au niveau local :

C'est toute une démarche. Aujourd'hui, vous pouvez commencer une bataille avec un groupe ou avec des individus et arrivé au cours de route, vous réalisez que, vu le chemin qu'ils ont emprunté, vous ne pouvez continuer la bataille avec eux. Mais il s'agit de stratégies en construction pour atteindre les objectifs fixés, car beaucoup de gens ont dévié à un certain moment des objectifs qu'ils se sont fixés au début d'une bataille. Il nous faut une entente. Ce n'est pas forcément moi qui dois être mandaté. Il ne faut pas que ce soit vous à tout prix. Mais, il arrive que ce problème se pose dans notre camp, c'est-à-dire arrivé au terrain d'entente où il faut déterminer qui doit être mandaté, moi, j'aimerais que ce soit moi, vous voudriez que ce soit vous. En d'autres termes, il arrive parfois que cette entente a du mal à se concrétiser. Mais nous avons fait les constats parce que même au niveau des luttes populaires, même à notre niveau, nous qui cherchons à nous rassembler, il se pose parfois ce genre de problème. Mais c'est dans les sociétés en général que se pose ce genre de

⁹⁹. En créole haïtien : « M pa regrèt eksperyans la. Men se yon move eksperyans paske m pa rive pote repons (...) M te eli, men m pa genyen pouvwa vre. Ou ka eli men ou pa genyen pouvwa paske tout mwayen yo rete anlè (...) Se yon eksperyans ki pa fè m byen, ki fè m soufri. Parapò ak sa m ap kritike nan sosyete a, si m ale nan pouvwa a, m ta dwe fè ladiferans men m ale, m pa fè ladiferans (...) M vini nan pouvwa a se kòm si se nan yon ti kacho m te antre, m pa genyen pouvwa. M se yon eli san pouvwa paske tout bagay rete anlè. Pa genyen anyen ki desann nan nivo lokal ».

problème. Nous ne perdons pas espoir. Nous ne disons pas qu'il n'y aura jamais d'entente entre nous, une entente nécessaire à la concrétisation de notre objectif¹⁰⁰.

Les propos d'Estelle et surtout ceux de Pierrot rendent témoignage d'une hésitation, au sein du mouvement populaire post-1986 particulièrement au niveau de *TK*, entre la recherche de conquêtes politiques permettant de défendre les intérêts des classes populaires et une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Cette prudence est soutenue par un processus d'idéalisation des figures du martyr dans l'histoire des luttes populaires post-1986 en Haïti. En effet, les deux types de militantisme étudiés au chapitre 7 – particulièrement à la section 7.3 à partir des propos de Jules – comme étant associés à deux types de figures symboliques des expériences de la théologie de la libération, sont révélateurs de la difficile articulation des engagements idéologiques aux engagements politiques au niveau du mouvement populaire haïtien. Un militantisme axé fondamentalement sur les luttes revendicatives et prudent vis-à-vis du pouvoir d'État est associé aux figures héroïques dont les martyrs des luttes populaires post-1986, et un militantisme qui encourt le risque d'investir des appareils d'État qui seraient capables d'absorber la conviction et l'engagement populaire est plutôt associé à la figure du traître, la figure d'Aristide. Il est donc clair que l'identification aux figures du martyr, en tant que figures idéales et modèles, joue un rôle très important dans le développement de réflexe de prudence voire de crainte vis-à-vis du pouvoir d'État. Cela est dû à un sens implicite souvent ignoré, mais indissociable de la figure du martyr.

La figure du martyr implique un contenu implicite de non-conquête. En effet, le martyr est souvent tombé au cours de la lutte et n'est donc pas arrivé, en dépit de ses contributions importantes, à la phase des conquêtes politiques et sociales majeures rêvées. Quand le martyr n'est pas éliminé, ses engagements sont retardés ou contrariés du fait des tourments endurés. En tout cas, en ce qui concerne le mouvement populaire haïtien post-1986, les principales figures du martyr honorées

¹⁰⁰. En créole haïtien : « Se tout yon demach. Jounen jodi a, ou gen dwa kòmanse yon batay avèk yon gwoup moun oswa avèk de endividi epi lè w rive nan wout, ou wè wout yo trase a ou wè ou pa ka kontinye fè batay ansanm avèk yo. Men se de estrateji k ap kreye pou n gade kòman pou nou rive ateri paske gen anpil moun objektif yo te genyen lè yo t ap al kòmanse atake batay la, lè yo rive nan wout ou wè objektif la kòmanse varye. Se yon antant pou nou tout genyen. Se pa fòseman mwen ki pou ale. Se pa fòk se ou. Men w konn jwenn sa konn rive nan mitan nou. Sa vle di lè nou rive sou teren antant pou n gade kiyès ki pou devan vre, mwen m ta vle se mwen, ou ta vle se ou. Sa vle di ou konn jwenn antant sa a konn manke jwenn kote pou l ateri. Men nou fè konsta yo, nou wè yo paske nan nivo lit popilè a menm, nan nivo nou menm menm k ap mete ansanm nan, ou konn jwenn gen de pwoblèm konsa. Men se sosyete yo menm ki pa janm fin dous nèt paske w toujou jwenn gen sa. Men nou pa dezespwa. Nou pa di p ap janm genyen yon antant nan mitan nou ki pou fè objektif nou genyen an pou l atenn ».

par les sujets en lutte sont incarnées par des militants et militantes qui ont été assassinés/es. Il s'agit de paysans/paysannes tués/es lors du massacre du 23 juillet 1987 à Jean Rabel, de l'agronome-journaliste Jean Léopold Dominique et surtout des prêtres Jean-Marie Vincent et Jean Pierre-Louis. Leurs expériences militantes inspirent des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire. Mais elles n'inspirent pas des conquêtes politiques. Certainement, l'apport significatif de ces martyrs aux luttes populaires a aidé à arracher des conquêtes sociales dont l'occupation de force des terres vacantes de l'État. Mais, il n'a pas été question de conquête politique. Le seul événement qui puisse être considéré comme une conquête politique du mouvement populaire haïtien post-1986 est la victoire électorale du 16 décembre 1990. Mais cette victoire reste une conquête rapidement réprimée par le coup d'État du 30 septembre 1991, puis transformée en trahison par le retour d'Aristide au pouvoir le 15 octobre 1994, un retour réalisé sous la protection militaire états-unienne et conditionné par l'application des mesures économiques néolibérales.

L'attachement aux figures du martyr des luttes populaires post-1986, de par le contenu implicite de non-conquête du moins de non-conquête politique lié à ces figures, entre en confrontation avec la nécessité de la construction d'un pouvoir populaire qui interpelle les sujets en lutte. Dans cette confrontation, l'attachement aux figures du martyr qui est alimenté par des processus psychiques inconscients est jusque-là dominant. Ainsi, les sujets du mouvement populaire haïtien ont une tendance à hésiter à chaque fois qu'ils doivent s'engager vers la construction du pouvoir populaire qu'ils estiment nécessaire. Les mots d'ordre anti-électorales de la direction de *TK* analysés au début de la présente section ainsi que la difficulté d'un parti de gauche à trouver des candidats en prélude des élections de 2015, comme nous l'avons étudié à la fin du 7^e chapitre, sont révélateurs de l'hésitation des sujets du mouvement populaire à s'engager dans la construction du pouvoir populaire jugée pourtant nécessaire.

Cette hésitation concerne le pouvoir d'État de façon générale. Cependant, la dynamique du mouvement populaire haïtien post-1986 révèle une prudence particulière vis-à-vis des élections comme un moyen d'accès au pouvoir d'État. Il s'agit d'une particularité qu'il convient d'étudier. La prochaine section est consacrée à cette étude.

9.2- Le rapport ambigu aux élections : entre distance et implication nécessaire

Dans une chanson intitulée *Veye yo* (Surveillez-les) sur l'album *Yon jou ki ra* (Un jour rare) du groupe *Awozam*, les candidats et candidates à tous les niveaux (élections locales, législatives et présidentielles) sont déclarés/es des trompeurs/trompeuses, des entrepreneurs/es politiques à surveiller. Le refrain de la chanson dénonce les candidats/es dans les termes suivants : « Surveillez-les, surveillez-les. Les élections viendront, surveillez les magouilleurs »¹⁰¹ (AWOZAM, 2004c). Dans les différentes strophes, les expériences électorales sont dénoncées pour ne pas avoir changé les conditions de vie des classes populaires, notamment les masses paysannes laborieuses :

Surveillez les *malfinis* [grands oiseaux rapaces courants dans les caraïbes], surveillez les marchands de pays [les non-patriotes]. Quand viendront les élections, surveillez les assassins.

Refrain...

Surveillez, surveillez. Les élections viendront, surveillez les belles promesses.

Refrain...

Surveillez les belles promesses nous faisant croire qu'on nous donnera des écoles pour apprendre la lecture et l'écriture à nos enfants. Après nos votes, nous recevons des coups de fusil comme récompense.

Refrain...

À chaque élection au pays, rien n'a jamais changé. Les petits paysans [parcellaires et sans terre] savent réfléchir, surveillez les marchands de pays...

Refrain...

Les petits paysans du Nord-Ouest, surveillez les sans-caractère, surveillez les marchands de pays.

Refrain...

Surveillez les magouilleurs qui nous promettent d'utiliser l'eau des Trois Rivières pour arroser le Bas Nord-Ouest et après les avoir votés... surveillez les magouilleurs.

Surveillez les sénateurs, surveillez les députés qui nous promettent du changement et qu'après nos bulletins de vote, rien n'a changé.

Refrain...

¹⁰¹. En créole haïtien : « Veye yo, veye yo. Eleksyon ki pral deyò, veye magouyé yo ».

Nous surveillerons les CASEC et les maires qui nous demandent de les voter et nous promettent de changer notre vie et qu'après nos votes, nous recevons en récompense la poussière de leurs motocyclettes et voyons construire leurs maisons en béton.

Refrain...

Surveillez, nous surveillerons les ASEC qui nous disent qu'elles sont des parlements locaux et qu'après leur élection, rien n'a changé.

Refrain¹⁰² (Ibid.).

Dans cette chanson, sur la base d'un vécu, les élections sont dénoncées comme trompeuses pour les espoirs des mandants/es. Si un accent est mis sur le département du Nord-Ouest, c'est parce que le groupe socioculturel *Awozam* est lié à la structure de *TK* dans ce département et que les infrastructures routières et les services sociaux de base y sont particulièrement médiocres et difficilement accessibles. Les habitants notamment les masses paysannes se considèrent comme étant abandonnées par les pouvoirs publics.

Rappelons que les chansons d'*Awozam* n'expriment pas une simple vision de leurs compositeurs et compositrices. Marie, la principale chanteuse et compositrice de ce groupe socioculturel, s'est présentée comme étant un membre de la Coordination de *TK* dans le Nord-Ouest lors d'un entretien qu'elle nous a accordé en août 2019. Elle est un membre influent de l'organisation. Elle est un

¹⁰². En créole haïtien : « Veye malfini yo, veye machann peyi yo, kou eleksyon prale deyò, veye asasen yo.

Kè...

Veye, veye. Eleksyon ki prale deyò, veye bèl pwomès yo.

Kè...

Veye bèl pwomès yo k ap vin di nou konsa y ap ban nou lekòl pou pitit nou yo konn li ak ekri. Kou wè nou fin vote yo, se pou de kout fizil.

Kè...

Chak tan eleksyon ap fèt nan peyi a, anyen pa janm chanje. Ti peyizan konn reflechi, veye machann peyi yo.

Kè...

Peyizan nan Nòdwès, veye tisousou yo, veye machann peyi yo.

Kè...

Veye magouyè k ap vin di n konsa y ap ban nou dlo Twa Rivyè pou wouze Ba Nòdwès. Kou w wè nou fin vote yo...

Veye magouyè yo.

Kè...

Veye senatè, veye depite k ap vin di n konsa y ap vin fè chanjman. Kou nou fin vote, anba pa monte, anwo pa desann.

Kè...

N ap veye KASEC, n ap veye majistra k ap vin di n konsa vote yo, y ap chanje lavi nou. Kou nou fin vote yo, se pou bèl van moto ak bèl kay dal beton.

Kè...

Veye, n ap veye ASEK k ap di nou konsa se ti palman y oye. Kou wè yo fin pase, anwo pa monte, anba pa desann.

Kè... ».

vecteur d'influence au sein de l'organisation, comme nous l'avons souligné au septième chapitre. Cela laisse comprendre que la chanson *Veye yo* exprime, au-delà d'un vécu décevant lié à des expériences électorales, la vision de la direction de *TK* sur les élections. Examinons un peu plus cette vision.

Lors d'un entretien, Marie et Philippe nous ont expliqué les principes de *TK* régissant les rapports de ses membres aux élections. Ils ont précisé que tout membre de *TK* qui se porte candidat à une quelconque fonction au niveau de l'État doit se désengager de ses responsabilités au sein de l'organisation durant la période de sa candidature et le cas échéant pendant la durée de son mandat. Philippe va jusqu'à qualifier de désordre toute candidature d'un membre de *TK* puisque l'organisation ne s'engage pas encore collectivement dans une démarche électorale.

Alors que la chanson *Veye yo* exprime tout simplement une aversion pour les élections, les derniers propos de Marie et de Philippe sur les élections sont nuancés. Ce ne sont pas les élections en soi qui sont dénoncées. C'est plutôt la participation individuelle d'un membre de *TK* aux élections qui est critiquée du fait que les instances de direction (la Coordination nationale et le Conseil exécutif national permanent) de l'organisation n'ont pas encore emboité le pas. Pourtant l'organisation a formulé depuis décembre 2012 la perspective de participer à la construction d'un pouvoir populaire. Mais pourquoi n'est-elle pas jusque-là engagée dans des démarches électorales puisque, comme le montrent les propos de Marie et de Philippe, les élections en soi ne sont pas rejetées comme voie d'accès au pouvoir d'État ?

A cette question, Marie répond par l'absence d'un parti « qui ressemble à *TK* », c'est-à-dire un parti capable de porter les principales revendications des classes populaires. Elle a souligné l'existence d'un parti dont elle est membre qui est en train de se construire. Certes, le parti existe déjà. Mais il n'est pas encore au stade de disposer de la capacité de défendre les intérêts fondamentaux des classes populaires ; ce qui est un préalable à la participation de *TK* aux élections. Ce niveau de préparation se fait attendre encore. Entre-temps, des membres influents de l'organisation s'engagent comme candidats et/ou en tant que supporteurs de certains candidats lors des élections de 2005/2006, 2010/2011, 2015/2016/2017. Le support de certains/es dirigeants/es de la structure du Nord-Ouest à des candidats aux élections législatives en est un exemple vivant. D'ailleurs Pierrot, un membre influent de la structure de *TK* au Nord-Ouest, a révélé que l'organisation a soutenu la candidature de Benoît Beaubrun qui était élu député de Jean

Rabel en 1991. Estelle qui a occupé des fonctions d'influence au sein de l'organisation dont elle était membre du Conseil exécutif national permanent fut élue en 2016 membre du Conseil municipal de la commune de Savanette dans le département du Centre.

Par ailleurs, au-delà de ces implications individuelles, *TK* s'est impliquée en tant qu'organisation aux élections de 2005/2006, comme d'ailleurs d'autres structures organisationnelles du mouvement populaire l'ont fait. Ces élections ont opposé pour la course à la présidence, l'agronome René Garcia Préval, le professeur d'université Leslie François Manigat et l'industriel Charles Henri Baker, pour ne citer que les candidats ayant obtenu par ordre décroissant les plus grands scores. Le premier candidat est lié à une histoire de luttes populaires notamment dans la mouvance *Lavalas*, mais portait un lourd passif dû à l'application sous sa présidence (1996-2000) des mesures économiques néolibérales définies dans l'accord de Paris qui a conditionné le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide en 1994. Le deuxième candidat est une figure académique très respectée mais en même temps une figure élitiste liée à une victoire électorale supportée par une répression sanglante orchestrée par des militaires duvaliéristes en 1988. Quant au troisième candidat, il est un conservateur qui accumule ses profits principalement dans des zones franches en déconnexion avec l'économie nationale. *TK* et d'autres organisations du mouvement populaire ont supporté le premier candidat qui est sorti victorieux des élections sans pour autant lui accorder libre champ, sans oublier ses responsabilités dans la dégradation de l'économie du pays particulièrement pour les classes populaires.

Dans une note conjointe signée le 19 février 2006 par *Tèt kole ti peyizan ayisyen (TK)*, le *Mouvement démocratique populaire (MODEP)* et la *Solidarité entre jeunes (SAJ/Veye yo)*, les organisations signataires se sont exprimées sans ambages :

Dans la journée du 7 février, les masses populaires ont fait preuve d'une grande maturité politique dans leur façon de déjouer le plan des réactionnaires. Les masses doivent continuer à se mobiliser pour exiger que la lumière soit faite sur les magouilles réalisées après la journée électorale pour détourner leurs votes. Mais nous, les membres de *MODEP*, *Tèt Kole ti peyizan*, *SAJ/Veye Yo*, nous disons que le vote est une chose, nous organiser pour forcer les autorités de l'État à satisfaire nos revendications en est une autre. Le vote en faveur de Préval ne veut pas dire que le peuple lui a donné carte blanche pour appliquer la politique néolibérale comme il a commencé à le faire lors de son premier mandat¹⁰³(*MODEP* et al., 2006).

¹⁰³. En créole haïtien : « Nan jounen 7 février a, mas popilè yo montre yo gen anpil matirite politique nan jan yo dejwe plan reyaksyonè yo. Mas yo dwe kontinye mobilize pou egzije limyè fèt sou tout magouy ki fèt apre jounen elektoral

La victoire électorale de Préval est vue par les trois organisations signataires de la note comme une certaine conquête pour les masses populaires. Une conquête symbolisée par une figure qui n'inspire pas confiance pour ses expériences passées, mais qui est choisie à défaut d'alternative. Ce choix semble avoir été alimenté par une lucidité tactique.

Si en 1997 deux des trois organisations signataires de la note du 19 février 2006, à savoir *TK* et *SAJ/Veye Yo*, condamnaient le mouvement politique *Lavalas* et la figure d'Aristide comme symbole de trahison et l'ennemi le plus redoutable du mouvement populaire haïtien (ESPAS KONSÈTASYON ÒGANIZASYON POPILE GRANMOUN, 1997: 23–28), si en 2003 ces deux organisations ont qualifié le régime *Lavalas* de sanguinaire (ANTÈN OUVRIYE et al., 2003), pourquoi en février 2006 considèrent-elles la victoire électorale de Préval, une figure du mouvement politique *Lavalas*, comme une conquête du camp populaire ? Conquête fragile, mais conquête quand même. Ce paradoxe apparent est révélateur d'un grand déficit d'alternative politique dont ces organisations populaires sont en partie responsables même quand elles demeurent des organisations de masses distinctes de partis politiques.

C'est la seule occasion où le mouvement populaire post-1986 s'est impliqué dans un processus électoral, outre l'ambiance électorale effervescente de décembre 1990. Mais la présidence de Préval entre 2006 et 2010 n'a pas apporté de conquêtes sociales pour les classes populaires. Le fonds de l'accord Petrocaribe signé en mai 2006 qui aurait pu contribuer à la production de services sociaux et d'infrastructures appropriées a été malheureusement dilapidé notamment sous la présidence de Joseph Michel Martelly entre 2011 et 2015. Le second mandat présidentiel de René Préval a été une expérience politique décevante de plus pour le mouvement populaire. C'est l'une des raisons pour lesquelles *TK* a repris en 2010 ses mots d'ordre anti-électoraux.

Dans une note signée par *TK* le 3 novembre 2010, l'organisation paysanne nationale a fixé sa position sur les élections en cours de préparation à l'époque. Elle a considéré ces élections comme étant contrôlées par la « communauté internationale » et le gouvernement d'alors dans le sens de leurs intérêts stratégiques et contre ceux du peuple haïtien. *TK* a rappelé à ses membres :

la pou detounen vòt yo. Men, nou menm nan MODEP, Tèt Kole ti peyizan ak SAJ/Veye Yo, nou di vòt la se youn, òganize n pou fè otorite leta yo satisfè revandikasyon nou se yon lòt. Vòt Preval la pa vle di pèp la ba li kat blanch pou l aplike politik neyoliberal la jan li te kòmanse fè sa nan premye manda a ».

Les consignes de l'Assemblée Nationale de TÈT KOLE sont claires et nettes. Elles disent : en attendant que *TK* et d'autres mouvements sociaux populaires arrivent à accoucher leur propre alternative politique, *TK* peut avoir un candidat ou appuyer un candidat seulement dans ces trois conditions :

- 1- Il faut que la participation de *TK* aux élections soit faite dans le cadre d'un regroupement de plusieurs organisations populaires/progressistes.
- 2- Il faut que le candidat à appuyer fasse preuve d'un projet politique populaire/progressiste dans l'intérêt des pauvres.
- 3- Il faut que la décision de participer aux élections soit prise en Congrès ou en Assemblée nationale de TÈT KOLE¹⁰⁴ (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2010).

La prudence des sujets du mouvement populaire post-1986 vis-à-vis des élections est révélatrice de la difficile articulation entre l'idéologique et le politique que nous avons soulignée dans la section précédente. Il ne suffit pas aux sujets du mouvement populaire d'établir les conditions auxquelles ils s'engageront dans la conquête du pouvoir d'État pour s'y engager effectivement parce que la vision idéologique sous-jacente à ces conditions n'est pas que d'ordre cognitif. Cette vision mobilise également les affects des sujets en lutte. Lorsque *TK* conditionne sa participation à l'existence d'un regroupement électoral d'organisations progressistes, cela témoigne d'une position de principe. Il s'agit d'un principe de rassemblement sur la base d'identité idéologique. Mais, quand on se rappelle qu'environ cinq ans après les élections de 2005/2006 – où à défaut d'alternative politique *TK* était obligée de supporter la candidature de René Préal – cette alternative politique se faisait encore attendre au point que *TK* a pris ses distances vis-à-vis des élections de 2010 – il y a lieu de se demander en quoi la construction d'un front de gauche comme alternative politique se révèle-t-elle une nécessité pour le mouvement populaire haïtien. En tout cas, si cette alternative politique est reconnue d'un point de vue théorique comme une nécessité, elle est loin d'être une priorité pour le mouvement populaire.

Lorsque la conquête des moyens et ressources nécessaires à la concrétisation d'un projet de société se révèle une priorité pour une force sociale, celle-ci développe des réflexes qui la portent à travailler constamment à cette conquête. Dans le cas du mouvement populaire haïtien, le report

¹⁰⁴. En créole haïtien : « Konsiy Asanble Nasyonal TÈT KOLE sou eleksyon klè kon dlo kòk. Li di : annatandan TK ak lòt mouvman sosyal popilè rive akouche pwòp altènativ politik pa yo, TK ka gen kandida oswa apiye kandida sèlman nan 3 kondisyon sa yo : 1- Fòk patisipasyon TK nan eleksyon yo fèt nan kad yon regwoupman plizyè pati politik popilè/pwogresis. 2- Fòk kandida yo deside apiye a bay prèv l ap soutni yon pwojè politik popilè/pwogresis, ki nan enterè pòv yo. 3- Fòk desizyon pou patisipe nan eleksyon an soti nan Kongrè osnon Asanble Nasyonal TÈT KOLE ».

constant des engagements électoraux au nom de la nécessité d'un front de gauche comme préalable indique clairement que la conquête du pouvoir d'État n'est pas une priorité du mouvement populaire. En effet, la construction du front de gauche ne s'est jamais véritablement engagée. Après de vaines tentatives en 2015, les sujets en lutte n'ont pas engagé des initiatives véritablement politiques dans le sens de la construction du front de gauche. Cette construction reste un vœu pieux dont la nécessité est justifiée théoriquement. Quand nous parlons du « véritablement politique », nous nous référons au politique en tant que sphère de lutte spécifique avec ses propres défis.

Rappelons les principaux défis du politique énumérés dans la section précédente : s'engager dans des alliances tactiques souvent avec des forces qui sont loin d'être l'idéal, créer des zones d'influence même sur les terrains déjà conquis par l'adversaire, profiter de chaque nouvelle conjoncture, encourir le risque de perdre sa crédibilité aux yeux de certaines forces alliées ou de potentielles forces alliées. Parmi ces défis, la nécessité de profiter de chaque nouvelle conjoncture se révèle particulièrement importante pour comprendre le sens du « véritablement politique ». Profiter d'une conjoncture suppose la capacité de saisir un temps politique non seulement pour construire ses armes politiques, mais aussi pour se construire politiquement. La construction de ses armes politiques renvoie à la capacité de mobiliser les discours, les dossiers (contestés ou valorisés) appropriés dans une conjoncture donnée pour se légitimer dans le processus de conquête du pouvoir d'État. Se construire politiquement ne se réduit pas à la conquête des moyens et ressources nécessaires à la réalisation d'une vision idéologique. Le politique est aussi un processus pédagogique, un processus d'apprentissage pratique sur la construction des dispositions organisationnelles nécessaires pour se faire une place d'influence dans la lutte pour le pouvoir. En d'autres termes, il faut se structurer pour profiter des conjonctures y compris les conjonctures électorales. En même temps, en les investissant, on se structure davantage. Ces considérations nous portent à réfléchir sur les limites de la démarche linéaire sous-jacente à la distance de *TK* vis-à-vis des élections sur la base de l'absence d'une alternative politique. Cette alternative ne peut se construire en dehors des conjonctures électorales. Maintenant se pose une question importante : quelles sont les préparations nécessaires préalablement aux conjonctures électorales pour la construction de l'alternative politique envisagée par *TK* ?

Les organisations populaires, les partis politiques se revendiquant du socialisme, les syndicats, les organisations féministes progressistes, les centres d'éducation populaire qui existent se côtoient,

réalisent des activités en commun. C'est déjà une base importante pour la construction d'un front progressiste ou révolutionnaire. Évidemment, il existe des désaccords entre tous ces sujets collectifs du mouvement populaire haïtien. Les désaccords ne peuvent être résolus sur la base de discussions intellectuelles en dehors de tout engagement de lutte concret. La mise en commun dans un front de gauche est difficilement envisageable s'il n'existe pas des enjeux mobilisateurs pour les sujets en lutte. La participation aux élections pourrait être un enjeu mobilisateur. Mais elle est toujours différée au nom de la construction antérieure d'un front de gauche posée mécaniquement.

Cette tradition de distance du mouvement populaire post-1986 vis-à-vis des élections n'est pas due à une simple vision stratégique de la conquête du pouvoir d'État. Elle est surtout alimentée par des réflexes politiques acquis à partir de la mouvance de la théologie de la libération et développés durant les décennies 1980, 1990, 2000 et 2010. Il s'agit de dispositions de prudence vis-à-vis de la conquête du pouvoir d'État notamment à travers les élections, et de valorisation des luttes revendicatives. Tout au long des chapitres 7 et 8, nous avons évoqué ces réflexes. C'est l'occasion d'expliquer plus clairement leurs manifestations concrètes et le processus de leur acquisition par les sujets en lutte. Étudions d'abord leurs manifestations.

Une enquête réalisée en 2005 sur les rapports entre la « société civile » et les pouvoirs publics en Haïti par le Centre international Lebret-Irfed, devenu plus tard Développement et civilisation Lebret Irfed (DCLI), en collaboration avec l'Institut culturel Karl Lévêque (ICKL), a rapporté les propos des dirigeants de *TK*, particulièrement de la structure du Nord-Ouest sur le rapport de l'organisation aux pouvoirs publics. Le rapport de l'enquête révèle :

Le seul rapport que *TK* développe avec les pouvoirs publics c'est de leur transmettre les revendications des paysans et d'autres secteurs populaires. Ce rapport peut prendre plusieurs formes, telles que présentation des dossiers, manifestations, notes de dénonciations, sit-in, tribunes populaires, négociations et autres (DCLI et ICKL, 2006: 46).

Ce rapport revendicatif vis-à-vis des pouvoirs publics concerne particulièrement l'Institut national de la réforme agraire (INARA) dans le cadre des luttes menées par *TK* pour la reconnaissance légale des centaines de carreaux de terres que l'organisation a occupés de fait (Ibid.).

Le support à certains candidats lors des élections n'est pas mentionné par les dirigeants de la structure de *TK* dans le département du Nord-Ouest lors des discussions sur le rapport de l'organisation aux pouvoirs publics. Les engagements électoraux ne se révèlent pas valorisants pour les dirigeants de *TK*. Il ne s'agit pas forcément d'un choix délibéré. Souvent, c'est à leur insu

que les sujets du mouvement populaire post-1986 ne valorisent pas leurs expériences liées aux élections nonobstant celles du 16 décembre 1990. Parallèlement, les luttes revendicatives sont toujours mises en avant avec fièreté à chaque fois qu'ils retracent l'histoire du mouvement populaire. Les propos narratifs des sujets en lutte sur leur propre trajectoire constituent alors une première manifestation des réflexes de prudence vis-à-vis des élections et de valorisation des luttes revendicatives. Cette valorisation des luttes revendicatives fait l'objet des résolutions du deuxième congrès national de *TK* organisé août 2001. En effet, à travers ces résolutions, la mission et l'orientation de l'organisation se résument au pouvoir de pression à exercer sur l'État pour aboutir à la réalisation d'une véritable réforme agraire, une solution contre la cherté de la vie, la construction d'écoles dignes de ce nom en faveur des masses populaires et au développement de la production nationale (TK, 2001 : 23). Pour aboutir à ces changements importants, les moyens de pression identifiés sont les tribunes populaires, les notes de presse, les manifestations publiques, le tract, la grève, la dénonciation, le blocage des routes et le graffiti (Ibid. : 28). Les membres de *TK* sont tellement attachés aux luttes revendicatives que pour aboutir à des changements aussi importants, ils voient dans les moyens de pression évoqués précédemment des alternatives aux leviers de décision à l'intérieur des appareils d'État considérés comme mangeurs de conviction et d'engagement populaire.

Une enquête réalisée par l'ICKL en octobre 2005 sur les revendications des secteurs populaires dans le contexte électoral de 2005 a révélé une autre manifestation des réflexes politiques évoqués précédemment. A cette enquête réalisée en vingt-cinq (25) rencontres (focus group et ateliers de travail), vingt-neuf (29) organisations – dont des structures communales et départementales de *TK* – venant de neuf (9) sur dix (10) départements du pays ont pris part ; le département de la Grand-Anse n'ayant pas été impliqué.

Les organisations ayant participé à cette enquête ont soutenu que les élections doivent constituer un moment où se pose la question de la transformation de la société à travers un État souverain. A la suite d'un diagnostic de la situation d'alors, elles réclament des élections démocratiques et exigent que les programmes des candidats/es tiennent comptes des problèmes du pays (INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE, 2005: 16). Elles réclament une répartition des bureaux de vote au plus près de la population, des dispositions de sécurité et un bureau appelé à recevoir des plaintes contre les agents de la machine électorale n'assumant pas leur responsabilité (Ibid. : 17).

Ces propos indiquent que des organisations populaires de diverses régions du pays ont reconnu la nécessité de participer aux élections de 2005/2006.

Cependant, ces organisations ont souligné des obstacles à la satisfaction des principales revendications des classes populaires. Il s'agit d'un manque de structuration des organisations populaires et, qui pis est, de l'absence d'une direction politique. Par ailleurs, le problème d'unité dans le camp populaire est souligné. Ce sont les mêmes problèmes que *TK* allait poser dans le contexte électoral de 2010 (Ibid. : 17–18). Finalement, les organisations ayant pris part à l'enquête ont lancé un appel à la mobilisation soulignant la nécessité pour les classes populaires d'entreprendre des activités dans tous les espaces de lutte où les revendications du peuple peuvent s'exprimer (Ibid. : 19). Ces espaces de lutte concernent également les élections, mais seulement dans les espaces de pouvoir local (Ibid.). Ces directives d'organisations populaires laissent comprendre que, même dans le contexte des élections de 2005/2006 où des organisations populaires influentes ont eu des engagements électoraux assumés notamment en supportant la candidature et la victoire électorale de René Préval à la présidence, les sujets du mouvement populaire ont manifesté à travers des positions de principe nuancées une prudence vis-à-vis des élections.

Les mots d'ordre et positions de principe exprimés dans des conjonctures politiques particulières, notamment les conjonctures électorales, se révèlent une autre forme de manifestation des réflexes politiques de prudence vis-à-vis des élections et de valorisation des luttes revendicatives. En d'autres termes, ces réflexes politiques, qui expriment et structurent en même temps l'identité politique du mouvement populaire haïtien post-1986, se manifestent fondamentalement dans des conjonctures politiques majeures. C'est pourquoi nous avons expliqué à la fin du cinquième chapitre que l'identité politique, même en étant caractérisée par une tendance à perdurer et à dépasser ainsi le cadre des moments conjoncturels, s'exprime surtout à travers des choix tactiques dans les conjonctures sociopolitiques. Cette caractéristique importante de l'identité politique indique que celle-ci ne doit pas se confondre avec la vision idéologique. D'ailleurs, comme nous l'avons amplement expliqué, l'idéologique et le politique demeurent par les défis spécifiques qu'ils impliquent deux sphères de lutte distinctes quoique intimement liées.

Maintenant revenons au processus d'acquisition des réflexes politiques du mouvement populaire post-1986. Au huitième chapitre, particulièrement à la section 8.3, nous avons expliqué le

processus d'acquisition de ces réflexes par deux facteurs : la déception des sujets du mouvement populaire face aux expériences d'exercice du pouvoir d'État par le mouvement politique *Lavalas* à partir d'octobre 1994 et la reprise valorisante sur un mode sacralisant des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire symbolisés par des martyrs des luttes populaires post-1986 notamment des prêtres de la théologie de la libération vécus d'ailleurs comme des figures héroïques.

En réalité, le processus d'acquisition des réflexes politiques de prudence vis-à-vis des élections et de valorisation des luttes revendicatives développés par le mouvement populaire haïtien post-1986 est multi-déterminé. Il est influencé par deux autres facteurs qui s'ajoutent à ceux que nous venons de rappeler. Il s'agit d'une tradition de clandestinité des sujets de la génération 1986 et du poids de leur situation sociale petite-bourgeoise.

Nous avons expliqué au quatrième chapitre plus précisément à la section 4.3 que le mouvement populaire post-1986 est traversé par deux générations : la génération 1986 et la génération post-1986. Nous tenons à rappeler ici une précision que nous avons apportée à plusieurs reprises. La notion de génération ne doit pas être entendue dans le sens de l'âge chronologique, mais fait appel d'abord à des événements majeurs porteurs d'expériences et de sens spécifiques. Il s'agit pour nous de deux générations politiques délimitées par la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier (le 7 février 1986) qui a marqué un nouveau tournant pour les luttes populaires. La génération 1986 se réfère à des militantes et militants qui se sont battus/es dans la clandestinité sous la dictature des Duvalier et ont contribué à l'événement majeur du 7 février 1986. Quant à la génération post-1986, elle renvoie à un militantisme caractérisé principalement par des luttes sociales ouvertes.

Certains sujets du mouvement populaire haïtien chevauchent les frontières entre les deux générations. C'est ce que nous appelons à la suite de Diane-Gabrielle TREMBLAY et Marco ALBERIO (2013) une *porosité* entre les temporalités sociales. Ainsi, nous avons des sujets de la génération 1986 qui font partie intégrante du mouvement populaire post-1986. Ils constituent des vecteurs d'échanges intergénérationnels. Ils s'engagent dans le mouvement populaire post-1986 avec comme repère la tradition de clandestinité. Même quand ils s'engagent dans un contexte de luttes sociales ouvertes, ils mobilisent des réflexes de clandestinité associés à une tradition de lutte armée comme moyen légitime de conquête du pouvoir d'État dans un contexte politique

international marqué par des victoires socialistes et la puissance militaire de l'Union des républiques soviétiques socialistes (URSS).

Après l'échec de la tentative de lutte armée du Parti unifié des communistes haïtiens (PUCH), réprimée dans le sang en 1969 par les Forces armées d'Haïti (FADH) sous les ordres de François Duvalier (Michel HECTOR, 1989: 156–159), la lutte armée n'a pas cessé d'être envisagée comme un moyen légitime de conquête du pouvoir d'État par des organisations politiques révolutionnaires qui luttait dans la clandestinité.

D'anciens membres de certaines organisations politiques révolutionnaires clandestines dont *En Avant* et le Parti des travailleurs haïtiens (PTH) ont exercé une influence non-négligeable sur la structuration des engagements du mouvement populaire haïtien post-1986. Comme nous l'avons souligné au troisième chapitre, l'organisation politique clandestine *En Avant* était à la base de la création de l'organisation paysanne populaire *Tèt kole ti peyizan ayisyen* (Fransisco PAULCÉNA, 2007: 84). Par leur influence, les sujets de la génération 1986 qui ont lutté et qui luttent encore, dans bien des cas, au-delà des frontières de cette génération, ont transmis au sein du mouvement populaire post-1986 des pratiques militantes inspirées des luttes clandestines et porteuses d'une tendance à valoriser les vertus de la lutte armée dans un contexte d'effervescence démocratique après près de trois décennies de répression des libertés fondamentales par la dictature des Duvalier.

En restant accrochés aux vertus de la lutte armée liées à des expériences de luttes clandestines dans le passé, ces sujets « trans-générationnels » sont parfois confrontés à une hostilité anti-clandestine liée à une effervescence démocratique et ce, même de la part de leurs camarades de la génération post-1986. Un militant de la génération 1986 nous a rapporté à plusieurs reprises un scénario révélateur de cette aversion pour la clandestinité. Au lendemain du 7 février 1986 (date de la chute de Jean-Claude Duvalier), ce militant est allé transmettre un tract à une station de radio qui était très active dans la lutte anti-Duvalier. Le tract a été refusé sous le motif que le temps de la clandestinité est révolu.

Par ailleurs, au-delà de l'hostilité anti-clandestine de la part de certains sujets du mouvement populaire notamment ceux de la génération post-1986, il y a un basculement des rapports de force au niveau géostratégique après l'effondrement de l'URSS qui vient limiter les possibilités de conquête du pouvoir d'État par la dominance de la lutte armée.

Dans un tel contexte, la tendance à s'accrocher aux vertus de la lutte armée a pour incidence politique le développement de réflexes de prudence vis-à-vis des élections devenues pourtant la voie la plus « politiquement correcte » pour conquérir le pouvoir d'État. L'attachement nostalgique de certains sujets à la tradition clandestine de la lutte armée les porte à se rabattre sur les luttes revendicatives qui semblent, par le côté subversif que souvent elles partagent en commun avec la lutte armée, compenser le vide nostalgique. Un tel attachement paralyse la créativité du mouvement populaire haïtien post-1986 en termes d'usage original possible des élections qui n'impliquent pas les mêmes enjeux partout et en tout temps.

Ajoutée à cette tradition de clandestinité, la dominance de la situation petite-bourgeoise de sujets influents dans la définition de l'orientation politique du mouvement populaire contribue au processus d'acquisition de réflexes politiques de prudence vis-à-vis des élections et de valorisation des luttes revendicatives. Pour comprendre cette influence de la situation sociale petite-bourgeoise de certains sujets en lutte, il faut prendre en compte la diversité socio-sectorielle et organisationnelle des sujets du mouvement populaire ; une diversité que nous avons étudiée au niveau des chapitres 4 et 8. Les sujets petits-bourgeois qui constituent le personnel des centres d'éducation populaire et qui occupent en grande partie les fonctions de direction des partis de gauche créés durant la décennie 2000 développent un rapport de prudence vis-à-vis des élections et participent à l'instauration d'un tel rapport dans les organisations populaires. Ces sujets petits-bourgeois ne vivent pas les conséquences de l'ordre social établi autant que des sujets paysans (parcellaires et sans terre), des sujets ouvriers, des sujets chômeurs en milieux populaires urbains. Là encore, il faut préciser que ces sujets petits-bourgeois ne constituent pas un bloc homogène et ne vivent donc pas ces conséquences de la même manière. Même quand les sujets petits-bourgeois partagent avec les autres catégories de sujets du mouvement populaire une position de classe anti-capitaliste et anti-impérialiste, il leur manque le sentir au sens de Gramsci – tel que nous l'avons évoqué à la fin du huitième chapitre – qui doit s'articuler à leur savoir théorique pour donner une compréhension pleine des privations vécues par ces autres catégories de sujets.

C'est cette diversité socio-sectorielle et organisationnelle des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 qui explique qu'en dépit des mots d'ordre anti-électoraux de la direction nationale de *TK* (notamment le Conseil exécutif national permanent) influencée par des centres d'éducation populaire, des dirigeants au niveau des structures communales et départementales

s'engagent dans les élections. En effet, certains de ces dirigeants profitent des élections pour tenter d'adresser des problèmes vécus au quotidien en négociant, en échange de leur support, des ressources et/ou services de la part des candidats/es. Certainement, des dirigeants régionaux s'engagent parfois dans des processus électoraux sur la base d'opportunisme individuel. Mais réduire la question à un problème de conviction, c'est partir d'une vision simpliste qui ne permet pas de saisir les enjeux de la question dans leur multiple détermination.

D'ailleurs, les membres de *TK* reconnaissent l'influence des cadres petits bourgeois qui accompagnent l'organisation, sur le rapport de cette dernière aux élections. Dans une section portant sur le rapport de *TK* aux élections dans une synthèse des résolutions du deuxième congrès national de l'organisation, il est souligné:

Il a toujours été clair pour *TK* que c'est la classe dominante, sous le diktat des impérialistes, qui oriente cette opération [les élections] dans la direction qu'ils souhaitent.

Les encadreurs [de l'organisation], d'un côté, ne s'impliquent pas dans les élections. D'un autre côté, les petits paysans du mouvement décident d'y participer comme de simples citoyens. Cette situation contribue à une confusion au sein de l'organisation laissant comprendre que c'est *TK* qui aide les candidats à accéder au pouvoir. Dans cette situation, les membres de l'organisation décident de voter des candidats de n'importe quel parti politique sans considération pour les principes et règlements que tout le monde a définis ensemble. À cause de cette situation, la plupart des gens qui ne sont pas membres du mouvement pensent que *TK* est une organisation qui fait la promotion du pouvoir en place [le mouvement politique *Lavalas*]¹⁰⁵ (*TK*, 2001 : 33).

L'implication de nombre de dirigeants/es d'organisations populaires dans les élections devient nécessaire pour satisfaire des besoins des organisations, de leurs membres et de leurs communautés en dépit d'une tendance dominante au sein du mouvement populaire post-1986 à se distancier des élections. En prélude des élections de 2015, nous avons observé à Bastien – 5^e section communale des Verrettes au département de l'Artibonite – le support d'un réseau d'organisations populaires à un candidat au sénat qui n'a aucune proximité idéologique avec ce réseau. Le support du réseau d'organisations au candidat a été négocié en échange de la réparation d'un tronçon de route en terre battue reliant la section Bastien à la ville des Verrettes. Un dirigeant de l'une des

¹⁰⁵. En créole haïtien : « TK te toujou klè se klas dominant lan sou dikta enperyalis yo ki mennen operasyon sa a kote yo vle.

Ankadre yo yon bò pa antre nan zafè eleksyon. Yon lòt bò, ti peyizans nan mouvman an deside al patisipe kòm senp sitwayen. Sitiyasyon sa a lage latwoubly nan mitan òganizasyon an kòm kwa se TK ki ede kandida yo rive sou pouvwa a. Nan menm sans sa a tou, manm òganizasyon an deside vote kandida sou nenpòt pati politik san yo pa konsidere prensip ak règleman tout moun te define ansanm nan. Pou rezon say o, pifò moun ki pa manm mouvman an konprann TK se yon òganizasyon k ap fè pwomosyon pou pouvwa anplas la».

organisations membres du réseau nous a confié qu'il reconnaît la distance idéologique qui existe entre le réseau et le candidat, mais affirme que celui-ci s'est montré compréhensif envers les besoins des masses paysannes.

Ce genre de négociations souvent contre-nature est moins courant chez les sujets petits-bourgeois du mouvement populaire haïtien post-1986. Lorsque des sujets petits-bourgeois s'engagent dans des compromis contraires à leur vision idéologique, ce n'est pas pour la satisfaction de besoins primaires. Ils disposent alors d'une plus grande marge de manœuvre que les autres catégories de sujets pour s'accrocher pendant longtemps aux réflexes de prudence vis-à-vis des élections et du pouvoir d'État de façon générale.

Jusque-là, nous avons expliqué la prudence du mouvement populaire haïtien post-1986 vis-à-vis du pouvoir d'État particulièrement son rapport ambigu aux élections à partir des réflexes politiques développés par les sujets en lutte sur la base des expériences concrètes qu'ils ont vécues. Ces réflexes sont liés par une relation de causalité circulaire à toute une appropriation théorique du pouvoir d'État. Cette relation fait l'objet de la prochaine section qui clôt l'analyse de l'hésitation des sujets du mouvement populaire entre l'idéalisation des figures du martyr et la recherche de conquêtes politiques satisfaisantes.

9.3- Le défi de la conquête du pouvoir d'État : entre appropriation théorique ambiguë et crainte intériorisée

Le 23 juillet 2007, le Conseil exécutif national permanent de *Tèt kole ti peyizan ayisyen (TK)* a publié une note pour marquer les vingt (20) ans du massacre orchestré à Jean Rabel contre cent trente-neuf (139) paysans et paysannes par des civils armés et des militaires sous les ordres de grands propriétaires terriens. A la fin de cette note, un appel est lancé aux forces populaires :

A l'occasion du 20^e anniversaire du massacre de Jean Rabel, TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN lance un grand appel à toutes les forces populaires, progressistes et démocratiques pour que nous puissions tenir et serrer les rangs pour renforcer le camp populaire afin de donner à la lutte une direction politique démocratique et populaire correcte et pour amener la bataille à son terme. C'est

la seule condition pour que le peuple puisse sortir des conditions extrêmement difficiles qu'il vit aujourd'hui¹⁰⁶ (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2007).

Par cet appel, la direction nationale de *TK* pose la création d'une direction politique comme un préalable pour que les luttes populaires aboutissent au changement des conditions de vie des classes populaires. La direction politique est alors appelée à orienter les luttes populaires et les converger vers des conquêtes sociales et politiques.

Trois ans plus tard, plus précisément dans le contexte électoral de 2010, le Conseil exécutif national permanent de *TK* a évoqué ce besoin de création d'une direction politique pour justifier des mots d'ordre anti-électorales. Ainsi, dans une note publiée le 3 novembre 2010, le conseil a rappelé aux membres de l'organisation les consignes et mots d'ordre de l'Assemblée nationale. Il s'agit des mots d'ordre de distance vis-à-vis des élections en préparation à l'époque. Après avoir rappelé ces mots d'ordre, le conseil a signalé la nécessité de la construction d'une direction politique populaire :

À l'occasion des élections de novembre 2010, le Comité Exécutif National Permanent de TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN (KENPTK) tient à rappeler à tous les dirigeants et cadres de TK que ses membres et tous les autres paysans des 10 départements du pays, à tous les accompagnateurs et amis de TK, à toute la presse et au public en général : JUSQU'À NOUVEL ORDRE, TÈT KOLE N'A PAS DE CANDIDATS ET TÈT KOLE N'APPUIE AUCUN CANDIDAT AUX ÉLECTIONS QUE LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE ET LE GOUVERNEMENT ONT ANNONCÉES POUR CHOISIR LEURS PROPRES PRÉSIDENT, SÉNATEURS ET DÉPUTÉS POUR CONTINUER À DIRIGER LE PAYS DANS LE SENS DE LEURS INTÉRÊTS PROPRES, CONTRE LES INTÉRÊTS DU PAYS ET CEUX DU PEUPLE HAÏTIEN (...)[les majuscules et les caractères gras sont des signataires de la note].

Au peuple haïtien qui croupit jusqu'à aujourd'hui dans des tentes, 10 mois après le tremblement de terre [le séisme du 12 janvier 2010] et qui est affecté par le choléra apporté par les occupants [les troupes onusiennes en mission en Haïti à l'époque], nous disons courage ! Luttons pour mettre en place notre propre force politique populaire comme une alternative politique capable de nous sortir de l'imbroglio¹⁰⁷ (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2010).

¹⁰⁶. En créole haïtien : « Nan okazyon 20 tyèm anivèsè masak Janrabèl la, TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN ap lanse yon gwo apèl bay tout fòs popilè, pwogresis ak demokratik peyi a pou nou mare ren nou, serer an nou pou ranfòse kan popilè a pou n rive bay lit la yon direksyon politik demokratik e popilè kòrèk pou mennen batay la jouk nan bout. Se sèl kondisyon pou pèp la soti nan sitiwayon makawon l ap viv jodi a ».

¹⁰⁷. En créole haïtien : « Nan okazyon eleksyon novanm 2010 yo, Komite Egzekitif Nasyonal Pèmanan TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN (KENPTK) ap raple tout dirijan ak kad TK, tout manm TK ak rès peyizan

Ce rappel de la direction nationale de *TK*, dans un contexte électoral, sur la nécessité de construire une force politique populaire aide à clarifier davantage le lien établi par la direction de l'organisation entre cette force politique et les luttes populaires. Dans la note du 3 novembre 2010, il est précisé que c'est sur la base de l'absence de cette force politique que l'Assemblée nationale de l'organisation a formulé des consignes de distance vis-à-vis des élections. Cette force politique est indispensable pour converger les luttes populaires vers la conquête du pouvoir d'État dans le sens des intérêts fondamentaux des classes populaires. Cette force politique, dont la nécessité de création est mise en avant, est implicitement envisagée dans une logique d'avant-garde. Il y a une théorie d'avant-garde sous-jacente à cet appel à la construction d'une force politique populaire.

Rappelons qu'il n'y a pas que la théologie de la libération, en tant que courant de pensée, qui a influencé le mouvement populaire haïtien post-1986. Ce dernier a été également influencé par des repères théoriques marxistes-léninistes notamment dans leur variante maoïste. Nous l'avons amplement expliqué au troisième chapitre, plus précisément à la sous-section 3.3.1. Ces repères soutiennent l'importance capitale d'un parti prolétarien d'avant-garde dans le processus de la conquête du pouvoir d'État et la transformation de l'« appareil d'État » dans le sens des intérêts fondamentaux des classes dominées et exploitées.

Lors du deuxième congrès de l'Internationale communiste concernant le rôle du parti communiste dans la révolution prolétarienne, Lénine a présenté ce parti comme une partie de la classe ouvrière, « la partie la plus consciente, la plus avancée et, par conséquent, la plus révolutionnaire » (ÉDITIONS DU CENTENAIRE, 1972: 21). Il s'agit d'un parti « créé sur la base de la sélection naturelle des ouvriers les meilleurs, les plus conscients, les plus dévoués, les plus clairvoyants » (Ibid.). Le parti communiste est alors « au point de vue de la politique et de l'organisation, le levier à l'aide duquel la partie la plus avancée de la classe ouvrière dirige toute la masse du prolétariat et du semi-prolétariat dans la bonne voie ». C'est donc sur la base d'une avance en termes de

nan 10 depatman peyi a, tout bouradè ak zanmi TK, tout près la ak piblik la anjeneral : JISKA NOUVÈLÒD, TÈT KOLE PA GEN KANDIDA, NI TÈT KOLE PAP APIYE OKENN KANDIDA NAN ELEKSYON KOMINOTE ENTÈNASYONAL LA AK GOUVÈNMAN AN ANONSE POU METE PREZIDAN, SENATÈ AK DEPITE PA YO POU KONTINYE DIRIJE PEYI A NAN ENTERÈ PA YO, KONT ENTERÈ PEYI A AK ENTERÈ PÈP AYISYEN AN (...)

Pou pèp ayisyen an k ap trimen jouk jodi a anba tant, 10 mwa apre tranbleman tè a epi ki pran anba kolera okipan yo, nou di kouraj ! Ann gouden pou kanpe pwòp fòs politik popilè pa nou kòm altènativ politik ki kapab rive wete nou nan mera ».

clairvoyance, d'organisation et d'engagement par rapport à d'autres forces en lutte qu'une avant-garde politique trouve sa légitimité.

Cette théorie d'avant-garde est également l'un des fondements les plus importants de la version maoïste du marxisme léniniste, une version qui a particulièrement influencé l'orientation idéologique du mouvement populaire haïtien post-1986. Comme nous l'avons évoqué au troisième chapitre, Mao a insisté sur le « rôle dirigeant du Parti communiste chinois, le parti du prolétariat, sans la direction duquel aucune révolution ne peut triompher [en Chine]» (MAO, 1967: 352).

C'est cette théorie de l'avant-garde qui sous-tend la référence des notes de *TK* (évoquées précédemment) à la nécessité d'une direction politique populaire pour que les luttes populaires en Haïti aboutissent au changement des conditions de vie des classes populaires.

La note du 23 juillet 2007 parle d'une « direction politique démocratique et populaire ». Le qualificatif « démocratique » semble traduire une vision opposée à toute nature bureaucratique de l'avant-garde. Par ailleurs, Marie – une dirigeante de la structure du Nord-Ouest de *TK* et chanteuse du groupe socioculturel *Awozam* – a souligné avec fierté, lors d'un entretien, la participation active de certains leaders de *TK* au processus de création d'une organisation sociopolitique appelée à contribuer à la construction d'un État populaire. Cette précision de Marie indique l'influence du principe maoïste de la « ligne de masse » sur la vision dominante de la conquête du pouvoir d'État à l'œuvre au sein de *TK*. Ce principe que nous avons étudié au troisième chapitre recommande un enracinement, un ancrage du parti d'avant-garde au sein des masses populaires.

Marie a formulé une critique virulente des structures actuelles de l'État d'Haïti. A la question « quelles sont les perspectives de *TK* par rapport au pouvoir politique ? », elle a répondu :

Au sein de *Tèt Kole* [*TK*], il y a une organisation sociopolitique à l'étude. C'est quand nous aurons choisi quelqu'un et que nous lui aurons dit nous t'enverrons [phrase inachevée]. Cette organisation que nous avons, des présidents viendront de cette organisation, pour de bon dans ce pays, il faut que des présidents viennent de cette organisation, vous choisissez des ministres dans cette organisation, vous y choisissez des députés, vous y choisissez des sénateurs, vos CASEC [Conseil d'administration de la section communale] viennent de cette organisation, vos ASEC [Assemblée de la section communale] viennent de l'organisation. C'est ce qui s'appellera un mouvement populaire. Ce n'est pas un État. C'est un État populaire. C'est l'État populaire. Mais cette forme d'État [l'État actuel], un homme de bien qui réfléchit pour Haïti, si vous le faites intégrer cet État,

une fois arrivé, on le mettra de côté. Et si vous parlez clairement, vous serez mort. C'est pour cela que nous, en tant que membres de l'organisation, nous ne voterons pas¹⁰⁸.

Cette explication de Marie au sujet des perspectives de *TK* en matière de conquête du pouvoir d'État traduit une perception mécanique de cette conquête qui est vue comme un processus qui doit être total dès le départ pour être utile à la satisfaction des besoins fondamentaux des classes populaires. Une telle perception est contraire aux enseignements léninistes sous-jacents au besoin de direction politique d'avant-garde exprimé par la direction nationale et d'autres membres influents de *TK*. En effet, Lénine a rappelé l'importance de la participation des Bolchévicks aux élections et institutions étatiques bourgeoises pour la transformation de ces institutions (LÉNINE, 2011: 78). Il a expliqué en ce sens : « (...) même quelques semaines avant la victoire de la République soviétique, même après cette victoire, la participation à un parlement démocratique bourgeois, loin de nuire au prolétariat révolutionnaire, lui permet de montrer plus facilement aux masses retardataires pourquoi ces parlements méritent d'être dissous, facilite le succès de leur dissolution, facilite l'élimination politique du parlementarisme bourgeois » (Ibid.: 79). Plus loin, Lénine soutient que l'expérience de plusieurs révolutions atteste la nécessité de « combiner l'action des masses en dehors du parlement réactionnaire avec celle d'une opposition sympathique à la révolution (ou encore mieux : soutenant directement la révolution) à l'intérieur de ce parlement » (Ibid. : 82). A partir d'un tel enseignement, Lénine reproche les militants/es se revendiquant du socialisme et qui « prennent naïvement la négation subjective d'une institution réactionnaire pour sa destruction effective par les forces conjuguées de divers facteurs objectifs » (Ibid.).

Même Paul, un jeune de *TK* qui n'a pas vécu les expériences de la théologie de la libération et qui d'ailleurs n'en a pas fait mention dans son récit sur les origines et l'évolution de l'organisation, partage la propension à penser la conquête du pouvoir d'État dans le sens d'un contrôle total, dès

¹⁰⁸. En créole haïtien : « Andedan Tèt kole, genyen yon òganizasyon sosyopolitik k ap etidye. Se lè nou chwazi yon moun, nou di n ap voye w [fraz pa fini]. Òganizasyon sa a nou genyen an, prezidan genyen pou soti ladan pou bon wi nan peyi sa a, fòk prezidan soti ladan, ou chwazi minis ladan, ou chwazi depite ladan, ou chwazi senatè ladan, KASEK ou sot ladan, ASEK ou sot ladan. Se sa k ap rele yon mouvman popilè. Sa pa rele leta non. Sa se yon leta popilè. Se sa k leta popilè. Men mòd leta sa a, yon bon gason k ap etidye pou Ayiti, w al anba leta sa a, kou w rive y ap mete w atè. E si w ouvri bouch ou w ap pale klè, w ap jwenn anba bal, w ap mouri. Sa pèmèt nou menm nan òganizasyon an, nou p ap vote ».

le départ, des appareils d'État ou tout au moins des principaux lieux stratégiques. A ce propos, Paul a expliqué :

Tout le monde sait que le système en place, le système capitaliste, est un système d'exploitation (...) Quand vous déléguez quelqu'un dans un système d'État pareil et que les ministres ne vous appartiennent pas, les sénateurs ne vous appartiennent pas, les députés ne vous appartiennent pas (...) Par exemple, si vous avez une personne sur 30 et qu'il y a une loi à voter, comment pensez-vous que, dans un vote et n'importe quel autre moyen, une personne peut empêcher les 29 autres ? Une seule personne ne peut se battre contre les autres. Elle peut toujours faire valoir son opinion. Nous savons que l'État actuel est un État pourri, un État capitaliste qui ne s'intéresse qu'à l'argent. On ne s'intéresse pas vraiment au peuple, on ne s'intéresse pas vraiment au développement social. Quand vous déléguez quelqu'un dans un pouvoir pareil, nous pouvons toujours nous battre pour avoir un autre pouvoir. Mais pour avoir un autre pouvoir, vous ne pouvez commencer au pied du pouvoir et laisser la tête vide (...) Il faut contrôler le pouvoir. Mais si vous prenez le pouvoir sans avoir le contrôle du pouvoir, c'est une perte de temps. Prendre le pouvoir est une chose, mais contrôler le pouvoir, orienter le pouvoir est une autre paire de manches¹⁰⁹.

Cette tendance à percevoir la conquête du pouvoir d'État comme un processus qui doit être total dès le départ pour être utile n'est pas spécifique à TK. Elle est alimentée, au travers des institutions d'éducation populaire, par des militants petits-bourgeois et militantes petites-bourgeoises organiquement liés/es aux classes populaires. Nous avons, de l'intérieur du mouvement populaire, observé la circulation de cette perception au travers d'un méta-discours courant formulé en général sous la forme de slogan : « On peut intégrer les appareils d'État sans disposer du pouvoir réel ». Ce discours est souvent mobilisé pour justifier la distance des forces progressistes vis-à-vis des appareils d'État. Effectivement, on peut intégrer les appareils d'État sans disposer du pouvoir réel. Donc, par son contenu manifeste, un tel discours semble rendre compte de la complexité des jeux d'influence par rapport aux attributions formelles d'autorité au sein des appareils d'État. Mais par un effort d'aller au-delà du contenu manifeste en essayant de situer le discours dans son contexte d'énonciation et tenir compte de la tradition de lutte des principaux locuteurs, d'autres pistes d'interprétation se révèlent pertinentes et méritent d'être explorées ici.

¹⁰⁹. En créole haïtien : « Tout moun konnen sistèm ki la a, sistèm kapitalis la, se yon sistèm peze souze (...) Lè w genyen yon moun ou voye l nan yon sistèm konsa, minis pa pou ou, senatè pa pou ou, depite pa pou ou (...) pa egzann si w genyen yon moun sou 30 epi genyen yon lwa k ap vote, kòman w panse nan vòt la oubyen ak nenpòt lòt mwayen yon moun ka anpeche 29 lòt yo ? Grenn moun nan pa ka batay kont rès moun yo. Li ka toujou fè vwa l pase. Men nou konnen leta ki la a se yon leta pourri, yon leta kapitalis, se sèl lajan yo wè. Yo pa wè pèp vre. Yo pa wè devlopman sosyal vre. Lè w pran yon moun ou voye l nan fòm pouvwa sa a, nou ka toujou goumen pou genyen yon lòt pouvwa. Men pou genyen yon lòt pouvwa, ou pa ka pral kòmanse yo pouvwa, se nan pye w pral kòmanse epi ou kite tèt la vid. (...) Fòk ou ka kontwole pouvwa a. Men si w pran pouvwa a ou pa genyen kontwòl pouvwa a, se lave men siye atè. Pran pouvwa a se youn, kontrole pouvwa a, oryante pouvwa a, se yon lòt "paire de manches" ».

A la fin de la section précédente, nous avons souligné le fait que des sujets trans-générationnels du mouvement populaire haïtien post-1986 s'enracinent dans une tradition de clandestinité expérimentée sous la dictature des Duvalier avec la perspective de conquérir le pouvoir par la lutte armée et en même temps participent activement aux luttes démocratiques dans un contexte post-dictatorial au lendemain du 7 février 1986 (date de départ de Jean-Claude Duvalier). La perspective de la conquête du pouvoir d'État fondamentalement par la lutte armée se révèle plus efficace pour réorganiser rapidement les appareils d'État en les débarrassant des foyers de résistance et d'influence institués et nourris par les forces gardiennes de l'ordre social contesté. Mais se pose la question de la faisabilité d'une telle perspective dans un contexte national post-dictatorial caractérisé par des luttes sociales ouvertes et un contexte international marqué par l'effondrement de l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS). Ce sont principalement ces sujets trans-générationnels du mouvement populaire post-1986 qui sont porteurs du discours qui cherche à attirer l'attention sur la possibilité d'intégrer les appareils d'État sans disposer du pouvoir réel. Ils alimentent ce discours dans un contexte national de luttes sociales ouvertes et un contexte international où la perspective de la conquête du pouvoir par la lutte armée se révèle peu viable politiquement avec l'effondrement de l'URSS ; autrement dit, un double contexte où la perspective de la conquête du pouvoir d'État par les élections est en général envisagée comme la plus « légitime ». C'est donc un discours motivé par une mise en garde contre les limites de la perspective électorale de la conquête du pouvoir d'État qui, en général, est partielle et s'effectue sur un terrain contrôlé par les forces gardiennes de l'ordre social contesté. Le caractère souvent partiel de la conquête du pouvoir d'État par la voie électorale implique une possibilité de briguer des postes électifs importants sans nécessairement avoir une emprise sur les sphères de décisions les plus importantes des appareils d'État. D'où le sens du discours de prudence qui énonce la possibilité d'intégrer les appareils d'État sans disposer du pouvoir réel.

Bien entendu, les deux grandes perspectives de la conquête du pouvoir d'État évoquées précédemment ne s'excluent pas. D'ailleurs, elles n'existent jamais à l'état pur. Pour être politiquement viable, même le processus de la conquête du pouvoir d'État soutenu par des luttes les plus sanglantes a besoin, ne serait-ce que dans des moments précis, d'une légitimité populaire exprimée par des voies institutionnelles formelles souvent attenantes à l'organisation étatique contestée : assemblée constituante, élections... Inversement, le processus de la conquête du pouvoir d'État à dominante électorale la plus légale possible suppose des supports armés, ne serait-ce que

pour se protéger des offensives illégales des adversaires sachant que les mesures juridiques de protection formellement établies ne sont jamais exemptes de partialité. Partant de ces considérations, nous tenons à préciser que c'est l'orientation dominante des perspectives qui nous intéresse.

Revenons à la tendance à percevoir la conquête du pouvoir d'État comme un processus qui doit être total dès le départ pour être utile. A la base de cette perception, il y a une vision théorique de la nature de l'État qu'il convient d'étudier ici. Nicos POULANTZANS offre des pistes de réflexion très instructives pour une telle étude. Dans son ouvrage intitulé *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, l'auteur critique deux grandes conceptions de l'État, des conceptions opposées mais qui se révèlent toutes les deux incapables de rendre compte du jeu de contradictions constitutif de l'ossature même de l'État. Une conception *instrumentaliste de l'Etat-chose* voit l'État comme un simple instrument au service des classes dominantes (POULANTZAS, 1981: 143). Selon cette conception, l'« Etat ne joue pas de rôle propre dans l'organisation du bloc au pouvoir bourgeois, et ne possède *aucune autonomie* par rapport à la classe ou fraction dominante ou hégémonique » (Ibid. : 144). A l'inverse, une conception de l'*Etat-sujet* voit l'État comme étant « doté d'une volonté rationalisante, de pouvoir propre et d'une *autonomie tendancielle absolue* par rapport aux classes sociales », un État « toujours extérieur à elles » et « qui imposerait “sa” politique, celle de la bureaucratie ou des élites politiques, aux intérêts divergents et concurrentiels de la société civile » (Ibid.). Selon la conception de l'*Etat-chose*, les « classes dominantes se soumettent l'Etat (chose) par un jeu d'“influences” et de groupes de pression » (Ibid. : 143). Dans la conception de l'*Etat-sujet*, c'est plutôt l'État qui se soumet les classes dominantes (Ibid.).

Dans les deux conceptions, l'État est abordé comme une entité intrinsèque et « la relation Etat-classes sociales, en particulier, Etat-classes et fractions dominantes, est saisie comme *relation d'extériorité* » (Ibid.). L'auteur propose une conception de l'*Etat-rapport* où l'État est vu comme étant constitué de contradictions de classe « présentes dans son ossature matérielle » et qui « charpentent ainsi son organisation » (Ibid. : 145). Mais, l'« Etat n'est pas purement et simplement un rapport ou la condensation d'un rapport ; il est la condensation matérielle et spécifique d'un rapport de forces entre classes et fractions de classe » (Ibid. : 141).

C'est la conception de l'*Etat-chose* (l'Etat-instrument) qui est sous-jacente à la tendance à percevoir la conquête du pouvoir d'État comme un processus qui doit être total dès le départ pour

être utile. C'est parce que l'État est conçu comme un instrument totalement passif au service des classes dominantes que le pouvoir d'État doit, selon une tendance dominante au sein du mouvement populaire haïtien post-1986, être conquis totalement par les classes populaires, et ce, d'un trait pour pouvoir arracher cet « Etat-instrument » des mains des classes dominantes et le transformer. Si la perception des « appareils d'État mangeurs de conviction et d'engagement populaire », perception que nous avons étudiée dès le septième chapitre, semble à première vue correspondre à la conception d'un *Etat-sujet* disposant d'une *autonomie tendancielle absolue* et extérieur aux classes sociales, ce n'est pas en réalité cette conception de l'État qui est à la base de la tendance dominante chez les sujets du mouvement populaire haïtien à vivre les appareils d'État comme mangeurs d'idéaux symbolisés par des figures héroïques des luttes populaires post-1986. Un tel vécu est plutôt alimenté par le fait que les appareils d'État soient vécus comme un instrument totalement au service des classes dominantes et organisé par celles-ci d'une manière qui soit apte à absorber tous les engagements subversifs tentés à l'intérieur de cet État. D'ailleurs, la conception de l'*Etat-chose* est liée aux propositions générales de la théorie marxiste-léniniste de l'État (Ibid. : 137); des propositions qui, comme nous l'avons vu plus haut, constituent une réserve théorique qui a influencé le mouvement populaire haïtien post-1986.

La conquête totale et d'un seul coup du pouvoir d'État est envisagée dans une perspective à dominante électorale. Nous avons vu à la section précédente que ce n'est pas la participation aux élections en soi qui est rejetée par les sujets du mouvement populaire haïtien. Les mots d'ordre de distance vis-à-vis des élections formulés par la Direction nationale de *TK*, la difficulté de certains partis socialistes à trouver des membres qui se portent candidats dans des contextes électoraux et tous les autres réflexes de prudence vis-à-vis des élections sont plutôt justifiés au nom de l'absence des conditions organisationnelles qui doivent être réunies au niveau du mouvement populaire. Pourtant, la volonté de la conquête totale et d'un seul coup du pouvoir d'État dans une perspective à dominante électorale ne peut être qu'une tentative qui peut déboucher sur une conquête partielle du pouvoir. En effet, le fait de participer aux élections à tous les niveaux, pour toutes les fonctions, ne garantit aucunement une victoire totale. Il s'agit d'une lutte qui n'est jamais gagnée d'avance. D'ailleurs, historiquement, il est rare que l'une des forces politiques dans une confrontation électorale donnée conquière le pouvoir à tous les niveaux, compte tenu de l'incapacité de ces forces à maîtriser les facteurs déterminant le choix d'un électorat et les marges de manipulation des résultats dans l'organisation même du système électoral.

La vision théorique de l'utilité et de l'efficacité du processus de la conquête totale et d'un seul coup du pouvoir d'État (vision alimentée par une conception de l'Etat-instrument) n'est pas sans lien avec les réflexes politiques du mouvement populaire haïtien post-1986 étudiés dans la section précédente. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un simple aspect cognitif : une vision théorique. L'appropriation d'une théorie en une vision idéologique mobilise les affects des sujets en lutte. D'ailleurs, il n'est jamais question d'une théorie interprétée exactement de la même façon partout. C'est pourquoi nous parlons d'une appropriation théorique. Les propos ci-dessous de Marie en témoignent. A défaut de préparation de la conquête totale du pouvoir d'État, Marie a affirmé :

Moi qui vous parle de ces choses, ma conviction est que si je me porte candidate à la mairie, à la députation, au sénat ou ou à la présidence, sachez que vous démissionnez pendant vos 5 ans [durée d'un mandat présidentiel] et après vous reviendrez à l'organisation. Mais à ce moment, vous n'êtes pas mandaté par *Tèt Kole*¹¹⁰.

Ces propos de Marie révèlent une concession de l'organisation sur la tendance à percevoir la conquête du pouvoir d'État comme devant être totale dès le départ pour être utile. En effet, l'organisation n'a pas adopté de mesures d'expulsion vis-à-vis des membres qui se révèlent des contrevenants aux mots d'ordre liés à cette vision de la conquête du pouvoir d'État. L'organisation exige de préférence que les membres qui s'engagent dans un processus électoral pour briguer des fonctions au sein des appareils d'État, sans qu'elle n'emboîte le pas de concert avec d'autres organisations populaires sous la direction d'un parti politique d'avant-garde, se retirent de l'organisation provisoirement : pendant le processus électoral et, le cas échéant, la durée du mandat acquis. Ici, plus que la défense de la pertinence d'une vision de la conquête totale du pouvoir pour maximiser la possibilité de transformation de l'État vu comme un « Etat-instrument », c'est le souci de protéger l'image de l'organisation qui est en jeu. Mais protéger l'image de l'organisation de quoi ? De toute perception d'incohérence. Mis à part le souci de projeter une image cohérente de soi, pourquoi des membres de *TK* évitent-ils d'intégrer les appareils d'État et de tenter de préparer de l'intérieur la transformation de ces appareils, au risque ne pas y parvenir ?

Nombre de discours analysés aux deux chapitres précédents aident à répondre à cette question. C'est par peur d'être absorbés, d'être récupérés par les appareils d'un État-instrument totalement

¹¹⁰. En créole haïtien : « Mwen menm ki la k ap eksplike w bagay sa yo, konviksyon m depi m wè swa m ap poze kondida pou mjistra, pou depite, pou senatè, oswa pou prezidan, konnen ou demisyone pou lè wa kite 5 an w lan, wa tounen nan òganizasyon an, men se pa tèt kole ki voye w ».

au service des classes dominantes que des membres de *TK* peinent à envisager la perspective de la conquête progressive et donc à un certain moment partielle du pouvoir d'État en vue de transformer ces appareils. Cette peur renvoie à la dimension affective des membres de *TK*. Ici, ce sont les réflexes politiques de prudence vis-à-vis des appareils d'État et de valorisation des luttes revendicatives qui sont en jeu. Ces réflexes, dont la manifestation concrète et le processus d'acquisition ont été étudiés à la section précédente, impliquent une mobilisation des affects des sujets en lutte.

Il n'y a pas que les propos de Marie qui sont révélateurs du souci des membres de *TK* de protéger l'image de l'organisation de toute perception d'incohérence idéologique. Philippe, qui est un membre fondateur de *TK* dans la commune de Jean Rabel (au département du Nord-Ouest), a tenu des propos similaires :

Nous, au niveau de *Tèt Kole*, nous avons une méthode. Nous n'irons pas aux élections avec le système de société actuel. Si quelqu'un parle sur la base des relations interpersonnelles [sic.]. Mais, ce n'est pas sous la bannière de l'organisation où nous dirions que c'est un membre de *Tèt Kole* que nous soutenons aux élections. Nous avons notre propre devise. C'est-à-dire, à notre avis, pour une meilleure société, il faut que tout le monde reconnaisse la nécessité d'une formation civique pour que les gens sachent que le pays est leur propre pays et non celui des autres peuples, pour qu'ils sachent, quand ils vont aux élections, qu'ils ont une même devise pour faire un choix. Quand tout le monde reconnaît ses droits, à ce moment nous pourrions aller aux élections. Si un membre de *Tèt Kole*, par sa conscience, décide de participer aux élections, nous ne pouvons l'en empêcher. Mais, il doit savoir que c'est une responsabilité et le pire est à venir parce que dans le système d'État actuel, même si vous avez une idée correcte, une bonne décision, vous ne pourrez pas la faire valoir. Alors, qu'est-ce que je vais chercher aux côtés de ces gens ? Je resterai dans la formation de mes gens. Si je meurs, les autres continueront la société. C'est pourquoi, nous au niveau de *TK*, nous n'avons jamais eu l'objectif de participer aux élections¹¹¹.

¹¹¹. En créole haïtien : « Nou menm nan Tèt Kole, nou genyen yon metòd. Nou di nou p ap ale nan eleksyon avèk mòd sistèm sosyete sa a ki la a. Si yon moun ap ale, antanke relasyon moun ak moun. Men se pa nan banyè òganizasyon an nou di sa se manm Tèt kole nou voye l nan eleksyon. Nou genyen yon deviz pou sa. Sa vle di nou menm, pou sosyete sa a bon, fòk tout moun ki nan peyi a rekonèt fòk genyen yon fòmasyon sivik ki fèt pou yo pou yo konnen peyi a se peyi yo li ye, li pa peyi lòt moun, pou yo konnen lè yo genyen yon bagay yo bezwen regle, se nan peyi a pou yo regle l, pou yo konnen lè yo prale nan eleksyon, pou yo konnen moun sa yo genyen menm deviz pou yo fè yon chwa. Lè tout moun fin rekonèt dwa yo, lè sa a na al nan eleksyon. Si yon manm Tèt Kole avèk konsyans li deside prale nan eleksyon, nou pa ka di l pa pale. Men fòk li konnen se twokèt la, chay la dèyè paske nan mòd jan sistèm leta sa a, kèlkeswa ou ta genyen yon bon lide, yon bon desizyon, ou p ap ka pale avè l. Alòs, sa m al fè nan ran moun konsa ? M ap rete sou baz pou m fòme moun m genyen yo. Kèlkeswa m vin mouri, yo menm yo rete, ya kontinye sosyete a. Se sa k fè nou menm nan *TK*, nou pa janm gen objektiv pou nou al nan eleksyon ».

C'est le souci de rester cohérent à une tradition de lutte et une vision idéologique qui porte Philippe à honorer la distance de l'organisation vis-à-vis des élections. Il est resté confiné à l'idéologique qui est caractérisé principalement par des enjeux de cohérence, comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, et peine à investir la logique spécifique du politique qui est caractérisé avant tout par des enjeux d'efficacité sans écartier bien entendu le souci de cohérence.

Autre que le souci d'une image de cohérence idéologique, Marie a exprimé sur un mode non moins affectif une recherche de conquêtes sociales comme aboutissement du processus de construction du pouvoir populaire :

Pour construire le pouvoir populaire, il y a plusieurs organisations politiques qui se mettent ensemble comme Ayiti Djanm [Haïti Solide], c'est de *Tèt Kole* qu'elle vient, la nôtre. Il faut qu'Haïti devienne solide comme avant. C'est elle que je vous ai dit qui est une organisation sociopolitique créée à partir de *Tèt Kole*, mais qui a formé une plate-forme populaire appelée MPDP [Mouvement patriotique démocratique populaire], un grand mouvement social regroupant toutes les couches. C'est elle [la plate-forme] quand ses membres auront fini de la former et qu'il y aura eu ce qu'on appelle la conscience, [quand] chaque personne qui aura eu de la conscience dans le pays aura compris que le pays va mal sur le plan des droits sociaux et c'est à ce moment, si quelqu'un se porte candidat, que nous commencerons par voir que c'est nous, nous aurons notre tribunal populaire pour juger les voleurs [les exploités], nous aurons de bons centres de santé, nous aurons de bonnes écoles. (...) Cette plate-forme dont je vous parle est composée de 53 organisations¹¹².

Ici, Marie explique avec fierté le processus de construction d'une organisation politique qu'elle considère comme sienne. Pour Marie, la proximité entre l'avant-garde (nécessaire pour la conquête du pouvoir d'État) et les organisations populaires, dont *TK*, est un besoin tant en termes de vision théorique que sur le plan de l'investissement affectif. Ce n'est pas tout. C'est une plate-forme populaire large qui se veut forte pour résister à la capacité récupératrice de l'État et réussir à le transformer. En effet, c'est une telle plate-forme qui contribuera, selon Marie, à la transformation de l'orientation de la justice, de la santé et de l'éducation. En réalité, Le MPDP n'est pas une plate-forme politique au sens d'une structure qui, de par son statut, a pour vocation de conquérir le

¹¹². En créole haïtien : « Pou konstwi pouvwa popilè a, genyen plizyè òganizasyon politik ki mete ansanm tankou Ayiti Djanm, se anndan Tèt Kole menm li soti, pa nou an. Fòk Ayiti vin djanm kou l te ye. Se li m ap di w ki òganizasyon sosyopolitik ki soti anndan Tèt Kole a, men ki fòme yon platfòm popilè ki rele MPDP, yon gwo mouvman sosyal ki genyen tout kouch ladan. Se li lè manm sa yo fin fòme l epi gen yon bagay k ap rele w konsyans, chak moun ki gen konsyans andedan peyi sa a wè peyi a ap mal mache nan kad dwa sosyal yo epi se lè sa a si yon moun ale na di nou kòmanse wè se nou, nou gen yon tribinal popilè pou jije vòlè yo, nou genyen bon sant sante nan peyi sa a, nou gen bon lekòl. (...) Platfòm sa a m pale w la genyen 53 òganizasyon ladan ».

pouvoir d'État. Mais dans le contexte électoral de 2015, certains membres de la plate-forme ont pris l'initiative de travailler sur une plate-forme électorale qui n'a pas abouti.

La volonté d'une conquête totale du pouvoir pour transformer un État-instrument, le besoin de projeter une image de cohérence idéologique, la peur d'être absorbés par des appareils d'État mangeurs de conviction et d'engagement populaire, le besoin de confiance entre organisations de masses et structures politique d'avant-garde, la recherche de conquêtes sociales comme aboutissement de la conquête du pouvoir, autant d'expressions d'une alimentation réciproque entre vision théorique et investissement affectif dans le rapport des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986, particulièrement les membres de *TK*, au pouvoir d'État.

En d'autres termes, il y a une relation de causalité circulaire entre la vision théorique de l'État-instrument et les réflexes politiques de prudence vis-à-vis du pouvoir d'État développés par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986. Dans cette circularité concrète, il y a forcément un commencement. Toute relation de causalité circulaire, abordée en tant que processus historique concret, a toujours un début, car seule une logique de formalité abstraite permet d'envisager une cause qui est en même temps une conséquence. Dans la particularité sociohistorique du mouvement populaire haïtien post-1986, c'est une réception des propositions générales de la théorie marxiste-léniniste de l'État qui a influencé, notamment au travers des sujets transgénérationnels, les embryons du mouvement et favorisé l'acquisition et le développement des réflexes politiques de prudence vis-à-vis des appareils d'un État considéré comme instrument récupérateur, abordé comme étant contrôlé complètement par les classes dominantes. Bien entendu, l'acquisition et le développement de ces réflexes sont multi-déterminés. Mis à part les propositions générales de la théorie marxiste-léniniste de l'État, il y a les expériences du mouvement politique *Lavalas* à travers la figure de Jean-Bertrand Aristide qui constituent un facteur très déterminant dans le processus d'acquisition et de développement des réflexes politiques d'une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Ces réflexes, qui mobilisent les sujets en lutte à leur insu, contribuent à conforter ceux-ci dans leur appropriation théorique homogénéisante de l'État considéré comme un instrument totalement au service des classes dominantes. C'est sur la base d'une telle contribution apportée par les expériences liées à une figure de la théologie de la libération (d'abord comme héros, puis comme traître) que nous considérons la vision théorique ambiguë de la conquête du pouvoir d'État comme étant constitutive

d'une modalité d'appropriation des héritages de la théologie de la libération en Haïti par les sujets du mouvement populaire post-1986.

Les analyses rapportées dans le présent chapitre révèlent une différence significative par rapport aux deux précédents (chapitres 7 et 8) en termes de modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération en Haïti par les sujets du mouvement populaire post-1986. Les chapitres 7 et 8 ont indiqué respectivement une identification sur un mode sacralisant des sujets du mouvement populaire aux figures héroïques de la théologie de la libération et un attachement *hétéronomisant* des sujets vis-à-vis de ces figures. Le présent chapitre révèle une modalité d'appropriation plutôt ambivalente des héritages de la théologie de la libération par les sujets en lutte : en même temps que les sujets continuent à idéaliser les martyrs de la théologie de la libération qui n'ont pas conquis de pouvoir d'État, ils sont de plus en plus interpellés par l'importance des conquêtes politiques. Les figures de martyrs idéalisées comme symboles d'héroïsme et modèles à suivre semblent offrir un appui sécurisant dans la poursuite de luttes revendicatives n'ayant pas abouti à des conquêtes politiques satisfaisantes pendant que, parallèlement, la nécessité de telles conquêtes se fait sentir de plus en plus. Il s'agit donc d'une tension latente entre l'adossement sécurisant des figures héroïques et le besoin pour les sujets en lutte d'agir en leur nom propre. Ce tiraillement entre l'idéalisation des figures de non-conquête politique et le besoin de conquête politique indique un pas de la part des sujets du mouvement populaire post-1986 vers le dépassement de leur attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques de la théologie de la libération et donc vers le dépassement d'une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État.

Cette possibilité de rupture avec la prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État héritée de toute une tradition de militantisme, liée pour sa part à l'identification *sacralisante* des sujets du mouvement populaire post-1986 aux figures héroïques de la théologie de la libération, est étudiée en profondeur au prochain chapitre.

CHAPITRE X – REMÉMORATION PÉDAGOGIQUE DES ÉVÉNEMENTS MAJEURS ET DES FIGURES HÉROÏQUES

Ce dixième et dernier chapitre de notre recherche analyse la place du retour narratif des sujets en lutte sur l'histoire du mouvement populaire post-1986 dans la reconstitution du sens des événements majeurs de cette histoire et des figures héroïques associées aux événements. Ce retour sur le passé, qui implique une confrontation socio-temporelle entre les expériences d'un temps révolu et les défis du présent, permet chez certains sujets du mouvement populaire l'émergence d'un embryon de recul critique vis-à-vis de leur attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques de la théologie de la libération ; ce qui a abouti à des leçons sur les erreurs du passé. Le présent chapitre étudie non-seulement ce processus que nous appelons une remémoration pédagogique, mais aussi les principaux objets des leçons tirées et leurs incidences politiques. Ce processus de remémoration pédagogique repéré sous une forme préconsciente dans les propos de certains militants peut se révéler encore plus utile s'il est approprié comme un exercice de dialogue planifié entre des militantes et militants qui se reconnaissent comme des sujets de connaissances et d'expériences.

10.1- La remémoration comme modalité de reconstitution du sens des événements et des figures

Les activités de commémoration des événements majeurs du mouvement populaire haïtien post-1986 portent les sujets en lutte à mobiliser les souvenirs des scènes qu'ils ont vécues dans le passé ou qui leur ont été rapportées. Cette mobilisation de souvenirs est toujours sélective. Elle est également restructurante, ne serait-ce que partiellement, des événements. En ce sens, Maurice HALBWACHS soutient que l'image du passé « en tant que cette image devrait reproduire la perception ancienne, elle est inexacte : elle est à la fois incomplète, puisque les traits déplaisants en sont effacés ou atténués, et surchargée, puisque des traits nouveaux que nous ne remarquons pas y sont ajoutés » (HALBWACHS, 1925: 86). Le processus de remémoration implique alors des affects qui participent à la restructuration du passé. Nous reviendrons plus loin sur la question des affects.

La restructuration du passé implique une étendue des changements apportés au sens des expériences remémorées. En d'autres termes, se pose la question de l'ampleur de la restructuration. Elle peut être insignifiante, peu significative, ou plutôt d'envergure. Mais il ne fait pas de doute que les événements remémorés sont toujours actualisés et investis par la singularité des sujets *remémorateurs*. Le sens des souvenirs est un élément fondamental dans le processus de remémoration.

Dans son approche phénoménologique des processus mnémoniques, Paul Ricœur met un accent particulier sur les sujets à qui est attribué ce qui est souvenu en distinguant les sujets du souvenir et le contenu du souvenir de l'acte de souvenir (RICŒUR, 2000: 154–155). C'est sur la base de la distinction de ces trois éléments indissociables que Ricœur tente un dialogue riche entre une approche phénoménologique et une approche sociologique de la mémoire. Il faut ajouter un quatrième élément dans le cas de la remémoration qui diffère d'autres processus mnémoniques comme la mémorisation et la commémoration. Il s'agit du sens attribué aux souvenirs par les sujets qui se les remémorent. C'est particulièrement cet élément capital qu'est le sens des souvenirs que nous nous proposons de scruter en étudiant la remémoration pédagogique des expériences associées aux événements majeurs de l'histoire du mouvement populaire haïtien post-1986.

Dans une note publique diffusée le 23 juillet 2007 pour commémorer les 20 ans du massacre des cent trente-neuf (139) paysans et paysannes massacrés/es à Jean Rabel, le Conseil exécutif national permanent de *Tèt kole ti peyizan ayisyen (TK)* a rappelé le déroulement des événements en indexant les auteurs, les bourreaux, les victimes et en soulignant les principales causes du massacre :

Aujourd'hui, nous ne pouvons oublier comment le grand propriétaire terrien Rémy Lucas a pris la tête d'une bande d'assassins qui ont incendié 15 maisons de petits paysans à Gros Sable [une localité de la commune de Jean Rabel], jeté leurs récoltes et détruit leurs plantations le 9 mai 1986. Le même jour, avec d'autres acolytes, Rémy Lucas était entré chez l'Équipe Missionnaire [une équipe qui accompagnait les regroupements paysans sous la direction du prêtre Jean-Marie Vincent] où il allait assassiner un membre de l'équipe qui s'est enfui heureusement.

Nous ne pouvons oublier le 4 juillet 1986 quand Nicol Poitevien [un allié des grands propriétaires terriens] affichait des tracts contre les groupements et l'Équipe Missionnaire au bourg de Jean Rabel. Nous ne pouvons oublier le 2 août 1986 où Nicol et Gervais Poitevien [un autre allié des grands propriétaires terriens] et Winty Hérard alias Ti Lyetnan [Petit Lieutenant] sont allés briser des vitres chez l'Équipe Missionnaire au bourg de Jean Rabel. A cette même date, les grands propriétaires terriens ont organisé une bande pour attaquer des membres de groupements qui manifestaient leur mécontentement pacifiquement contre les attaques et menaces que les grands propriétaires terriens de Mare-Rouge [première section de la commune du Môle Saint-Nicolas qui

est limitrophe à la commune de Jean Rabel] ont perpétrées à l'encontre des membres de groupements¹¹³ (TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN, 2007).

Dans cet extrait de la note du 23 juillet 2007, la direction nationale de *TK* met en avant le caractère de classe du massacre, identifiant les grands propriétaires terriens comme les auteurs de ce crime perpétré à l'encontre des masses paysannes laborieuses. Les scènes jugées comme étant les plus fondamentales pour comprendre les événements sont sélectionnées et mises en relief. Cette sélection se fait suivant une appartenance idéologique. Mais cette orientation idéologique sous-jacente à la sélection des scènes n'empêche qu'il s'agit de scènes qui ont eu lieu effectivement. Et la note continue :

Nous ne pouvons oublier le 18 novembre 1986 quand les grands propriétaires terriens ont organisé une embuscade contre les membres de groupements et l'Équipe Missionnaire à Gros Bassin [une localité de la première section communale de Jean Rabel]. Nous n'oublierons pas le 2 juillet 1987 quand les grands propriétaires terriens de Jean Rabel ont attaqué le directeur médical [de préférence la directrice médicale] de l'hôpital de Jean Rabel qui était sous la responsabilité de l'Équipe Missionnaire. Ils voulaient faire croire que c'est la population qui s'est soulevée contre l'équipe.

Nous n'oublions pas le 27 août 1986 quand l'Ambassade américaine allait mener une enquête sur les groupements TÈT ANSANM [solidarité] et l'Équipe Missionnaire à Jean Rabel, sur demande des grands propriétaires terriens plus précisément Jean Michel Richardson, selon la déclaration qu'un employé de l'Ambassade américaine, David Lee, a faite lui-même¹¹⁴(Ibid.).

¹¹³. En créole haïtien : « Jodi a nou pa ka bliye jan grandon Remy Lucas te pran tèt yon bann asasen pou t al boule 15 kay ti peyizan nan Gwosab, jete rekòt yo epi detwi plantasyon yo, jou ki te 9 me 1986. Menm jou a, ak dòt zakolit li, Remy Lucas te antre kay Ekip Misyone a nan Bouk Janrabèl kote li ta pral sasinen yon manm Ekip la ki te gen tan chape erezman ».

Nou pa ka bliye 4 jiyè 1986, lè Nikòl Pwatvyen t ap mache kole trak kont Gwoupman ak Ekip Misyone a nan bouk Janrabèl. Nou pa ka bliye 2 Dawou 1986, kote Nikòl ak Jèvè Pwatvyen epi Witni Era ki gen ti non jwèt Ti Lyetnan t al kraze vit kay Ekip Misyone a nan Bouk Janrabèl. Nan menm dat sa a grandon yo te monte bann pou t al atake manm Gwoupman yo ki t ap manifeste mekontantman yo pasifikman kont atak ak menas grandon Mawouj te fè sou manm gwoupman ».

¹¹⁴. En créole haïtien : «Nou pa ka bliye 18 Novanm 1986, lè grandon te monte anbiskad kont manm Gwoupman ak Ekip Misyone nan Gwo Basen. Nou pap bliye 2 jiyè 1987, lè grandon Janrabèl te atake direktè medikal lopital Janrabèl la ki te sou reskonsablite Ekip Misyone a. Yo te vle fè kwè se popilasyon an ki te leve kont travay Ekip la ».

« Nou pa bliye 27 Dawou 1986 lè anbasad meriken tal mennen ankèt sou Gwoupman TET ANSANM ak Ekip Misyone a nan Janrabèl, sou demann grandon yo, pi espesyalman sou demand Jan Michèl Richadsonn, dapre deklarasyon yon anplwaye anbasad ameriken, David Lee, li menm te fè ».

Dans l'extrait précédent, la mise en relief de scènes estimées fondamentales se poursuit, avec cette fois-ci une précision supplémentaire : l'impérialisme états-unien est identifié comme un allié des grands propriétaires terriens qui ont orchestré le massacre. Plus loin, un secteur réactionnaire de l'église ainsi que l'armée sont identifiés comme deux autres alliés des grands propriétaires terriens :

Nous n'oublierons pas l'attaque qu'un responsable de l'Église Adventiste à Beauchamp [8^e section communale de Port-de-Paix] a faite contre le Père Reynald Clérismé [l'un des tenants de la théologie de la libération] et certains leaders de groupements [paysans] dans la nuit du 9 au 10 octobre 1987. Nous ne pouvons oublier et nous n'oublierons jamais la dernière série d'attaques des forces de la mort qui allaient aboutir finalement au massacre du 23 juillet 1987. Cette dernière série d'attaques allait commencer en date du 28 juin 1987 à La Montagne, 4^e section communale de Jean Rabel, après le prêche du monseigneur Colimon qui a lancé le mot d'ordre suivant à ses fidèles : « quand vous avez besoin d'abattre un arbre costaud, c'est par les branches qu'il faut commencer ». C'est ainsi que la dernière série d'attaques contre les groupements TÈT ANSANM et l'Équipe missionnaire de Jean Rabel allaient être entamées le 28 juin 1987 à La Montagne. Les attaques ont continué le 3 juillet 1987 à La Réserve [3^e section communale de Jean Rabel] et se sont poursuivies pratiquement sans cesse dans les montagnes, du 28 juin 1987 jusqu'à ce que l'armée sans foi ni loi arrive à atteindre les plaines le 23 juillet 1987¹¹⁵(Ibid.).

Jusque-là, il s'agit davantage de la célébration d'une lecture considérée comme acquise et qui concerne des « militants convaincus », que des efforts de reconstituer le sens des événements. Autrement dit, il est question de la commémoration qui « s'adresse aux participants d'un rite », comme dirait Pierre Gignoux (cité par Jean-Clément MARTIN, 2000: 792) plutôt que de la remémoration qui « s'impose à tous, prosélytes et réticents » et qui « s'appuie sur une érudition » (Ibid.). En d'autres termes, la commémoration implique surtout la consolidation de souvenirs suivant une histoire partagée en commun et acceptée comme vraie alors que, par la remémoration, ces souvenirs sont davantage actualisés et reconstitués. En réalité, ces deux processus n'existent jamais à l'état pur. Dans la commémoration il y a toujours de la remémoration et vice versa.

¹¹⁵. En créole haïtien : « Nou pap bliye atak yon reskonsab Legliz Advantis nan Bochan te fè sou pè Renal Klerisme ak sou kèk antèt Gwoupman nan lannwit 9 pou rive 10 oktob 1987. Nou pa ka bliye e nou pap janm ka bliye dènye seri atak fòs lanmò yo ki ta pral mennen finalman nan masak 23 jiyè 1987 la. Dènye seri atak sa yo te kòmanse nan dat 28 jen 1987 nan 4èm seksyon Janrabèl sou Lamontay, apre prèch Monseyè Kolimon ki te lanse modòd sa a pou fidèl li yo : « lè w bezwen debranche yon gwo pye bwa ki manbre, se nan branch li pou kòmanse ». Se konsa dènye seri atak kont Gwoupman TET ANSANM ak Ekip Misyònè Janrabèl la ta pral tanmen depi 28 jen 1987 nan Lamontay. Atak yo te kontinye 3 jiyè 1987 nan Larezèv epi te rapouswiv pratikman san rete nan zòn mòn yo, pran depi 28 jen 1987 jis lame san fwa ni lwa a te rive atenn zòn Leba yo 23 jiyè 1987 la ».

Dans les activités de commémoration du massacre du 23 juillet 1987, il existe peu de remémoration en tant que processus participant à la reconstitution de sens des événements. Une note de presse du 22 juillet 2005 annonçant des activités de commémoration des 18 ans du massacre du 23 juillet 1987, révèle la dominance de la consolidation de souvenirs à partir d'une histoire déjà co-élaborée dans une lutte incessante. Des initiatives de commémoration du massacre auxquelles nous avons participé témoignent également de cette dynamique.

Dans la note du 22 juillet 2005, après avoir présenté brièvement les auteurs, les victimes et le sens du massacre du 23 juillet 1987, la direction nationale de *TK* fait un bilan des efforts du système judiciaire et explique pourquoi la justice n'a jamais été rendue aux victimes en dépit des cris de l'organisation et des secteurs populaires. Les principales raisons évoquées sont le parti pris de l'État haïtien en faveur des classes dominantes, l'absence d'autonomie du système judiciaire et la corruption qui y règne. A la fin de la note, *TK* exige au gouvernement provisoire d'alors de rendre justice aux victimes du massacre et formule à cet effet des perspectives de luttes pour faire pression sur l'État dont la nature même a été identifiée comme un obstacle à des décisions de justice en faveur des victimes. Cela révèle la consolidation de l'attachement à la tradition du militantisme axée fondamentalement sur les luttes revendicatives et ceci, au détriment de toutes perspectives de conquête du pouvoir d'État. Rappelons, comme nous l'avons étudié au huitième et au neuvième chapitres, que cette tradition de militantisme est un héritage de la théologie de la libération.

Dix-huit (18) ans après le massacre, la direction nationale de *TK* voit dans les luttes revendicatives la principale piste d'action pour que justice soit rendue aux victimes. Mais dans la note du 23 juillet 2007, soit deux ans plus tard, la direction nationale de *TK* appelle à la construction d'une direction politique par le camp populaire comme la seule condition à la résolution des problèmes des classes populaires. C'est donc l'expression d'un intérêt pour la conquête du pouvoir d'État comme un moyen indispensable pour la défense des intérêts fondamentaux des classes exploitées et dominées. Cela témoigne, dans un contexte de commémoration, d'un embryon de reconstitution de sens autour des actions prioritaires dans la lutte pour la défense des intérêts stratégiques des classes populaires. Cet effort de reconstitution de sens demeure marginal lors des activités de commémoration, comparativement à la dynamique dominante de consolidation des souvenirs porteurs de sens profondément établis.

Dans les activités de commémoration, la dominance de la consolidation des souvenirs autour d'événements majeurs à partir d'une histoire partagée en commun et considérée comme une vérité déjà acquise diminue la possibilité de recul indispensable pour tirer des leçons sur les actions engagées dans le passé. Dans le cas de *TK*, la mise en relief des auteurs, victimes et causes du massacre laisse très peu de place à une réflexion en profondeur sur les erreurs tactiques de la part des groupements *Tèt Ansanm* (groupements de solidarité) et de l'Équipe missionnaire de Jean Rabel, notamment sur la sous-estimation de la capacité de violence armée des grands propriétaires terriens. Cette sous-estimation a été révélée par le choix des groupements d'organiser le 23 juillet 1987 une marche en direction de la Réserve et de La Montagne, respectivement 3^e et 4^e sections communales de Jean Rabel, pour aider des membres de groupements de ces communautés à se réinstaller après avoir trouvé refuge à la première section communale sous la pression des attaques de civils armés alliés aux grands propriétaires terriens. La capacité de résistance et de réponse des paysannes et paysans qui participaient à la marche du 23 juillet 1987 était disproportionnée aux attaques organisées par les grands propriétaires terriens.

Évidemment, certains élans d'autocritique sur le massacre du 23 juillet 1987 se manifestent parfois chez les membres de *TK*. C'est le cas d'un manque de planification de l'action de solidarité du 23 juillet 1987 reconnu par les membres de *TK* comme une erreur, lors du premier congrès national de l'organisation organisé en septembre 1996 (*TK*, 1996 : 4). Cette autocritique reste très sommaire et a émergé en dehors des activités de commémoration. Elle s'est exprimée onze ans avant la note de commémoration évoquée précédemment. Il s'agit donc d'un effort de remémoration discontinu dans le temps et confronté à la dominance de la commémoration.

Le massacre du 23 juillet 1987 n'est pas le seul événement majeur faisant l'objet de la mobilisation de souvenirs des sujets du mouvement populaire post-1986. Les élections du 16 décembre 1990 et le coup d'État du 30 septembre 1991 constituent deux événements majeurs, outre le massacre du 23 juillet 1987, qui ont mobilisé les souvenirs de Charles, un membre fondateur de *TK* dans le département du Nord, lors d'un entretien qu'il nous a accordé sur l'histoire du mouvement populaire. Charles nous a rapporté :

A cette époque [dans le contexte des élections du 16 décembre 1990], ce n'était pas une mince affaire. C'était une fièvre dans tout le pays. Puisque nous étions sous un régime dictatorial, à cette époque [avant le départ de Jean-Claude Duvalier] même dans les Communautés ecclésiales de base, quand nous étions réunis, une fois que nous voyons un adjoint [un adjoint d'un chef de section

communale], nous faisons semblant de parler d'une autre chose qui n'a rien à voir à la question de l'organisation. Maintenant, tout le monde entend parler de la démocratie et nous sommes contents. Pourtant, au lieu d'une démocratie, c'était de la démagogie. On nous donne une démocratie sans formation. On dit toujours qu'il existe deux sortes de démocratie : la démocratie représentative et la démocratie participative. Nous sommes représentés, mais nous ne participons pas¹¹⁶.

Les propos ci-dessus de Charles donnent accès à un processus de remémoration pédagogique des élections du 16 décembre 1990 dans le sens d'un processus qui l'amène à tirer des leçons sur les événements liés à ces élections. Les souvenirs de Charles le portent à découvrir les limites de l'aboutissement des élections du 16 décembre 1990, qui étaient porteuses de plein d'espoirs et aussi sur les limites des engagements populaires dans ce contexte. Il s'agit donc d'une reconstitution du sens des événements remémorés. Cette reconstruction du sens des événements ouvre la voie au dépassement de l'appropriation héroïsante des figures symboliques du mouvement populaire haïtien post-1986. En effet, l'élucidation des événements favorise des efforts visant à situer la contribution des sujets en lutte vécus comme des figures héroïques dans leur contexte et à saisir ces contributions dans leur matérialité. Ainsi, même les contributions individuelles les plus extraordinaires peuvent être comprises comme étant rendues possibles par un contexte sociohistorique et échapper alors à tout mysticisme. Mais la relation entre l'élucidation des événements et une nouvelle façon de vivre les figures symboliques des luttes populaires n'est pas automatique puisque, loin d'être simplement cognitif, le processus d'appropriation héroïsante de ces figures implique des affects qui ont souvent la vie dure. L'élucidation des événements n'est qu'une porte ouverte au dépassement de l'appropriation héroïsante. Nous reviendrons, dans la prochaine section, sur cette relation entre remémoration pédagogique des événements majeurs et remémoration pédagogique des figures héroïques.

Soulignons que le processus de remémoration que révèlent les propos de Charles ne se réduit pas aux efforts personnels de celui-ci. La remémoration pédagogique est avant tout un processus collectif et ce, pour deux raisons fondamentales. En premier lieu, le processus de remémoration mobilise des souvenirs au sujet d'événements vécus collectivement à des moments et dans des

¹¹⁶. En créole haïtien : « Nan epòk sa a, se te gwo koze. Se te yon fyèw nan tout peyi a. Piske nou te anba yon rejim bout di, nan epòk la menm nan Ti legliz lè nou reyini depi nou wè yon adjwen nou vire lang nou fè kòm si se yon lòt bagay n ap regle ki pa gen anyen pou wè ak kesyon òganisyon. kounya tout moun tandè demokrasi nou kontan. Poutan olye demakrasi se te demagoji. Yo ban nou yon demokrasi san fòmasyon. Yo toujou di gen de sòt demokrasi: demokrasi reprezantativ ak demokrasi patisipativ nan peyi men se yon sèl la nou jwenn. Nou reprezante men nou pa patisipe ».

milieux sociaux partagés en commun. En second lieu, les propos de Charles sont le fruit d'échanges qu'il a eus avec d'autres membres de *TK* et d'autres camarades du mouvement populaire lors des réunions d'organisation, des activités de commémoration, des discussions informelles... Les efforts de remémoration que Charles a déployés au moment où il nous a accordé l'entretien ne sont qu'un prolongement d'un processus de remémoration plus large. La première raison évoquée pour expliquer le caractère collectif de la remémoration a été particulièrement étudiée par Maurice HALBWACHS qui soutient : « lorsque l'homme croit se retrouver seul, face à face à lui-même, d'autres hommes surgissent et, avec eux, les groupes dont ils sont détachés » (HALBWACHS, 1925: 84). L'espace et le temps sont des cadres sociaux de la mémoire (Ibid. : 98–100). Le langage est un autre cadre social important de la mémoire puisque que les individus entrent en relation par le langage sans l'aide duquel il est difficile de reconnaître ou d'évoquer des souvenirs (Ibid. : 53) et la signification des mots utilisés est conventionnelle (Ibid. : 55). Donc, la remémoration fait appel à un langage qui lui-même renvoie souvent à une appartenance sociale ou idéologique. C'est ce dont témoigne la terminologie favorable à la participation des classes populaires aux décisions politiques mobilisée par Charles pour nommer ses souvenirs des élections du 16 décembre 1990.

Bien entendu, les appartenances sociales dans lesquelles se joue le processus de remémoration n'infirment aucunement l'autonomie des sujets *remémorateurs*. Si Charles a emprunté une terminologie qui renvoie à une appartenance idéologique pour se remémorer les événements associés aux élections du 16 décembre 1990, il investit subjectivement ses emprunts pour élaborer de nouveaux sens. C'est ce que révèlent, nous le verrons un peu plus loin, les efforts de recul de Charles vis-à-vis des repères de sens qu'il a hérités des expériences de la théologie de la libération. A ce sujet, Halbwachs explique que « nous sommes libre de l'évoquer [la société passée] quand nous le voulons, de choisir, dans le passé, la période où nous nous transportons (Ibid. : 84).

Revenons aux propos de Charles. En se rappelant les événements associés au coup d'État du 30 septembre 1991, il a expliqué :

Dans une bataille, il y a trois choses : recevoir des coups, esquiver des coups et rendre des coups. Mais nous au niveau de *TK*, nous avons reçu des coups, pourtant, nous n'avons jamais rendu de coups. Nous votons des présidents, mais tous les gens qu'on a assassinés dans le mouvement n'ont jamais eu de justice. Quand nous considérons le père Jean-Maire, le père Ti Jean et Jean Dominique, les gens qui les ont assassinés circulent à Port-au-Prince sans que rien ne leur soit arrivé. Dans une lutte, il nous faut identifier nos amis, nos alliés et nos ennemis pour avancer. Sinon, nous

continuerons à compter des victimes dans notre camp (...) Mais les gens qui sont encore en vie doivent se battre contre ce système qui accapare tout dans le pays. La politique, l'économie, tout l'appareil électoral, toutes ces choses sont concentrées entre les mains des dominants du pays¹¹⁷.

Par ces propos, Charles revient sur les limites des luttes menées par *TK* et le mouvement populaire haïtien post-1986 de façon générale. En affirmant « nous avons reçu des coups, pourtant nous n'avons jamais rendu de coups », il critique l'orientation fondamentalement défensive du mouvement populaire et appelle à un mouvement plus offensif. Il s'agit d'un effort embryonnaire de recul vis-à-vis de l'idéalisation des luttes revendicatives au détriment des initiatives visant la conquête du pouvoir d'État. En effet, l'appel à un mouvement populaire plus offensif révèle une reconnaissance implicite des limites de l'option des luttes revendicatives pour défendre les intérêts fondamentaux des classes populaires. Cet effort de recul peut être développé dans le sens d'une autocritique en ce qui a trait au rapport historique du mouvement populaire post-1986 au pouvoir d'État.

Mais ce n'est qu'un effort à l'état embryonnaire, comme nous le précisons avec insistance. D'ailleurs, lorsque Charles soutient que la politique, l'économie et tout l'appareil électoral sont concentrés entre les mains des classes dominantes, cela témoigne d'une vision de l'État qui peut facilement conduire à la justification de la prudence phobique vis-à-vis de toute initiative visant à intégrer les appareils d'État. C'est la vision de l'État-instrument totalement soumis aux classes dominantes que nous avons étudiée à la troisième section du chapitre précédent à partir d'une critique très instructive de Nicos Poulantzas.

L'embryon de remémoration pédagogique indiqué par les propos de Charles est aussi révélé par les discours de Pierrot, un membre fondateur de *TK* dans le département du Nord-Ouest qui a occupé la fonction de membre du Conseil d'administration de la section communale (CASEC) pendant cinq (5) mandats de 5 ans. En se rappelant les expériences liées aux élections du 16 décembre 1990, Pierrot a expliqué sa vision du processus par lequel le mouvement populaire haïtien peut s'engager dans la construction d'un pouvoir populaire. Il a précisé : « aujourd'hui, on

¹¹⁷. En créole haïtien : « Nan yon batay gen 3 bagay: pran kou, pare kou ak remèt kou. Men nou menm nan TK nou pran kou, poutan nou pa janm remèt yon kou. Nou vote prezidan, men tout moun yo te asainen nan mouvman an pa janm jwenn jistis. Lè n konsidere pè Jan Mari, pè Ti Jan ak Jan Dominik moun ki asainen yo ap mache nan Pòtoprens anyen pa janm rive yo. Nan yon lit, fòk nou gade ki moun ki zanmi nou, ki moun ki alye nou ak ki moun ki lènmi nou pou n avanse. Si se pa sa ou ap toujou viktim nan lit yo. Men moun ki rete yo dwe goumen kont sistèm sa a ki akapare tout bagay anndan peyi a. Politik la, ekonomi a ak tout aparèy elektoral la, tout bagay sa yo nan men gwo zouzoun nan peyi a ».

ne peut prendre le pouvoir par les armes, par le coup d'État. Il y aura trop de morts. C'est à travers les élections avec les bulletins de vote [sic.]»¹¹⁸. Cette précision témoigne d'un certain recul par rapport à la prudence phobique du mouvement populaire post-1986 vis-à-vis des processus électoraux ; laquelle prudence est héritée de la mouvance de la théologie de la libération et s'est renforcée, comme l'ont révélé les analyses des trois chapitres précédents, à partir du retour d'exil de l'ancien président Jean-Bertrand Aristide le 14 octobre 1994.

Mais parallèlement, Pierrot semble mobiliser un repère de lutte hérité de la théologie de la libération à savoir la conscientisation sur la longue durée. Il a proposé une révolution mentale, comme le révèlent ses propos étudiés à la section 9.1, pour transformer les appareils de l'État jugé antipopulaire. Et cette révolution mentale doit passer par un remaniement du système scolaire, selon les perspectives de Pierrot. Celui-ci est tombé dans une explication tautologique. Comment organiser cette révolution mentale qui doit amener à la conquête du pouvoir d'État en orientant la formation donnée à l'école qui est sous le contrôle des forces disposant du pouvoir d'État ? Ce travail de conscientisation de la jeunesse est quand même possible en dehors de l'école. L'éducation populaire est une voie possible. Mais rapidement, Pierrot a nuancé ses propos. Il a signalé qu'il y a urgence et qu'on n'aura pas le temps pour ce travail de conscientisation sur la longue durée. Il a expliqué cette urgence par l'insécurité qui fait rage en Haïti, la fuite de cerveaux et des prévisions de carence en eau pour les années à venir. C'est la remise en question, sur la base des défis du contexte social actuel, de la pertinence d'une voie stratégique expérimentée depuis la mouvance de la théologie de la libération. C'est un embryon de remémoration pédagogique qui révèle une porte ouverte à la rupture avec l'attachement *hétéronomisant* aux héritages de la théologie de la libération.

Nous considérons l'embryon de remémoration à l'œuvre chez des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 comme étant pédagogique parce qu'il s'agit d'un processus qui porte ceux-ci à tirer des leçons sur leurs expériences, donc un processus porteur d'apprentissages. Ces apprentissages ne doivent pas être entendus ici dans une vision cognitiviste. Comme nous l'avons souligné plus haut, la remémoration implique des affects. Lorsque Charles a plaidé en faveur d'un

¹¹⁸. En créole haïtien : « Jounen jodi a, nou pa ka pran pouvwa avèk zam, nan koudeta. Twòp moun ap mouri. Se nan eleksyon avèk bilten vòt ».

mouvement populaire offensif pour éviter que les ennemis continuent d'assassiner des camarades en toute impunité, il n'a pas caché l'indignation qui le mobilisait. Non seulement le processus de remémoration est alimenté par des affects, mais aussi il consolide certains affects, neutralise d'autres et en produit de nouveaux. C'est en ce sens que la remémoration pédagogique constitue une voie de rupture avec les réflexes politiques de valorisation *sacralisante* des luttes revendicatives et de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État, des réflexes dont la manifestation concrète et le processus d'acquisition ont été étudiés au chapitre précédent.

Quelles sont les conditions socio-temporelles qui ont rendu possible le processus embryonnaire de remémoration pédagogique à l'œuvre chez des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 ? Quelles sont précisément les modalités de découverte de leçons par les sujets en lutte ? Ce sont ces questions qui font l'objet de la section suivante.

10.2- La remémoration des événements et des figures : processus de confrontation temporelle et source d'apprentissage

Au moment où les sujets en lutte vivent des expériences associées aux événements majeurs du mouvement populaire haïtien post-1986 (le massacre du 23 juillet 1987, les élections du 16 décembre 1990, le coup d'État du 30 septembre 1991, le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide le 15 octobre 1994), ils ont tendance à vivre ces expériences comme allant de soi d'autant plus qu'elles sont porteuses d'affects profonds : l'admiration, la tristesse, la colère... Ce n'est que dans l'après-coup qu'il est moins difficile aux sujets du mouvement populaire de reconstituer le sens des expériences, en prenant du recul vis-à-vis de leurs affects sans les éliminer bien entendu. C'est ce que révèlent les efforts de remémoration pédagogique étudiés dans la section précédente à partir des propos de Charles et de Pierrot, tous les deux membres fondateurs de *TK* respectivement dans le département du Nord et le département du Nord-Ouest.

L'effort de recul est possible surtout dans l'après-coup parce qu'il se situe dans la confrontation entre deux temps différents. Il s'agit ici de temporalités sociales porteuses d'expériences et de sens différents, comme nous l'avons expliqué au quatrième chapitre et l'avons repris avec insistance au huitième et au neuvième chapitres. La confrontation entre les expériences et sens de deux temporalités différentes permet l'émergence de nouveaux sens.

C'est sur la base d'une évaluation, durant la seconde moitié de la décennie 2010, de l'impunité favorable aux assassins des martyrs des luttes populaires, dont les figures héroïques de la théologie de la libération, que Charles a plaidé en faveur d'un mouvement populaire plus offensif que celui du temps du massacre du 23 juillet 1987 ou encore celui du temps des élections du 16 décembre 1990.

Ce sont les défis urgents auxquels est confrontée la société haïtienne sous le règne du régime PHTK (Parti haïtien *tèt kale*) pendant la seconde moitié de la décennie 2010 qui ont porté Pierrot à remettre en question la place importante de la conscientisation sur la longue durée dans la stratégie de conquête du pouvoir d'État, une stratégie héritée de la mouvance de la théologie de la libération.

Par conséquent, les expériences et sens de la décennie 2010 sont confrontés à des expériences et sens associés aux événements majeurs des décennies 1980 et 1990 dans un processus de remémoration où les sujets *remémorateurs* ont pu tirer des leçons sur les modalités de luttes prioritaires du mouvement populaire haïtien post-1986 et les rapports de ce dernier au pouvoir d'État, bref, des leçons sur l'identité politique du mouvement populaire. En d'autres termes, les sens d'un temps social donné permettent d'interroger ceux associés à un temps social antérieur pour produire de nouveaux sens. A ce sujet, Fausto PETRELLA soutient : « c'est en fonction du présent que le passé est pris en considération et interrogé, avec l'esprit – ou la folie – de l'escalier » (PETRELLA, 2008: 1559) et rappelle que la mémoire « impose un travail de tissage, de réélaboration et de mise à jour de nos souvenirs » (Ibid.). Ce questionnement du passé par le présent ne consiste pas pour autant à « nier le fardeau du passé et sa persistance obscure dans le présent » ou à « minimiser la matérialité et la persistante actualité des événements passés et révolus » (Ibid. : 1564). Le passé demeure un héritage pour le présent qui l'interroge sans cesse.

De toutes ces considérations, une conséquence logique mérite d'être tirée. Si la remémoration pédagogique des événements implique des engagements subjectifs, comme nous l'avons expliqué à la section précédente, elle n'est pas pour autant un processus volontariste. Son déroulement s'inscrit dans un temps social en dehors duquel il est inconcevable.

Explorons un moment les propos de Pierrot sur le processus de transformation des appareils d'État. Il a expliqué sa façon d'envisager cette transformation en évitant que les appareils de l'État absorbent les sujets du mouvement populaire engagés dans ce processus. Il a commencé par évoquer une carence d'intellectuels/intellectuelles comme un défi pour la transformation :

En Haïti, il n'y a pas beaucoup d'intellectuels. C'est ce que nous sommes en train de subir. C'est à peine 1% des gens considérés comme des intellectuels qui l'est effectivement parce qu'un intellectuel, c'est quelqu'un qui se bat pour vivre, qui se bat pour l'avenir, qui se bat pour les autres, qui se bat pour les générations à venir même après 30, 40, 50 ans. Mais les intellectuels qu'il y a dans le pays, ils se contentent d'amasser de l'argent pour leurs enfants et leurs petits-enfants. Quelqu'un est député, il amasse de l'argent. Quant quelqu'un devient député, il fait résider sa femme et ses enfants aux États-Unis. C'est ce que je vous dis, nous n'avons pas d'intellectuels. C'est l'école qui est construite pour nous préparer ainsi. C'est à la base que nous devrions commencer. Pour commencer à construire une base, c'est avec les enfants que nous devrions commencer. Mais comme... A mon avis, nous n'aurons pas le temps vu l'état actuel des choses. Il ne nous reste pas 1 an, 2 ans, 3 ans pour que les gens commencent à mourir de faim parce que s'il n'y a pas d'eau... parce que d'ici 2030, 2035, 4 milliards et demi d'habitants de la planète n'auront pas accès à l'eau potable. Quatre milliards et demi d'individus n'auront pas accès à l'eau potable (...)

A ce moment-là, nous disons que la bataille, la bataille, elle doit se faire à un autre niveau. Elle ne peut pas se faire comme avant, comme elle a été menée en 86, comme elle a été menée pour chasser les colons. Il faut que la bataille soit menée à une autre phase parce que les gens s'entre-tuent pour un pain aujourd'hui. Même un bon ami à vous peut vous tuer pour un pain¹¹⁹.

Ces propos de Pierrot est une remise en question, à partir des défis actuels (des conditions de vie précaires) et des défis à venir (la rareté d'eau potable), de toute une tradition de lutte basée sur un travail d'éducation de longue haleine. Comme nous l'avons analysé aux 7^e et 8^e chapitres, cette tradition est symbolisée, entre autres, par les figures héroïques liées à la mouvance de la théologie de la libération. Les expériences et sens d'un temps social donné portent alors des sujets *remémorateurs* à interroger les expériences et sens d'un temps social antérieur pour élaborer de nouveaux sens. Par quels procédés ces nouveaux sens ont-ils pu émerger ?

¹¹⁹. En créole haïtien : « An Ayiti, pa gen twòp entelektyèl. Se sa n ap sibi la. Sou chak 100 moun yo di ki entelektyèl nan peyi a, se yon moun w ap jwenn nan batay wi paske yon entelektyèl se yon moun k ap batay pou viv, k ap batay pou demen k ap batay pou moun, pou jenerasyon ki pral vini apre a menm 30, 40, 50 an. Men entelektyèl nou genyen nan peyi a se fè lajan mete yon kote pou pitit yo, pou pitit pitit yo. Nèg la depite, l ap sere lajan, depi nèg la depite, li mete madanm li ak pitit li Etazini. Se sa m ap di w nou pa gen entelektyèl. Se lekòl la menm ki konstwi pou prepare nou konsa. Se baz nou pou n ta kòmanse. Pou n ta kòmanse konstwi yon baz se nan ti moun yo pou nou ta kòmanse. Men kòm... Dapre mwen menm, nou p ap gen tan paske jan bagay la ye la, nou p ap gen tan. Pa rete 1 an, 2 zan, 3 zan la pou moun kòmanse mouri akòz famine paske si pa gen dlo... Paske 2030, 2035, gen 4 milya moun edmi yo di ki p ap gen dlo pou bwè sou latè. Pral gen 4 milya moun edmi ki p ap jwenn dlo pou yo bwè (...)

La nou di batay la, batay la, fòk li fèt nan yon lòt nivo. Li pa ka fèt jan l te fèt déjà, jan l te fèt 86, jan l te fèt pou n te mete kolon deyò nan peyi a. Fòk batay la fèt nan yon lòt faz paske moun yo ap tiye mounn pou yon pen jounen jodi a la. Menm lè moun nan te bon zanmi w, l ap tiye w pou yon pen ».

Nous basant sur les propos de Charles et de Pierrot analysés précédemment, nous sommes parvenu à la conclusion que les nouveaux sens ont émergé à partir de relations logiques notamment des relations de causalité établies par les sujets remémorateurs au moment de plonger dans leurs souvenirs. Pierrot a expliqué que, pour construire un pouvoir populaire, le mouvement populaire n'aura pas le temps de réaliser un travail de conscientisation sur la longue durée vu l'urgence des grands défis actuels et à venir comme l'insécurité, la fuite de cerveaux et les prévisions de rareté d'eau potable. Pour sa part, Charles a estimé nécessaire de construire un mouvement populaire plus offensif **parce** que les assassins des principaux martyrs des luttes populaires restent impunis. Les relations logiques établies par les sujets entre leurs souvenirs des expériences passées et leurs préoccupations actuelles font partie intégrante du processus de remémoration. Les sujets *remémorateurs* ne peuvent s'empêcher d'établir ce genre de relations parce que les expériences du passé en tant qu'héritage pour le présent se révèlent capables d'éclairer les défis actuels, une fois que ces expériences sont réveillées surtout quand elles le sont en profondeur.

Les expériences du passé qui servent de matières au processus de remémoration ne sont pas des données. Elles constituent des processus vitaux alimentés par des individus singuliers qui, par leurs connaissances, perceptions et émotions, agissent au moyen de conditions organisationnelles particulières dans un contexte sociohistorique global (QUINOVA, 2011: 13). Tous les individus qui sont partie prenante de ces processus vitaux ne s'y engagent pas avec le même degré d'influence ou la même réputation. Seulement certains d'entre eux constituent des personnages centraux. Cela tient au fait que, comme nous l'avons étudié au cinquième chapitre, les sujets ne disposent pas des mêmes capitaux économiques, sociaux, culturels, biologiques, symboliques et affectifs (DE GAULEJAC, 2009: 126).

Dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986, les martyrs des luttes populaires, qui deviennent des figures héroïques surtout après leur assassinat, étaient impliqués de leur vivant dans des expériences associées à l'un ou l'autre des événements majeurs du mouvement populaire. C'est pourquoi ces figures héroïques sont au cœur des expériences et événements remémorés. Par conséquent, les leçons tirées sur ces expériences et événements à partir des relations logiques établies entre les souvenirs retracés et les défis du présent portent également sur les figures héroïques, ne serait-ce que de façon indirecte. Les leçons offrent alors la possibilité de comprendre, dans le déroulement des événements, les responsabilités des individus qui incarnent les figures

héroïques. Ce qui est une piste de démystification de ces figures et de rupture avec l'attachement *hétéronomisant* aux réflexes politiques légués par les expériences de la théologie de la libération. C'est ce que révèle un discours courant qui cherche à établir la responsabilité de Jean-Marie Vincent dans le processus qui a amené à la victoire électorale de Jean-Bertrand Aristide en décembre 1990 comme président de la République. Par ce discours que nous avons étudié au huitième chapitre, des militants et militantes du mouvement populaire post-1986, dont un membre d'un centre d'éducation populaire qui le fait avec insistance, ont affirmé que Jean-Marie Vincent aurait pu par son influence empêcher qu'Aristide puisse, de façon opportuniste, gagner de l'audience dans le camp populaire jusqu'à devenir président d'Haïti et du même coup éviter la déstructuration du mouvement populaire post-1986 par le mouvement politique *Lavalas*. Même quand le discours est basé fondamentalement sur l'image héroïque de Jean-Marie Vincent qui à lui seul aurait pu changer le cours de l'histoire, il reste un début de réflexion sur la responsabilité du prêtre Vincent dans le déroulement « malheureux » des événements. Toutes ces analyses portent à conclure que la remémoration pédagogique des événements majeurs du mouvement populaire haïtien post-1986 est potentiellement une remémoration pédagogique des figures héroïques des luttes populaires notamment les figures liées aux expériences de la théologie de la libération.

Les résultats des analyses qui précèdent laissent entendre que les leçons tirées par les sujets *remémorateurs* sur les événements majeurs et les figures héroïques du mouvement populaire haïtien post-1986 sont non seulement marginales par rapport à l'orientation dominante de la mobilisation des souvenirs liés aux événements, mais aussi ces leçons concernent un petit nombre de sujets en lutte. Mais le second aspect est moins simple qu'il paraît. En effet, les rares sujets du mouvement populaire dont les propos révèlent une remémoration pédagogique des événements majeurs et des figures héroïques ne sont pas des *remémorateurs* isolés. L'apprentissage est un processus fondamentalement collectif. Pour comprendre le caractère coopératif de la remémoration pédagogique exprimée de façon individuelle, étudions un moment les enseignements des recherches de Lev VYGOTSKI sur la pédagogie. Certes, ces recherches ont été menées auprès d'enfants dans une démarche expérimentale, mais elles se révèlent très instructives pour notre recherche qui porte sur des sujets adultes et qui est réalisée dans une approche psychosociale clinique.

Par ses recherches, Vygotski est arrivé à la conclusion qu' « en collaboration, sous la direction et avec l'aide de quelqu'un, l'enfant peut toujours faire plus et résoudre des problèmes plus difficile que lorsqu'il agit tout seul » (VYGOTSKI, [1957] 1997: 365). Cette possibilité d'un apprentissage plus riche sur le plan collectif que Vygotski appelle la *zone prochaine de développement* de l'enfant lui a permis d'étudier l'apport de l'aide de l'enseignant/e au progrès de l'apprentissage de l'enfant et l'influence de cet apprentissage sur le développement des capacités psychiques de l'apprenant/e (Ibid. : 365). Mais ce que l'enfant arrive à apprendre avec l'aide des autres n'est pas « infiniment plus » que ce qu'il peut réaliser tout seul. Ce progrès de l'apprentissage en collaboration avec les autres n'est possible que dans certaines limites étroitement définies par l'état du développement et des possibilités intellectuelles de l'enfant (Ibid. : 363). L'apprenant demeure alors actif dans l'apprentissage coopératif.

Si la zone prochaine de développement se révèle plus pertinente pour l'apprentissage d'un enfant dont les fonctions psychiques ne sont pas encore parvenues à maturation (Ibid. : 366), le rôle de la collaboration dans un processus d'apprentissage qui se veut plus riche possible est tout aussi valable pour les adultes. En effet, les adultes sont aussi des sujets d'expériences et de connaissances limitées pour lesquels la coopération se révèle importante pour repousser les limites de la compréhension. La collaboration au processus d'apprentissage est parfois invisible (Ibid. : 375–376). Cette dernière précision de Vygotski se révèle son enseignement le plus instructif pour nous dans le cadre de notre étude du processus de remémoration pédagogique des événements majeurs et des figures héroïques du mouvement populaire haïtien post-1986.

En partageant avec nous l'histoire du mouvement populaire, Charles a affirmé « on dit toujours qu'il existe deux sortes de démocratie : la démocratie représentative et la démocratie participative ». Ce « on » désigne d'autres sujets du mouvement populaire (des camarades de *TK* et surtout des membres d'institutions d'éducation populaire créées dans la mouvance de la théologie de la libération) avec qui Charles co-élabore du sens autour des événements majeurs qui ont jalonné le mouvement populaire haïtien post-1986. A partir des repères empruntés aux autres sujets désignés par cet « on » auquel il a fait référence, Charles a élaboré sa propre lecture de l'appui populaire aux élections du 16 décembre 1990. En dépit de cet appui, il estime que « nous [sujets du mouvement populaire] sommes représentés, mais nous ne participons pas ». En collaboration avec d'autres sujets du mouvement populaire, pourtant invisibles au moment de tenir

ses propos, Charles tire des leçons sur les limites du caractère formel de la démocratie représentative et de la mise à l'écart des classes populaires dans l'arène politique. A partir du constat de la non-influence du mouvement populaire sur les décisions politiques, ce qui explique – de son point de vue – que les assassins des martyrs des luttes populaires restent impunis, il a plaidé en faveur d'un mouvement populaire plus offensif. Les propos de Charles révèlent une collaboration invisible dans la remémoration pédagogique des événements du 16 décembre 1990, une remémoration qui témoigne d'un embryon de recul vis-à-vis des réflexes de distance par rapport au pouvoir d'État.

Cette collaboration entre un sujet-locuteur visible et des sujets invisibles dont la compréhension des événements est implicitement évoquée lors du processus de remémoration est possible parce que les expériences remémorées, en tant que processus vitaux impliquant des engagements subjectifs singuliers, se sont déroulées dans un espace-temps commun porteur de charge symbolique pour tous les sujets ayant vécu ces expériences. Par cette charge symbolique, un sujet peut mobiliser – et souvent à son insu – la compréhension d'autres sujets sur un événement qu'il se remémore à partir de sa propre compréhension. En ce sens, Jeffrey Andrew BARASH soutient qu'en dépit de la fragmentation de la mémoire collective par des « souvenirs personnels retenus à partir d'une multitude de perspectives différentes », la charge symbolique permet à la mémoire collective de « servir de source de continuité temporelle des identités collectives lors que cette charge symbolique est codifiée en tradition (BARASH, 2006: 192). Cette charge symbolique commune ne devient agissante que si le *remémorateur*-locuteur-visible continue de partager des espaces d'échanges avec les camarades-collaborateurs-invisibles dont les propos sont mobilisés dans le processus de remémoration et qui ont vécu avec le remémorateur-visible les expériences remémorées. Les échanges dont il s'agit ici ne se réalisent pas forcément à partir de contacts physiques. A ce propos, Halbwachs soutient :

Pour que notre mémoire s'aide de celle des autres, il ne suffit pas que ceux-ci nous apportent leurs témoignages : il faut encore qu'elle n'ait pas cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun. Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société (HALBWACHS, 1950: 12).

Dans le cas de Charles, les camarades qu'il a évoqués implicitement – par le pronom « on » – ont partagé (pour certains) et continuent de partager (pour d'autres) des espaces de discussion avec lui. C'est notamment le cas des membres d'institutions d'éducation populaire qui, depuis deux à trois décennies, accompagnent l'organisation paysanne nationale *TK* dans un processus de conscientisation sur l'histoire du mouvement populaire haïtien entre autres.

La collaboration invisible à la remémoration pédagogique des événements majeurs et des figures héroïques du mouvement populaire nous renseigne sur l'intérêt d'une collaboration visible et consciente dans un processus de remémoration pédagogique planifié comme une forme d'intervention, à partir de laquelle des sujets de lutte cherchent à réapproprier leur histoire commune en apportant leurs expériences et connaissances singulières pour co-élaborer de nouveaux sens, tirer des leçons sur leurs actions militantes passées et définir de nouvelles perspectives de luttes. La collaboration est nécessaire à la fois dans les efforts déployés pour se rappeler les expériences et dans la reconstitution du sens de chaque expérience réveillée par les souvenirs. D'ailleurs, ce sont deux processus indissociables. Autrement dit, dans le processus de remémoration, et la dimension de mémoire et la dimension d'apprentissage se révèlent fondamentalement coopératives.

Dans le processus intentionnel de remémoration pédagogique que nous envisageons ici comme une perspective d'intervention, la coopération doit passer par des échanges ouverts et planifiés contrairement à la collaboration invisible, étudiée précédemment, qui se fait souvent à l'insu des sujets remémorateurs. En quoi peuvent consister ces échanges ? Le processus dialogique proposé par Paulo FREIRE dans son essai *Pédagogie des opprimés* nous paraît inspirant sur ce point.

Paulo FREIRE pose le dialogue comme « une condition indispensable de l'acte de connaissance qui dévoile la réalité » (FREIRE, 2001: 66). Ce caractère central du dialogue dans tout processus d'apprentissage s'explique par le fait que les individus sont des êtres en devenir, des êtres inachevés qui, à la différence des autres être animés mais non-historiques, se reconnaissent inachevés. L'éducation, en tant que tâche permanente, est alors axée sur la perfectibilité des êtres humains (Ibid.). C'est en ce sens que Freire résume le processus pédagogique conscientisant qui se veut libérateur par la formule percutante « personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque tout seul, les hommes s'éduquent ensemble, par l'intermédiaire du monde » (Ibid. : 62). Plus loin dans l'essai, la nature de ce monde qui sert d'intermédiaire entre les individus dans le processus

d'enseignement réciproque est précisée. Freire affirme que ce processus se réalise « grâce à la médiation des objets connaissables » (Ibid. : 63). Le processus dialogique qui amène à un apprentissage riche et libérateur constitue un point de rencontre où « il n'y a ni ignorants ni savants absolus : il y a des hommes qui, ensemble, essaient de savoir davantage » (Ibid. : 75).

Bien entendu, l'implication réciproque des individus dans le processus dialogique n'indique nullement un égalitarisme. Sur un objet précis, tous les points de vue émis ne sont pas pertinents parce que certains individus ont des expériences plus riches en rapport à cet objet et ils partagent un monde où l'accès aux savoirs est inégal. C'est pourquoi Freire explique que, dans la synthèse culturelle qui est une composante de l'action dialogique, les leaders révolutionnaires – tout en cultivant du respect envers le peuple doivent éviter une adaptation aux aspirations populaires qui sont « souvent frustes » (Ibid. : 178). Mais tous les individus demeurent des sujets d'expériences et de connaissances.

Comment le dialogue, au sens de Freire, peut-il se révéler utile dans le cas particulier de la remémoration pédagogique des événements majeurs et des figures héroïques du mouvement populaire haïtien post-1986 ?

Ce sont les expériences associées aux événements majeurs du mouvement populaire haïtien post-1986 qui doivent faire l'objet d'un tel dialogue. Les sujets en lutte ont besoin de se saisir de ces expériences pour mieux se projeter, pour mieux projeter leurs combats. En effet, ces expériences, en tant que processus vitaux à l'intérieur desquels les sujets du mouvement populaire ont fait des choix et en ont évité d'autres, ont des incidences sur l'évolution du mouvement et donc sur ses défis actuels. Pour chaque événement majeur considéré, les sujets en lutte ont intérêt à questionner en profondeur le sens des options que le mouvement populaire a refusées et de celles qu'il a adoptées tout en situant toutes ces options dans le contexte sociopolitique qui les a rendues possibles. Ils ont intérêt à examiner minutieusement comment les choix opérés dans le passé ont orienté les événements majeurs qui ont marqué l'histoire du mouvement populaire dans le sens de leur aboutissement, et comment ce dernier a conduit aux enjeux actuels de conquête du pouvoir d'État.

Étant donné que les sujets actuels du mouvement populaire haïtien post-1986 – à la fois ceux qui ont vécu de l'intérieur les expériences associées aux événements majeurs et ceux qui ont appris à connaître ces expériences indirectement – n'ont pas un point de vue uniforme sur le sens de ces

expériences, ils ont intérêt à confronter leurs souvenirs et leurs différentes lectures des événements en vue de faire émerger ensemble de nouveaux sens appelés à éclairer leurs luttes. D'ailleurs, lorsque la remémoration pédagogique des événements et des figures symboliques se réalise de façon individuelle, elle risque d'être trop partielle et de déboucher donc sur l'isolement et des engagements politiques personnels en dehors de tout projet défini collectivement.

L'appartenance idéologique commune des sujets du mouvement populaire n'empêche qu'ils disposent d'appartenances mémorielles différentes liées à leurs organisations respectives qui n'ont pas vécu de la même manière les expériences associées aux événements majeurs et qui n'ont donc pas des souvenirs homogènes de ces événements. La combinaison d'influences de plusieurs appartenances collectives, la confrontation de ces appartenances permettent l'émergence de souvenirs personnels singuliers (HALBWACHS, 1950: 22). Notons que, contrairement à l'approche déterministe d'Halbwachs qui voit les individus comme de simples canaux de la confrontation d'où émergeraient automatiquement les souvenirs personnels, nous concevons ces individus comme des sujets qui mobilisent des repères mémoriels divers dans différentes appartenances socio-organisationnelles pour co-élaborer de nouveaux sens autour d'événements qui ont marqué leur histoire en commun. D'où la pertinence du processus dialogique conçu par Freire comme une voie possible d'une remémoration pédagogique planifiée des événements majeurs et des figures héroïques du mouvement populaire.

Rappelons que c'est la découverte d'un processus de remémoration pédagogique fondamentalement préconscient chez les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 qui nous a amené à envisager ce processus sous une forme intentionnelle et planifiée, comme un exercice appelé à éclairer les perspectives d'avenir du mouvement populaire. Nous parlons d'un processus préconscient en ce sens que la résistance à une prise de conscience des sujets remémorateurs sur les enjeux pédagogiques de l'actualisation et de la reconstitution du sens de leurs souvenirs est due à la force des figures symboliques héroïsées et des lectures idéologiques confortables et bien ancrées. Ces repères symboliques et idéologiques relèvent plus de processus psychiques secondaires que de mécanismes qui seraient enracinés à la petite enfance des sujets remémorateurs.

Revenons à la remémoration pédagogique non-intentionnelle repérée dans les propos des sujets de notre recherche. Outre ses modalités spécifiques, nous avons été amené à étudier les objets et les

incidences des principales leçons auxquelles elle a abouti. C'est par cette dernière étude que nous nous proposons de clore le présent chapitre.

10.3- Les leçons tirées du processus de remémoration : objets et incidences politiques

Dès le début de la première section du présent chapitre, nous avons vu que la remémoration, en tant que mobilisation des souvenirs et reconstitution du sens des expériences du passé, est toujours sélective et partielle d'autant qu'elle reste, dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986, un processus fondamentalement préconscient et non des efforts systématiques à visée pédagogique intentionnelle. Les leçons auxquelles aboutit ce processus demeurent tout aussi partielles et portent sur des aspects particuliers des expériences remémorées, laissant ainsi de côté des aspects importants.

Sur quoi exactement portent le peu de leçons auxquelles amène la remémoration des événements majeurs du mouvement populaire post-1986 ? Avant d'aborder les principaux objets des leçons tirées, rapelons que, par la mobilisation de leurs souvenirs, les sujets du mouvement populaire notamment les membres de *TK* s'engagent davantage dans la célébration d'une lecture du passé considérée comme étant acquise, que dans des efforts de retracer les expériences en vue d'en tirer des leçons. En d'autres termes, il s'agit plus de la commémoration que de la remémoration. Nous tenons alors à repérer d'abord les objets de la commémoration puis ceux de la remémoration.

Comme l'a indiqué l'analyse des activités réalisées par *TK* pour marquer le massacre du 23 juillet 1987, la commémoration de cet événement est caractérisée par une mise en relief des auteurs, des victimes et des causes. Et les notes publiées par la direction nationale de *TK* au sujet du massacre et les propos tenus par des membres de l'organisation (lors des entretiens qu'ils nous ont accordés) sur leurs souvenirs de l'événement mettent en avant le caractère de classe de ce dernier. Les membres de *TK* insistent sur le fait que le massacre constitue la dernière étape d'une série d'attaques orchestrées par les grands propriétaires terriens à l'encontre des groupements *Tèt ansanm* qui contestaient l'accaparement des terres de l'État et l'exploitation des masses paysannes laborieuses par ces propriétaires. En d'autres termes, l'oppression et l'exploitation des masses paysannes par les grands propriétaires peuvent résumer l'objet de la commémoration du massacre du 23 juillet 1987. Cette mise en relief de l'oppression et de l'exploitation des masses

paysannes laborieuses par les grands propriétaires terriens dans la commémoration du massacre représente pour les membres de *TK* un besoin de sauvegarder leur identité idéologique et de susciter l'adhésion de nouvelles militantes et de nouveaux militants à leurs luttes.

Quant à la remémoration des événements majeurs du mouvement populaire post-1986, nous en avons repéré deux objets fondamentaux : les erreurs du passé et la nécessité d'adopter de nouvelles stratégies de lutte. C'est ce que révèlent les propos de Charles et de Pierrot sur les expériences associées aux élections du 16 décembre 1990.

Charles a considéré la grande mobilisation autour de la candidature de Jean-Bertrand Aristide dans le contexte des élections de décembre 1990 comme une « fièvre » dans le sens d'une effervescence. Et cette considération tient au fait que l'engagement des organisations populaires dans ces élections n'a pas apporté les résultats escomptés. C'est ce que reconnaît Charles ou tout au moins implicitement quand il dit que « nous sommes représentés, mais nous ne participons pas ». Certes, comme nous l'avons noté au premier chapitre et au neuvième chapitre, des organisations populaires se sont distancées de la candidature d'Aristide qu'elles ont considérée comme un choix pour court-circuiter les luttes populaires. Mais l'appui d'un grand nombre d'organisations populaires à la victoire électorale du 16 décembre 1990 reste incontestable. D'ailleurs, même les organisations qui ont pris du recul vis-à-vis de la candidature d'Aristide ne s'y opposaient pas ouvertement à défaut d'alternative. C'est cet appui populaire à la victoire électorale d'Aristide qui est implicitement remise en question ici. Charles considère cet engagement dans le passé comme une erreur. Mais une telle considération ne va pas pour autant dans le sens de la tendance dominante chez les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 à développer des réflexes de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Nous reviendrons sur ce dernier aspect en étudiant les incidences politiques des efforts de remémoration pédagogique des événements majeurs du mouvement populaire post-1986 par les sujets en lutte.

Avant de poursuivre l'étude de la remémoration pédagogique dont témoignent les discours de certains membres influents de *TK*, il est important d'apporter une précision d'ordre historique pour mieux comprendre les considérations précédentes de Charles sur les élections du 16 décembre 1990. Le président Aristide a été victime d'un coup d'État militaire le 30 septembre 1991, soit sept mois seulement après son investiture le 7 février de la même année. Compte tenu de ce dernier événement, Aristide est censé ne pas être entièrement responsable du fait que sa victoire électorale

n'ait pas abouti aux résultats escomptés. Mais le 15 octobre 1994, soit environ trois ans après le coup d'État, Aristide est revenu d'exil et restauré au pouvoir sous la protection militaire états-unienne en appliquant des mesures économiques néolibérales qui ont conditionné son retour. Les conditions de ce retour sont alors considérées comme une trahison des revendications anti-impérialistes et anti-capitalistes du mouvement populaire. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le fait que Charles considère l'appui du mouvement populaire à la victoire électorale du 16 décembre 1990 comme une erreur. Charles le dit clairement à un certain moment de l'entretien qu'il nous a accordé quand il affirme que le président Aristide a été absorbé par le pouvoir. Ces dernières analyses du retour d'exil d'Aristide le 15 octobre 1994 révèlent à quel point ce retour est déterminant dans le processus de la construction de nouveaux sens par le mouvement populaire post-1986 autour de la personne d'Aristide.

Poursuivons notre quête des objets de la remémoration pédagogique des événements majeurs du mouvement populaire post-1986. En se basant sur le fait que l'assassinat de leaders importants du mouvement populaire reste impuni, Charles a expliqué que le mouvement populaire n'a fait qu'encaisser des coups. Il a affirmé : « Nous votons des présidents, mais tous les gens qu'on a assassinés dans le mouvement n'ont jamais eu de justice ». Ici, c'est encore une erreur dans le passé qui est identifiée. C'est l'absence d'influence du mouvement populaire sur un État dont le système judiciaire est fondamentalement au service des classes dominantes que Charles reconnaît. Cette non-influence s'explique par le fait que le mouvement populaire a facilité l'accession de certaines figures à la magistrature suprême de l'État à des moments donnés sans disposer, en tant que sujet collectif d'un projet de société, du pouvoir d'influencer l'organisation de la société.

Comme nous l'avons étudié dans les deux premières sections de ce chapitre, Pierrot est revenu sur l'importance d'un travail de conscientisation à la base légué en héritage par la mouvance de la théologie de la libération. Bien entendu, c'est nous qui établissons ce lien explicite entre le travail de conscientisation sur la longue durée évoqué par Pierrot et les expériences de la théologie de la libération. Celui-ci précise que le mouvement populaire n'aura pas le temps d'effectuer un tel travail dans un processus de construction d'un pouvoir populaire, vu l'urgence du contexte actuel ; une urgence caractérisée par l'insécurité, la fuite de cerveaux et des prévisions de carence en eau pour « les années à venir ». Se pose ici la nécessité d'inventer de nouvelles stratégies de lutte sur la base de la confrontation d'une stratégie de lutte aux défis actuels. Même quand Pierrot n'a pas

proposé une alternative ou une stratégie de lutte complémentaire à la conscientisation sur la longue durée, il estime cette démarche inefficace par rapport aux défis du présent.

Les leçons apprises par Charles et Pierrot sur des erreurs dans le passé et la nécessité d'inventer de nouvelles stratégies de lutte doivent être saisies dans leur contexte particulier : il s'agit de leçons tirées sur des expériences de lutte par des sujets en lutte. Par conséquent, ces leçons ne peuvent pas influencer sur les luttes actuelles du mouvement populaire haïtien post-1986. D'ailleurs, considérant le parcours influent de ces deux membres de *TK* respectivement dans le département du Nord et celui du Nord-Ouest et compte tenu de la collaboration indispensable – ne serait-ce que sous une forme invisible – dans le processus de remémoration pédagogique, les leçons révélées par les propos de Charles et de Pierrot témoignent plus d'une tendance à l'œuvre au sein de l'organisation que de simples lectures personnelles. D'où la nécessité d'étudier les incidences politiques des leçons apportées par la remémoration pédagogique. Mais avant de considérer les incidences des leçons du processus de remémoration, examinons celles de l'objet du processus de commémoration.

Rappelons que la commémoration du massacre du 23 juillet 1987 met en avant principalement les auteurs, les victimes et les causes de cet événement majeur du mouvement populaire post-1986. En mettant le focus sur l'oppression et l'exploitation des masses paysannes laborieuses par les grands propriétaires terriens, la commémoration du massacre conforte les membres de *TK* et d'autres sujets du mouvement populaire dans un processus de victimisation. Ici, nous ne voulons nullement dire que les paysans des groupements *Tèt ansanm* à la base de la création de *TK* n'étaient pas les victimes des grands propriétaires terriens dans le cadre du massacre. Nous voulons seulement dire que, par la consolidation de souvenirs autour d'un événement donné à partir d'une histoire partagée en commun et considérée comme une vérité acquise, les membres de *TK* se laissent mobilisés par un sentiment de victime qui les encourage dans leur fixation sur un seul aspect de l'événement. Le processus de victimisation entraîne comme corollaire une auto-déresponsabilisation des victimes. En effet, comme nous l'avons noté à la première section du présent chapitre, l'insistance sur la consolidation des souvenirs déjà considérés comme acquis empêche les sujets en lutte de prendre du recul et de tirer des leçons sur les expériences passées notamment sur la sous-estimation, par les groupements *Tèt ansanm*, de la capacité de violence armée des grands propriétaires terriens.

Dans le cas des efforts de remémoration pédagogique des expériences associées aux événements majeurs du mouvement populaire haïtien post-1986, les leçons apprises sur les erreurs dans le passé font penser à deux incidences politiques possibles : le découragement, la recherche de nouvelles stratégies de lutte. La première incidence est possible dans le cas où les erreurs identifiées sont vécues comme un héritage indépasseable qui déterminerait de façon fataliste le futur du mouvement populaire. Quant à la seconde incidence, elle est envisageable dans la mesure où les sujets remémorateurs arrivent à élucider les erreurs reconnues dans le contexte sociohistorique de leur multiple détermination et surtout lorsque la remémoration amène à la démystification de toutes les figures héroïques concernées par les luttes populaires.

Les propos de Charles indiquent potentiellement la seconde incidence à savoir la recherche de nouvelles stratégies de lutte. En effet, après avoir expliqué que le mouvement populaire n'a fait qu'encaisser des coups, il a plaidé en faveur d'un mouvement offensif. Il n'a donc pas sombré dans le fatalisme. Évidemment, il n'a pas proposé une voie stratégique claire pour la construction du mouvement populaire offensif préconisé. Mais ce qui est certain, c'est qu'il ne s'est pas contenté de critiquer les expériences passées du mouvement populaire. En suggérant un mouvement populaire offensif, il n'est donc dans aucune posture fataliste. Au contraire, son élan utopique qui consiste en « l'unité indivisible entre la contestation [de l'existant] et l'annonce [de l'avenir] » (FREIRE, 2001: 67) le porte à formuler des perspectives pour le futur, quoique de façon très sommaire. Cela laisse comprendre qu'en affirmant « Nous avons voté des présidents, mais tous les gens qu'on a assassinés dans le mouvement n'ont jamais eu de justice », Charles ne s'inscrit pas dans une logique de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État comme c'est le cas d'une tendance dominante qui se joue au sein du mouvement populaire haïtien post-1986. Au contraire, quand il a affirmé « nous sommes représentés, mais nous ne participons pas », Charles pose la nécessité de la conquête effective du pouvoir d'État dans ses lieux stratégiques et ses foyers d'influence par le mouvement populaire en tant que sujet collectif.

Pour leur part, les propos de Pierrot sur le caractère inapproprié de la conscientisation sur la longue durée aux défis actuels révèlent une quête implicite d'une stratégie de conquête du pouvoir d'État plus adaptée aux urgences de l'heure. Par conséquent, l'incidence politique la plus logique des leçons sommaires tirées par Pierrot à partir de la remémoration des expériences électorales du

mouvement populaire post-1986 est la recherche de nouvelles stratégies de conquête du pouvoir d'État.

Les objets et les incidences de la commémoration sont dominants par rapport à ceux et celles de la remémoration pédagogique des événements majeurs de l'histoire du mouvement populaire haïtien post-1986. Les efforts de remémoration des expériences passées se révèlent marginaux devant la dominance de l'idéalisation des figures du martyr et de l'attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques. Mais ces efforts de remémoration pédagogique qui restent à l'état embryonnaire indiquent la possibilité que la remémoration collective planifiée dans le sens d'un exercice dialogique permette aux sujets du mouvement populaire post-1986 de se saisir de ce qui leur échappe en termes de sens des expériences associées aux événements majeurs, et d'élucider les forces affectives qui les mobilisent à leur insu. C'est une voie à explorer pour rompre avec les réflexes politiques de sacralisation des luttes revendicatives, et de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État ; des réflexes hérités de la mouvance de la théologie de la libération au travers d'un attachement *hétéronomisant* des sujets du mouvement populaire à des figures vécues comme héroïques.

CONCLUSION

Les analyses du premier chapitre ont révélé que le mouvement populaire, en tant qu'ensemble de luttes ouvertes porteuses de revendications liées aux intérêts fondamentaux des catégories et classes sociales dominées et exploitées, ne se manifeste pas de la même manière en tous lieux et en tous temps. Si partout ces luttes sont caractérisées par la contestation des mécanismes d'exploitation et de domination, elles présentent des spécificités sociohistoriques en termes de forme, leadership, d'organisation des forces sociales impliquées et même de revendications. Dans le cas d'Haïti, la théologie de la libération a joué un rôle majeur dans l'organisation et le leadership du mouvement populaire à partir de la décennie 1980. En effet, le mouvement populaire haïtien a été sauvagement réprimé par la dictature de François Duvalier et de Jean-Claude Duvalier, plus précisément à partir de 1963. Sa relance juste avant la fin du règne de la dictature duvaliériste notamment en 1984 a été soutenue de façon significative par la théologie de la libération. Des tenants de cette théologie, plus précisément des prêtres engagés au côté des sujets en lutte, ont joui d'une grande notoriété au sein du mouvement. Ces prêtres sont devenus les principales figures représentatives de la théologie de la libération voire des luttes populaires de façon générale. Des relations de pouvoir à dominante charismatique se sont tissées entre ces figures ecclésiales et la base du mouvement populaire renforcé après le départ du dictateur Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986. Ces relations de pouvoir s'étaient sur une tradition de pouvoir de type centralisé et de dépendance qui traverse l'histoire des luttes populaires antérieures.

L'apport de la théologie de la libération à la relance et au renforcement du mouvement populaire haïtien s'est concrétisé principalement au travers des *Communautés ecclésiales de base*. Ces dernières furent des canaux de conscientisation en contournant, sur la base de leur travail d'évangélisation, l'interdiction de réunion imposée par la dictature des Duvalier. Par ailleurs, elles ont conduit à la construction d'organisations populaires qui continuent de lutter pour la défense des intérêts fondamentaux des classes dominées et exploitées. Par cet apport décisif, la théologie de la libération a laissé ses empreintes sur le mouvement populaire post-duvaliériste particulièrement en matière de relations de pouvoir entre les figures d'autorité et la base du mouvement. Il s'agit d'un héritage légué par les expériences de la théologie de la libération aux militants et militantes à la fois de la génération 1986 et de la génération post-1986 du mouvement populaire haïtien. Cet héritage n'est pas indépassable. Mais les sujets en lutte doivent en tenir

compte. Ils se l'approprient pour avancer dans leurs luttes. C'est dans ce sens que nous nous sommes interrogé sur le processus d'appropriation de l'héritage de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir par les sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien. Nous nous sommes particulièrement intéressé aux modalités d'appropriation. Nous nous sommes proposé d'étudier cette question à travers l'organisation paysanne nationale *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* comme cas d'étude, en tenant compte des expériences d'autres sujets collectifs du mouvement populaire. Ce qui nous a conduit à la formulation suivante de notre question de recherche: Quel est le processus d'appropriation que les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, en tant que sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien, ont fait de l'héritage historique légué par les expériences de la théologie de la libération en matière de relations de pouvoir centralisées et de dépendance vis-à-vis des figures d'autorité?

Pour répondre à cette question centrale, nous avons formulé l'hypothèse que les membres de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen*, en tant que sujets des générations 1986 et post-1986 du mouvement populaire haïtien, investissaient affectivement des figures ecclésiales identifiées comme des modèles à suivre et vécues comme héroïques pour avoir été des martyrs pendant leurs expériences concrètes dans les luttes populaires. Nous avons posé ensuite que cette identification à des figures du martyr, incarnées d'ailleurs par des individus qui n'ont pas fait l'expérience de l'exercice direct du pouvoir d'État, produisait un rapport fantasmatique consolateur aux efforts manqués de la prise du pouvoir d'État et conséquemment un rapport de déni à l'exercice concret du pouvoir d'État.

En situant l'apport de la théologie de la libération à la construction du mouvement populaire post-1986 dans l'histoire du rapport de l'église catholique aux luttes populaires en Haïti, nous avons mis en relief le caractère inédit des expériences de la théologie de la libération par rapport à l'orientation antérieure fondamentalement antipopulaire de cette église. Cela nous a permis de mettre en lumière l'implication de la religiosité dans l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire post-1986 et de démontrer comment cette religiosité était mise en sens de façon laïque dans la mesure où des sentiments et idéaux d'origine religieuse (valorisation du martyr et du sacrifice salvateur) étaient repris sans aucune référence explicite à la foi et aux croyances, mais en gardant leur dimension sacrée. Dimension sacrée qui les rend plus mobilisables encore comme repères pour la lutte, auxquels s'accrocher à défaut de conquêtes politiques et sociales satisfaisantes. Cette mise en sens laïque de la religiosité par les sujets en lutte a contribué

à l'acquisition d'une identité politique caractérisée principalement par la valorisation sur un mode sacralisant des luttes revendicatives et une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État.

Nous avons alors exploré comment cette identité politique s'acquerrait et se consolidait à travers l'identification à des figures héroïques des luttes populaires post-1986. Des individus, notamment des prêtres de la théologie de la libération, sont devenus des martyrs après avoir été assassinés pour leur conviction dans la lutte pour la défense des intérêts fondamentaux des classes populaires. Ils sont vécus par les sujets du mouvement populaire post-1986 comme des figures héroïques qui symbolisent des idéaux de conviction, d'esprit de sacrifice et d'engagement populaire. Les sujets en lutte reprennent ces idéaux en les investissant de nouveaux sens. Ils ont tendance à valoriser sur un mode sacralisant les idéaux investis, c'est-à-dire à les considérer comme étant importants en soi au-delà du sens de ces idéaux dans un contexte sociopolitique spécifique. Cette reprise valorisante des idéaux symbolisés par les figures héroïques des luttes populaires ne signifie pas une passivité chez les sujets qui les investissent. En investissant ces idéaux, les sujets en lutte cherchent – à partir de ce qu'ils y puisent en termes de significations et d'orientation – à élaborer de nouveaux repères à partir de repères existants pour donner du sens à leur vie et à leurs combats, pour continuer à vivre et renouveler leurs combats. Cependant, même en impliquant une certaine créativité chez les sujets, cette élaboration de sens reste fondamentalement tributaire des expériences de figures symboliques admirées et vécues comme étant des modèles héroïques.

Ayant mis en évidence ces constructions, nous avons analysé comment cette valorisation *sacralisante* des idéaux symbolisés par les figures héroïques portait les sujets en lutte à mobiliser ces idéaux, tels qu'investis, comme des critères d'évaluation des pratiques militantes. Ainsi les sujets catégorisent-ils ces dernières en deux types : 1- un militantisme axé fondamentalement sur les luttes revendicatives et prudent vis-à-vis du pouvoir d'État, 2- un militantisme qui encourt le risque d'investir des appareils d'État qui seraient capables d'absorber la conviction et l'engagement populaire. Le premier type de militantisme est directement associé aux figures héroïques des luttes populaires : principalement Jean-Marie Vincent, Jean Pierre-Louis et Jean Léopold Dominique. Quant au second type, il se rapproche de la figure du traître associée à Jean-Bertrand Aristide.

Par ailleurs, ce qui a particulièrement retenu notre attention, c'est le fait que les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 ont fait preuve de tant d'attachement aux figures

héroïques, que leurs pratiques militantes ont tendance à dépendre des significations imaginaires associées à ces figures. Il s'agit d'une forme d'hétéronomie des sujets en lutte. Mais, en lieu et place d'un « attachement hétéronome », nous avons préféré parler d'un attachement *hétéronomisant* des sujets aux figures héroïques dans la mesure où cet attachement renvoie à une tendance à l'hétéronomie sur un aspect particulier qui n'entrave pas forcément le projet global d'autonomie des sujets notamment dans leurs luttes face aux forces adverses. Nous avons ainsi relevé trois manifestations particulières de cet attachement *hétéronomisant* : 1- une tendance où la perte des militants héroïques est vécue comme une perte d'espoir pour le mouvement populaire, 2- une tendance à écrire l'histoire au conditionnel en mobilisant le caractère mystérieux des figures héroïques pour imaginer le développement de certains événements différemment de leur déroulement réel, 3- une propension chez les sujets en lutte à se limiter aux horizons militants des figures héroïques ; des figures, rappelons-le, incarnées par des individus qui n'ont pas fait l'expérience de l'exercice direct du pouvoir d'État.

Cette tendance à l'hétéronomie ne nous empêche pas de considérer les individus en lutte comme étant des sujets, tout en sachant bien sûr que le sujet cherche toujours à se construire dans sa confrontation à des conflits psychiques et des contradictions sociales. L'attachement *hétéronomisant* des sujets aux figures héroïques implique des processus psychiques inconscients, plus précisément pré-conscients, qui ne sont pas incompatibles avec la subjectivation politique. Le fait de reconnaître l'existence de processus psychiques préconscients chez les sujets en lutte nous a permis d'éviter une conception volontariste et rationaliste du sujet, un sujet tout-puissant qui serait exempt de toute obscurité sur le processus de sa détermination, sans pour autant adopter la perspective d'un déterminisme totalement inconscient. Ces processus qui mettent le sujet en mouvement constituent pour lui des difficultés qu'il doit affronter dans sa volonté d'élucider sa propre détermination et de penser la possibilité de s'émanciper de l'ordre social existant.

L'identification affective et l'attachement *hétéronomisant* des sujets aux figures héroïques, en tant que modalités d'appropriation des héritages de la théologie de la libération, ne sont pas sans incidence politique sur le mouvement populaire post-1986. Ces modalités, qui sont des processus psychosociaux, amènent les sujets en lutte à développer fondamentalement une prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Ce qui soutient notre hypothèse de départ. Mais parallèlement à cette tendance à se distancier du pouvoir d'État, la construction d'un pouvoir politique populaire reste

un défi à relever par les sujets en lutte et un objet de préoccupation constante dans leurs engagements militants. Cela indique la nécessité d'étudier les automatismes politiques et les pratiques militantes des sujets du mouvement populaire dans leurs agencements contradictoires.

Les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 notamment les membres de l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* reconnaissent la nécessité de disposer du pouvoir d'État pour parvenir effectivement à défendre les intérêts fondamentaux des classes exploitées et dominées, comme ils se le proposent. Mais l'idéalisation des figures du martyr (vécues comme des modèles à suivre) fait obstacle aux engagements vers la conquête du pouvoir d'État. D'ailleurs, la figure du martyr implique un contenu implicite de non-conquête. En effet, le martyr est souvent tombé au cours de la lutte et n'est donc pas arrivé, en dépit de ses contributions importantes, à la phase des conquêtes politiques et sociales majeures rêvées. Dans le cas du mouvement populaire haïtien post-1986, les individus ayant incarné la figure du martyr ont contribué à des conquêtes sociales comme l'occupation des terres vacantes de l'État par les masses paysannes laborieuses, mais pas à des conquêtes politiques dans le sens d'accéder au pouvoir d'État, nonobstant la victoire électorale du 16 décembre 1990 vite réprimée par les duvaliéristes appuyés par l'oligarchie haïtienne et l'impérialisme étatsunien.

Nous avons souligné que l'attachement des sujets aux martyrs se jouait par l'intermédiaire des idéaux que symbolisaient ces martyrs. Cet attachement renvoie à la dimension idéologique du mouvement populaire. L'idéologie est, entre autres, un cadre dans lequel sont déposés, comme nous l'avons montré avec nos auteurs de référence, les idéaux, les croyances, les noyaux basiques de l'identité. Elle se réfère à une vision de la société, légitimant des intérêts spécifiques d'une classe sociale comme étant les intérêts généraux. La concrétisation de cette dimension idéologique suppose des actions qui relèvent d'un champ de lutte spécifique avec ses défis propres : le politique.

L'idéologique et le politique demeurent deux sphères de lutte distinctes quoique intimement liées. Le premier pose comme principaux défis la nécessité de résister à l'idéologie dominante, susciter l'adhésion du plus grand nombre possible, faire accepter des intérêts spécifiques comme des intérêts généraux, garder une cohérence dans sa vision de la société et de la transformation de cette société... Quant au second, il appelle aux efforts de s'engager dans des alliances tactiques souvent avec des forces qui sont loin d'être l'idéal, créer des zones d'influence même sur les terrains déjà

conquis par l'adversaire, profiter de chaque nouvelle conjoncture, encourir le risque de perdre sa crédibilité aux yeux de certaines forces alliées ou de potentielles forces alliées... Or, l'attachement *hétéronomisant* des sujets du mouvement populaire haïtien aux martyrs des luttes populaires post-1986, considérés comme des figures héroïques, les porte précisément à se concentrer sur un travail de conscientisation au moyen de la formation et à rester confinés dans l'idéologique, cherchant à clarifier davantage leur identité idéologique. Par ce confort dans l'idéologique, les sujets en lutte ont du mal à se confronter aux défis propres au politique. D'où la difficulté du mouvement populaire à s'engager dans des initiatives qui visent spécifiquement la conquête et l'exercice du pouvoir d'État.

Notre travail de terrain nous a permis d'explorer également ce rapport au pouvoir d'État. Si la tendance de prudence se manifeste vis-à-vis du pouvoir d'État en général, elle concerne particulièrement les élections comme voie d'accès à ce pouvoir. Dans les conjonctures électorales, la direction nationale de *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen (TK)* a tendance à formuler des mots d'ordre de distance vis-à-vis des élections et parfois des mots d'ordre anti-électorales tout simplement. Ces mots d'ordre adressés aux bases de l'organisation sont souvent influencés par des institutions d'éducation populaire et des partis se revendiquant du socialisme. Ils traduisent des réflexes politiques acquis dans la lutte par les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986. L'attachement de certains sujets « trans-générationnels » à la tradition de la lutte armée, lié à leurs expériences clandestines sous la dictature des Duvalier, contribue au développement des réflexes anti-électorales. La dominance de la situation petite-bourgeoise de sujets influents dans la définition de l'orientation politique du mouvement populaire contribue également au processus d'acquisition des réflexes politiques de prudence vis-à-vis des élections, en s'accrochant à des initiatives visant à affiner l'identité idéologique du mouvement populaire. De leur côté, des leaders paysans s'engagent dans des processus électorales comme un lieu de négociation de réponses à des besoins et privations liés à leur situation sociale concrète. D'où un rapport ambigu du mouvement populaire post-1986 aux élections.

Les réflexes de prudence vis-à-vis des élections et du pouvoir d'État de façon générale sont en grande partie influencés par une vision théorique de la nature de l'État et de la prise du pouvoir d'État. Il s'agit d'une vision de l'*État-instrument*, un État complètement au service des classes dominantes. L'État n'est pas abordé comme étant « la condensation matérielle et spécifique d'un

rapport de forces entre classes et fractions de classe » tel que l'explique Nicos POULANTZAS (1981 : 141) et donc avec ses fissures exploitables par les classes dominées. Les sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 ont tendance à vouloir conquérir de façon totale et d'un seul coup le pouvoir d'État de façon à être en mesure de transformer les appareils de cet État qui serait « totalement » sous le contrôle des classes dominantes. A défaut d'une conquête totale du pouvoir, les sujets du mouvement populaire craignent d'être absorbés par les appareils d'État. Des affects s'articulent alors à la vision théorique de l'État. Il s'agit particulièrement d'un sentiment de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État.

L'analyse de nos matériaux empiriques révèle ainsi une tendance dominante des sujets du mouvement populaire haïtien post-1986, notamment les membres de *TK*, à se distancier du pouvoir d'État et parallèlement des cas de dissidence de militants et militantes s'impliquant dans les élections. Des cas de dissidence ont été enregistrés même au sein de directions d'organisations méfiantes vis-à-vis des élections. Cela nous conduit à nuancer notre hypothèse de départ pour identifier le rapport des sujets du mouvement populaire au pouvoir d'État dans son agencement contradictoire.

Ainsi avons-nous analysé dans les propos narratifs de quelques rares sujets du mouvement populaire haïtien post-1986 un embryon de recul critique vis-à-vis de leur attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques de la théologie de la libération. Ces rares sujets ont pu développer ce recul critique au moyen d'une remémoration pédagogique des événements majeurs de l'histoire des luttes populaires post-1986 : le massacre du 23 juillet 1987, les élections du 16 décembre 1990, le coup d'État du 30 septembre 1991, le retour d'exil de Jean-Bertrand Aristide le 15 octobre 1994 entre autres. Il s'agit d'un processus de reconstitution du sens des événements et des figures héroïques associées à ces événements à partir d'une confrontation socio-temporelle entre les expériences d'un temps révolu et les défis du présent. Ce processus implique une collaboration invisible d'autres sujets avec ceux qui se remémorent les expériences passées. Il a abouti à des leçons sur les erreurs du passé et ouvre la voie à la rupture avec les réflexes politiques de prudence phobique vis-à-vis du pouvoir d'État. Jusque-là, ce n'est qu'une tendance minoritaire par rapport à la dominance de l'attachement *hétéronomisant* aux figures héroïques.

Les sujets dont les propos révèlent une remémoration pédagogique des événements majeurs de l'histoire du mouvement populaire post-1986 ne sont pas conscients des enjeux d'un tel processus.

Une remémoration collective planifiée dans le sens d'un exercice dialogique, au sens de Paulo FREIRE s'annonce plus fructueuse en ce sens qu'il permettra aux sujets en lutte de se saisir de ce qui leur échappe en termes de sens des expériences associées aux événements majeurs et d'élucider les forces affectives qui les mobilisent à leur insu. Le processus dialogique évoqué ici et envisagé dans la perspective de Paulo FREIRE, est appelé à faire émerger de nouveaux enseignements par la collaboration consciente entre des individus qui se reconnaissent mutuellement comme des sujets d'expériences et de connaissances.

- DE GAULEJAC V (2009) *Qui est "Je"?* Paris: Seuil.
- DELACAMPAGNE C (2002) *Une histoire de l'esclavage. De l'antiquité à nos jours.* Le Livre de Poche. Paris: Librairie Générale Française.
- DORSAINVIL J-C (1924) *Histoire d'Haïti. Cours supérieur.* Frères de l'instruction chrétienne. Port-au-Prince: Henri Deschamps.
- DUMAS B et SÉGUIER M (1999) *Construire des actions collectives. Développer les solidarités.* 2e ed. Lyon: Chronique Sociale.
- DURAND-GASSELIN J-M (2012) *L'École de Francfort.* Tel. Paris: Gallimard.
- ÉDITIONS DU CENTENAIRE (1972) *Lénine et l'organisation.* 2e ed. Paris: Éditions du centenaire.
- FAXAS L (2005) *République Dominicaine. Système politique et mouvement populaire 1961-1990.* Hespérides. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- FICK CE (2017) *Haïti, Naissance d'une nation. La révolution de Saint-Domingue vue d'en bas.* 4e ed. Montréal/Port-au-Prince: CIDIHCA/Université d'État d'Haïti.
- FIGUÈRES L (2007) *Une longue marche. Regards sur le mouvement ouvrier et populaire en France: Des origines à nos jours.* Paris: Le Temps des Cerises.
- FLORENCE J (2005) *L'identification de la théorie freudienne.* 3e ed. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- FREIRE P (2001) *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution.* [Re] Découverte. Paris: La Découverte.
- FREUD S (1921) *Psychologie collective et analyse du moi.* Classiques des sciences sociales. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.
http://psychaanalyse.com/pdf/Psycho_collective_analyse_moi_freud_livre_telechargement.pdf
- FREUD S (1923) *Le moi et le ça.* Classiques des sciences sociales. Québec: Université Québec à Chicou. Disponible sur:
http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/indexhtml
(consulté le 5 Juillet 2019).
- FREUD S ([1924] 2012) *Métapsychologie.* 2e ed. Champs classiques. Paris: Flammarion.

- FREUD S (1929) *Malaise dans la civilisation*. 4e ed. Classiques des sciences sociales. Québec: Université Québec à Chicou. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/malaise_civilisation/malaise_civilisation.html (consulté le 12 Juin 2019).
- FREUD S ([1949] 1967) *Abrégé de psychanalyse*, Bibliothèque de psychanalyse, Paris : Presses universitaires de France.
- GAILLARD R (2003) *La République exterminatrice. Le Caoisme bourgeois contre Salnave (1867-1870)*. Port-au-Prince: Fondation Roger Gaillard.
- GIUST-DESPRAIRIES F (2004) *Le désir de penser. Construction d'un savoir clinique. L'écriture de la vie*. Paris: Téraèdre.
- GIUST-DESPRAIRIES F (2009) *L'imaginaire collectif*. 2e ed. Sociologie clinique. Toulouse: Érès.
- GIUST-DESPRAIRIES F et LÉVY A (2013) Analyse de discours. In: *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. 3e ed. Toulouse: Érès, pp. 299–311.
- HALBWACHS M (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Les travaux de l'année sociologique. Paris: Félix Alcan. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html.
- HALBWACHS M (1950) *La mémoire collective*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html.
- HARNECKER M (1974) *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*. Bruxelles: Contradictions.
- HARPER D (1992) Small Nsetcommunity case studies. In: *What Is a Case?: Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge University Press, pp. 139–158.
- HECTOR M (1989) *Syndicalisme et socialisme en Haïti 1932-1970*. 2nde ed. Port-au-Prince: Henri Deschamps.
- HECTOR M (2006) *Crises et mouvements populaires en Haïti*. 2nde ed. Delmas (Haïti): Communication Plus.
- HECTOR M (2009) Jalons pour une périodisation. In: *Genèse de l'État haïtien (1804-1959)*. Mémoire vivante. Port-au-Prince: Presses Nationales d'Haïti, pp. 29–47.

- HOUTART F et RÉMY A (2000) *Haïti et la mondialisation de la culture. Une étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*. Paris: L'Harmattan.
- HURBON L (1974) *ERNST BLOCH. Utopie et espérance*. Horizon philosophique. Paris: CERF.
 Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/ernst_bloch/ernst_bloch.html
 (consulté le 12 Juin 2019).
- INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE (2005) *Pwogram pèp la. Gwo revandikasyon sektè popilè a nan konjonkti elektoral la*.
- JACQUOT É (2010) *Les spiritains en Haïti (1843-2003) d'Eugène Tisserant (1814-1845) à Antoine Adrien (1922-2003)*. Mémoire d'Eglises. Paris: KARTHALA.
- JOACHIM B (1979) *Les racines du sous-développement en Haïti*. Port-au-Prince: Henri Deschamps.
- JOINT LA (1996) *Éducation populaire en Haïti. Rapport des "Ti Kominote Legliz" et des organisations populaires*. Paris: L'Harmattan.
- KAËS R (2013) Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud. In: *Transmission de la vie psychique entre générations*. 2e ed. Inconscient et Culture. Paris: Dunod, pp. 17–58.
- KAËS R (2014) *Les alliances inconscientes*. 2e ed. Psychismes. Paris: Dunod.
- KAËS R (2016) *L'idéologie: l'idéal, l'idée, l'idole*. Psychismes. Paris: Dunod.
- LAPLANCHE J et PONTALIS J-B (1973) *Vocabulaire de la psychanalyse*. 4e ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAPLANTINE F (2015) *La description ethnographique*. 2e ed. 128. Paris: Armand Colin.
- LENGELLÉ M (1962) *L'esclavage*. Que sais-je? Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉNINE V (1979) *Que Faire*. Moscou/Paris: Éditions sociales/Éditions du progrès.
- LÉNINE V (2011) *Petit manuel pour rompre avec le capitalisme*. Paris: Demopolis.
- LOUIS-JUSTE JA (1997) *Masak Jan Rabèl: defi ak pari*. Koleksyon Memwa Lit Pèp La. Port-au-Prince: Les Presses de l'Imprimeur II.
- MANIGAT LF (2007) *Éventail d'histoire vivante d'Haïti. Des préludes à la révolution de Saint-Domigue jusqu'à nos jours (1791-2007). Une contribution à la "nouvelle histoire"*

d'Haïti. Aspects et problèmes de l'histoire de la diplomatie et des relations internationales d'Haïti de Toussaint Louverture à nos jours. Port-au-Prince: Média-Texte.

MAO T (1965) *Textes Choisis de Maotsetoung.* 2e ed.

MAO T (1967) *Oeuvres Choiesies.* 1e ed. Pékin: Éditions en langues étrangères.

MARX K ([1851] 1969) *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte.* 3e ed. Classiques du marxisme. Paris: Les Éditions Sociales. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18_brumaine_louis_bonaparte/18_brumaine.html (consulté le 23 Novembre 2018).

MARX K ([1859] 1972) *Contribution à la critique de l'économie politique.* Paris: Éditions sociales.

MARX K et ENGELS F (1848) *L'idéologie allemande (Thèses sur Fuerbach).* Les classiques des sciences sociales. Chicoutimi. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html (consulté le 7 Juin 2019).

MENDEL G (1993) *La société n'est pas une famille. De la psychanalyse à la sociopsychanalyse.* Paris: La Découverte.

MILLET K (1978) *Les paysans haïtiens et l'occupation américaine d'Haïti (1915-1930).* Collectif Paroles. Québec: La Salle.

ORHAP, CDDTH, EN AVANT (1975) *Les marxistes-léninistes haïtiens dénoncent la conférence-conspiration des 24 P.C. révisionnistes tenue à Cuba.*

PERCHELLET S (2010) *Haïti: entre colonisation, dette et domination. 2 siècles de luttes pour la liberté.* Liège/Port-au-Prince: CADTM/PAPDA.

PIOTTE J-M (1970) *La pensée politique de Gramsci (1970).* Montréal: Parti pris. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/contemporains/piotte_jean_marc/pensee_de_gramsci/pensee_de_gramsci.html (consulté le 7 Novembre 2019).

POLITZER G (1946) *Principes élémentaires de la philosophie.* Paris: Éditions sociales.

POLITZER G ([1928] 2003) *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse.* 3e ed. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige.

POULANTZAS N (1981) *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme.* 2e ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

- PRICE-MARS J (1953) *La République d'Haïti et la République dominicaine. Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnographie*. Tricinquantaire de l'indépendance. Port-au-Prince: s.n.
- PROST A (2006) *Autour du front populaire. Aspects du mouvement social au XXe siècle*. Paris: Seuil.
- QUINOA (2011) *Systématiser les expériences: Manuel pour apprendre de nos pratiques*. Wallonie Bruxelles Internationale.
- REICH W (1933) *Matérialisme dialectique et psychanalyse dans la crise sexuelle*. Paris: Éditions sociales.
- REICH W ([1933]1998) *La psychologie de masse du fascisme*. 2e ed. Petite Bibliothèque Payot. Paris: Payot.
- RENÉ JA (2003) *La séduction populiste. Essai sur la crise systémique haïtienne et le phénomène Aristide (1986-1991)*. Port-au-Prince: Henri Deschamps.
- RICŒUR P (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Point/Essai. Paris: Seuil.
- ROUMAIN J (2004) *Sur les superstitions*. Mémoire d'encrier.
- ROUQUIÉ A (2010) *À l'ombre des dictatures. La démocratie en Amérique Latine*. Paris: Albin Michel.
- SARTRE J-P (1943) *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. 9e ed. Paris: Gallimard.
- SARTRE J-P (1960) *Critique de la raison dialectique (Précédé de Questions de méthode). Tome I: Théorie Des Ensembles Pratiques*. Paris: Gallimard.
- SARTRE J-P (1971) *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Tel. Paris: Gallimard.
- SÉVIGNY R (2013) Expérience. In: *Vocabulaire de psychosociologie. Positions et références*. 2e ed. Toulouse: Érès, pp. 130–135.
- SMARTH W (2015) *Histoire de l'église catholique d'Haïti 1492-2003. Des points de repère. Tome 1*. Port-au-Prince: CIFOR.
- SMARTH W (2015) *Histoire de l'église catholique d'Haïti 1492-2003. Des points de repère. Tome 2*. Port-au-Prince: CIFOR.
- TODOROV T (1982) *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Point. Seuil.

- TOURAINÉ A (1978) *La voix et le regard*. Sociologie permanente. Paris: Seuil.
- TRAVERSO E (2011) *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*. Paris: La Découverte.
- TROUILLOT MR (1977) *Ti dife boule sou istwa Ayiti*. Delmas (Haïti): CUC.
- VYGOTSKI L ([1957] 1997) *Pensée et langage suivi de Commentaires sur les remarques critiques de Vygotski par Jean Piaget*. 4e ed. Paris: La Dispute.
- WEBER M ([1956] 1995) *Économie et société. Les catégories de la sociologie*. AGORA Les classiques. Paris: Pocket. Disponible sur: <http://www.histoireebook.com/index.php?post/Weber-Max-Economie-et-societe-Tome-1> (consulté le 24 Mars 2018).
- WITORSKI R (2008) la notion d'identité collective. In: L'Harmattan (ed.) *La question identitaire dans le travail et la formation : Contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique*. Logiques Sociales. L'Harmattan, pp. 195–213. Disponible sur: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00798754> (consulté le 27 Décembre 2018).

Articles de revue, de journal et de bulletin

- ABENSOUR M (1992) Marx : quelle critique de l'utopie? *Hazan* 3(17): 43–65. Disponible sur: https://www.google.fr/search?ei=gh37XM2dIYGy5gLe4634CQ&q=Abensour+Quelle+critique+de+l%27utopie%3F&oq=Abensour+Quelle+critique+de+l%27utopie%3F&gs_l=psy-ab.3...2390.16884..17342...0.0..1.1129.10681.0j6j17j9j0j2j0j1.....0....1..gws-wiz.....35i39j0i131j0i3j0i10j33i160j33i21.Tftm-ndPhQs (consulté le 7 Juin 2019).
- ADRIEN A (1992) Notes sur le clergé du Nord et la Révolte des Esclaves en 1791. *Cahier Évangélisation d'Haïti 1492-1992* (2). Révolution de 1791: 47–56.
- ANDRÉANI T et QUINIOU Y (1994) L'inconscient au risque de la société, la société au risque de l'inconscient. Entretien avec Gérard Mendel. *Actuel Marx* (15). L'inconscient du social: 99–118.
- ANSART P (1983) Structures socio-affectives et désidentification. *Bulletin de Psychologie* 36(360): 499–501.
- ASSOUN P-L (2001) Psychanalyse et théorie critique. Généalogie d'un lien. *Tumultes* 2(17–18): 129–146. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-129.htm> (consulté le 5 Juillet 2019).

- AVRON O (2000) Interrogations sur la notion d'identification. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* (35): 7–14.
- BADOUR W (1972) La Chine et l'URSS : liens entre politique interne et politique externe. *Études internationales* 3(4): 473. DOI: 10.7202/700245ar.
- BARASH JA (2006) Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur. *Revue de métaphysique et de morale* n° 50 (2): 185–195. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-2-page-185.htm> (consulté le 6 Février 2020).
- BECKER HS (1997) La prise en compte de cas inhabituels dans l'analyse sociologique : les conseils de Hughes. *Sociétés contemporaines* (27). Autour d'Everett C. Hughes: 29–37. Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/socco_1150-1944_1997_num_27_1_1455 (consulté le 7 Mars 2020).
- BOFF L (1984) Que signifie théologiquement “Peuple de Dieu” et “Église populaire.” *Concilium* (196). Le peuple de Dieu au milieu des pauvres: 143–155.
- BOURDIEU P (1984) La délégation et le fétichisme politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 52(1): 49–55. DOI: 10.3406/arss.1984.3331.
- CAMACHO D (1987) Movimientos sociales, algunas definiciones conceptuales. *Ciencias Sociales* (37–38): 7–21.
- CARDOSO FH (1976) Les États-Unis et la théorie de la dépendance. *Revue Tiers Monde* 17(68): 805–825. DOI: 10.3406/tiers.1976.2671.
- CASTILLO M (2011) Héroïsme, mysticisme et action. *Inflexions* N° 16(1): 31–43. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-inflexions-2011-1-page-31.htm> (consulté le 7 Novembre 2019).
- CLORMÉUS LA (2014) L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince (1942-2012). *Archives de sciences sociales des religions* 155–180(166). Disponible sur: <https://journals.openedition.org/assr/26016> (consulté le 18 Novembre 2018).
- CORCUFF P et MATHIEU L (2009) Partis et mouvements sociaux : des illusions de « l'actualité » à une mise en perspective sociologique. *Actuel Marx* 2(46). PARTIS mouvements.
- DÉCIME EF (2014) Haïti-Politique: Que dit l'accord d'El Rancho? *Aterpresse*. 18 March. Port-au-Prince.

- DELUERMOZ Q et SINGARAVÉLOU P (2012) Explorer le champ des possibles. Approches contrefactuelles et futurs non advenus en histoire | Cairn.info. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 3(59-3): 70-95. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-3-page-70.htm> (consulté le 24 Novembre 2019).
- DOURET I, DUPOUY S, JEANPIERRE L, et al. (2012) Contrefactuels en histoire : du mot au mode d'emploi. Le moment de la new economic history. *Labyrinthe* (39): 81-112. <https://journals.openedition.org/labyrinthe/4272>.
- DUBREUIL M (2009) L'objet, de la relation « avec » à la relation « à », chez Freud. *Figures de la psychanalyse* 2(18): 55-75. Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2009-2-page-55.htm> (consulté le 8 Juin 2019).
- DUSSEL E (1984) Populus Dei in Populo Pauperum. De Vatican II à Medellín et Puebla. *Concilium* (196). Le peuple de Dieu au milieu des pauvres: 61-74.
- GENEL K (2013) L'autorité des faits: Horkheimer face à la fermeture des possibles. *Tracés* (24): 107-119. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/traces/5658> (consulté le 5 Août 2019).
- GHASARIAN C (1998) A propos des épistémologies postmodernes. *Ethnologie française* 28(4). Les Cadeaux: à quel prix: 563-577.
- HECTOR M et CASIMIR J (2004) Le long XIXe siècle haïtien. *Centre de Recherches Historiques et Sociologiques (CREHSO)* (Numéro Spécial Bicentenaire): 37-56.
- HURBON L (1991) Esclavage et Évangélisation. Point de départ pour une méthodologie de l'Histoire de l'Église d'Haïti. *Cahier Évangélisation d'Haïti 1492-1992* (1). Esclavage et Évangélisation: 43-71.
- INSTITUT CULTUREL KARL LÉVÊQUE (2013) Mouvmán Nasyonal Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen. Ranmase sou rezolisyon 3e Kongrè Nasyonal la. *Kontak Popilè*, Février. Port-au-Prince.
- IONESCU S, JACQUET M-M et LHOTE C (2004) *Les mécanismes de défense. Théorie et clinique*. 4e ed. Psychologie. Paris: NATHAN/SEJER.
- KALIVODA R (1968) Marx et Freud (suite). *L'homme et la société* (8). Au dossier de la révolte étudiante: 135-147. Disponible sur: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1968_num_8_1_3111 (consulté le 8 Juillet 2019).

- LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES EN FRANCE (s.d) Définition : Eucharistie. In: *Église catholique en France*. Disponible sur: <https://eglise.catholique.fr/glossaire/eucharistie/> (consulté le 26 Décembre 2018).
- LABICA G (1993) Le marxisme entre science et utopie. *Mots* (35). Utopie...utopies: 19–38. Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1993_num_35_1_1830 (consulté le 7 Juin 2019).
- LALIBERTÉ M (2002) Religion populaire et superstition au Moyen Âge. *Théologiques* 8(1): 19–36. DOI: 10.7202/005012ar.
- LÉVÊQUE K (1971) L'interpellation mystique dans le discours duvalérien. *Cahier Karl Lévêque* Institut Culturel Karl Lévêque (ed.) (1). L'Analyse politique: Idéologie et Mentalité sociale: 28–34.
- LÖFFLER P (1978) Le problème œcuménique dans l'évangélisation. *Concilium* (134). Évangélisation dans le monde d'aujourd'hui: 131–138.
- LÖWY M (1988) Marxisme et théologie de la libération. *Cahiers d'Étude et de Recherche* Institut International de Recherche et de Formation (ed.) (10): 3–39. Disponible sur: https://www.google.fr/search?source=hp&ei=GP_6W8KDL0O-zgLFqbDYDg&q=Michael+Lowy+marxisme+et+th%C3%A9ologie+de+la+lib%C3%A9ration&btnK=Recherche+Google&oq=Michael+Lowy+marxisme+et+th%C3%A9ologie+de+la+lib%C3%A9ration&gs_l=psy-ab.3..33i21.14833.45803..46178...0.0..1.885.18600.0j2j22j9j5j8j3....2..0....1..gws-wiz....0..0j0i131j0i10j0i10i30j0i13j0i13i10j0i13i30j0i30j0i19j0i22i30i19j0i22i30j33i22i29i30j33i160.PnnMARm3PJw (consulté le 25 Novembre 2018).
- MARTIN J-C (2000) Histoire, Mémoire et Oubli. Pour un autre régime d'historicité. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 47(4): 783–804. Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-8003_2000_num_47_4_2047 (consulté le 7 Février 2020).
- MENDEL G (1973) Psychanalyse et Sociopsychanalyse. *Sociopsychanalyse* Payot (ed.) 3: 13–62.
- NICHOLLS D (1975) Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 30(4): 654–679. Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293637 (consulté le 10 Novembre 2018).

- PETRELLA F (2008) La référence à l'histoire et à la méthode psychanalytique. Construction, invention, mémoire et vérité dans le travail clinique. *Revue Française de Psychanalyse* LXXII(5): 1557–1567.
- PIXLEY J (1984) “Peuple de Dieu” dans la tradition biblique. *Concilium* (196). Le peuple de Dieu au milieu des pauvres: 33–42.
- POULAT É (1990) La constitution civile du clergé. *Revue des deux mondes*: 98–109. Disponible sur:
https://www.google.fr/search?ei=ZGMAXJiADLGA5wLHhr7gDw&q=La+constitution+civile+du+clerg%C3%A9+%C3%89mile+Poulat+1990&oq=La+constitution+civile+du+clerg%C3%A9+%C3%89mile+Poulat+1990&gs_l=psy-ab.3...23453.25077..25874...0.0..0.192.851.0j5.....0....1..gws-wiz.....33i160.Hnjmu4cWKFA (consulté le 29 Novembre 2018).
- PTH (1973) Histoire du mouvement communiste haïtien 1934-1973. Problèmes théoriques de l'établissement du parti. *Courrier rouge*. s.l.
- SARTORI G (1969) Politics, Ideology and Belief Systems. *American Political Science Review* 63(2): 398–411. DOI: 10.1017/S0003055400262291.
- TRAMBLAY D-G et ALBERIO M (2013) Temps professionnels, temps prescrits, temporalités sociales. Introduction. *SociologieS*: 1–9. Disponible sur:
<https://journals.openedition.org/sociologies/4433> (consulté le 30 Avril 2019).
- VERDIER D (1991) Évangélisation colonisante, évangélisation libératrice. *Cahier Évangélisation d'Haïti 1492-1992* (1). Esclavage et Évangélisation: 27–41.

Mémoires et thèses

- AURÉLIEN K (2014) *Une lecture historico-critique de la mise à l'écart des revendications paysannes par les mesures de politique sociale adoptées en Haïti de 1987 à 2012*. Mémoire de licence en Travail Social. Université d'État d'Haïti, Faculté des Sciences Humaines, Port-au-Prince.
- AURÉLIEN K (2016) *La construction des relations de pouvoir dans une organisation paysanne haïtienne dénommée FDDPA: entre vécus et projet énoncé et institué. 2013-2015*. Mémoire de Master 2 recherche en Sociologie clinique et Psychosociologie. Université Paris Diderot-Paris 7, Paris.

GONZÁLES DF (2013) *El concepto de movimiento popular. Revisión de la historiografía (1950-2013) y una proposición conceptual*. Tesina de licenciatura en Historia. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago.

JEAN-BAPTISTE C (2011) *Haïti, Mouvements populaires et Partis politiques (1986-1996). La restructuration manquée de l'ordre politique agonisant*. Thèse de Doctorat en Science politique. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Ecole Doctorale 122 Europe latine - Amérique latine, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine - IHEAL, Paris. Disponible sur: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01068975/document>.

PAULCÉNA F (2007) *Le "mouvement populaire haïtien" des années 1980-1990 : pratiques et perspectives analytiques*. Mémoire de maîtrise en sociologie. Université du Québec à Montréal (UQAM), Montréal. Disponible sur: <https://archipel.uqam.ca/825/1/M10083.pdf?gathStatIcon=true>

TOUSSAINT H (2000) *Idéologie, utopie et théologie de la libération en Haïti*. Thèse de doctorat en Sociologie. École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Actes de colloque et rapports d'atelier, rapports de congrès/d'assemblée

DOMINIQUE M (1996) Rôle de la théologie de la libération dans la transition démocratique en Haïti. In: *Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-Au-Prince, Haïti*. Paris: Syros, pp. 63–72.

ESPAS KONSÉTASYON ÒGANIZASYON POPILÈ GRANMOUN (1997) *Chodyè trayizon pa bouyi soup revandikasyon. Ki chimen n ap pran ak mouvman popilè a?* 1, Rapport d'atelier de réflexion, November. Port-au-Prince.

EYMA ÉJr (1992) *Organisations Non-Gouvernementales (ONG), Groupes de base et action politique*. ONG, Groupes de base et Démocratie en Haïti. Compte rendu du colloque tenu les 24, 25 et 26 avril 1992, Actes de colloque, Avril. Montréal: Fonds délégué AQOCI-Haïti.

TK (1996) *Premye kongrè nasyonal. Sentèz sou istwa mouvman an, Rezolisyon/Pèspektiv*, Port-au-Prince.

TK (2001) *Dezyèm kongrè nasyonal Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen. Sentèz rezolisyon Kongrè nasyonal*, Port-au-Prince.

MIDY F (1992) *Contribution des ONG haïtiennes au processus démocratique en Haïti*. ONG, Groupes de base et Démocratie en Haïti. Compte rendu du colloque tenu les 24, 25 et 26 avril 1992, Actes de colloque, Avril. Montréal: Fonds délégué AQOCI-Haïti.

Notes de presse

ANTÈN OUVRIYE et al. (2003) *Haïti, nous devons renverser le régime Lavalas*. Disponible sur: <https://www.potomitan.info/ayiti/ayiti6.html> (consulté le 27 Décembre 2018).

MODEP, TK et SAJ/Veye (2006) *Preval eli se vre, men batay la pa fini*. Disponible sur: <https://www.alterpresse.org/spip.php?article4191#.XjxsdjJKjiU> (consulté le 11 Juillet 2019).

MODEP, TK, CHANDEL, et al. (2007) *Bay kou bliye, pote mak sonje. Pozisyon plizyè òganizasyon nan sektè popilè a nan okazyon 92 lane premye okipasyon nan peyi Dayiti*. Disponible sur: http://icklhaiti.org/article.php3?id_article=108&var_recherche=bay+kou+bliye%2C+pote+mak+sonje (consulté le 10 Juillet 2019).

TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN-TK SENT SIZÀN (2002) *Asanble jeneral Tèt Kole Ti Peyizan Sent Sizàn. Deklarasyon final. Kontak Popilè*, Juin. Disponible sur: http://icklhaiti.org/article.php3?id_article=14 (consulté le 10 Juillet 2019).

TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN (2007) *Mesaj Tèt Kole Ti peyizan nan okazyon 20 lane masak Jan Rabèl ak Bochan*. Disponible sur: http://icklhaiti.org/article.php3?id_article=107&var_recherche=Mesaj+T%E8t+Kole+Ti+peyizan+nan+okazyon+20+lane (consulté le 10 Juillet 2019).

TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN (2008) *Pozisyon direksyon nasyonal Tèt Kole ti peyizan ayisyen sou konjonkti a*. Disponible sur: http://www.papda.org/article.php3?id_article=448 (consulté le 15 Juillet 2019).

TÈT KOLE TI PEYIZAN AYISYEN (2010) *Pozisyon Tèt Kole sou eleksyon novanm 2010 yo*. Disponible sur: http://www.papda.org/article.php3?id_article=697 (consulté le 15 Juillet 2019).

Documents audio

ARISTIDE JB (1989) *Premye anivèsè masak Sen Jan Bosko*. Disponible sur: https://repository.duke.edu/dc/radiohaiti/RL10059-RR-0520_01 (consulté le 28 Novembre 2018).

AWOZAM (2004a) *Remò*. Yon jou ki ra.

AWOZAM (2004b) *San lendepandans*. Yon jou ki ra.

AWOZAM (2004c) *Veye yo*. Yon jou ki ra.

PAWÒL LA PALE (2001) *Rankont avèk Fondasyon Jean Marie Vincent nan okazyon 7yèm anivèsè lanmò Pè Janmari (2) /*. Port-au-Prince. Disponible sur: https://repository.duke.edu/dc/radiohaiti/RL10059-CS-1516_02 (consulté le 20 Octobre 2019).

Pages Web et billets de blog

ACTA (2019) *Contre-pouvoir populaire : matériaux pour une stratégie*. Disponible sur: <https://acta.zone/contre-pouvoir-populaire-materiaux-pour-une-strategie/> (consulté le 7 Février 2020).

BENSAÏD D (1984) *Utopies, rejet de l'utopie et projet révolutionnaire*. Disponible sur: https://www.google.fr/search?ei=Uh_7XI_0F-3x5gKmt4n4BA&q=Daniel+Bensa%C3%AFd+Utopies%2C+rejet+de+l%E2%80%99utopie+et+projet+r%C3%A9volutionnaire&oq=Daniel+Bensa%C3%AFd+Utopies%2C+rejet+de+l%E2%80%99utopie+et+projet+r%C3%A9volutionnaire&gs_l=psy-ab.3...274377.274377..276359...0.0..0.1064.1064.7-1.....0....2j1..gws-wiz.UaUyPwQKCj0 (consulté le 7 Juin 2019).

HOPSORT S (2017) *Au cœur des Caraïbes, à Haïti : un mouvement paysan engagé pour le changement social. Retour historique sur le Mouvement Paysan de Papaye à Haïti*. AGTER, March. Disponible sur: http://www.agter.org/bdf/fr/corpus_chemin/fiche-chemin-669.html (consulté le 27 Novembre 2018).

HOUTART F (2006) *L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*. Disponible sur: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article1811> (consulté le 23 Novembre 2018).

LÉNINE V (1921) *Discours au Xe Congrès du P.C.(b)R. - 1921*. Disponible sur: <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1921/03/d10c/vil19210300-09c10.htm> (consulté le 23 Novembre 2018).

PARTI COMMUNISTE INTERNATIONAL (1920) *La question nationale et coloniale avec le congrès des peuples d'orient*. Disponible sur: http://www.international-communist-party.org/Francais/Relation/Baku_Fr.htm (consulté le 23 Novembre 2018).

WERLEIGH C (2018) *Jean-Marie Vincent L'espérance Assassinée*. Disponible sur: <https://itecaayiti.org/jean-marie-vincent-lesperance-assassinee/>.

ANNEXE

Chronologie des principaux événements liés au mouvement populaire haïtien post-1986

7 février 1986 : Jean Claude Duvalier fut déchu de ses fonctions de président à vie et partit pour l'exil. Cet événement a mis fin, sous la pression de luttes sociales et dans un contexte de promotion des droits humains par les États-Unis, à une dictature instaurée par François Duvalier qui a accédé au pouvoir par des élections contestées organisées le 22 septembre 1957.

9 mai 1986 : Un *Grandon* (grand propriétaire terrien) de Jean Rabel, aidé de civils armés, a incendié environ une quinzaine de maisons de paysans et paysannes à Gros Sable, une habitation de la septième section communale de Jean Rabel. Cette attaque a été une réponse à une grande manifestation paysanne organisée le premier mai de la même année avec pour principale revendication l'accès des paysans et paysannes à la terre.

29 juin 1987 : Des organisations populaires ont lancé une grève générale sur tout le territoire pour protester contre le Conseil national de gouvernement (CNG), constitué majoritairement de militaires, qui a remplacé Jean-Claude Duvalier. La mobilisation s'est poursuivie le lendemain et des militaires ont tué par balle une dizaine de personnes et ont blessé plus d'une cinquantaine d'autres.

28-29 juin 1987 : Des hommes de main des grands propriétaires terriens de Jean Rabel ont attaqué et pillé des locaux de l'*Équipe missionnaire* dirigée par le prêtre montfortain Jean-Marie Vincent, qui accompagnait les groupements paysans appelés *Gwoupman Tèt Ansanm* (Groupements Solidarité).

23 juillet 1987 : En solidarité avec des leaders de groupements paysans fuyant la répression des hommes de main des grands propriétaires terriens, des centaines de paysans et paysannes venant d'un peu partout de Jean Rabel et de la huitième section de Port-de-Paix, se sont rassemblé/es à la première section de Jean Rabel d'où ils/elles ont démarré une marche en direction de La Réserve (3^e section communale de Jean Rabel) et de La Montagne (4^e section communale de Jean Rabel). Les participantes et participants à cette marche ont été accueillis/es à coups de machette et à coups de feu par un chef de section (représentant administratif et policier de l'État dans les sections communales à l'époque) et des civils armés. Le bilan fut très lourd : au moins cent trente-neuf (139) paysans et paysannes ont été massacrés/es.

29 juillet 1987 : De grands propriétaires terriens aidés de militaires ont déguerpi à coups de feu les membres restants des groupements paysans à Lacoma (1^e section communale de Jean Rabel). Des maisons ont été incendiées dont le local du centre de formation de l'organisation *Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* à Gros Bassin.

11 septembre 1988 : Des *Tontons macoutes* et attachés duvaliéristes ont organisé un massacre à l'église Saint-Jean Bosco alors que le prêtre Jean-Bertrand Aristide célébrait une messe. Le bilan fut lourd : au moins 14 morts par balles et armes blanches sans compter les blessés. Lors de cet événement, une femme enceinte a été poignardée. L'enfant en est sortie vivante et a été nommée Espérenca.

7 juillet 1990 : Le docteur Roger Lafontant, un duvaliériste notoire parti pour l'étranger à la chute de Jean-Claude Duvalier, est retourné au pays et s'est déclaré candidat à la présidence.

11 juillet 1990: Des forces démocratiques et populaires ont lancé une grève générale contre la présence de l'ancien général William Régala et le docteur Roger Lafontant au pays, deux duvaliéristes notoires.

18 octobre 1990 : Sous la bannière du Front national pour le changement et la démocratie (FNCD), le prêtre salésien Jean-Bertrand Aristide a annoncé officiellement sa candidature aux élections présidentielles prévues pour le 16 décembre de la même année. Il a présenté cette candidature comme une réponse de Dieu à la demande du peuple haïtien.

16 décembre 1990 : Le premier scrutin au suffrage universel véritablement démocratique fut organisé en Haïti avec l'appui massif des forces démocratiques et populaires, en dépit des menaces de violences de la part de leaders duvaliéristes. Jean-Bertrand Aristide est sorti victorieux au premier tour avec 67% des votes.

7 janvier 1991 : Le duvaliériste Roger Lafontant a tenté un coup d'État contre Aristide avant même l'investiture de celui-ci. La Télévision nationale d'Haïti a transmis un message de Lafontant, du palais national étant, où il se dit s'associer aux Forces armées d'Haïti (FADH) et aux forces de police pour assumer le pouvoir. Le peuple s'est vite soulevé et le haut commandement de l'armée a immédiatement condamné la tentative de coup d'État. Lafontant fut assassiné lors de cet événement.

7 février 1991 : Jean-Bertrand Aristide fut investi des fonctions de président de la République en présence d'une foule immense rassemblée devant le palais national pour saluer l'investiture.

2 septembre 1991 : Le président Aristide a prononcé devant l'Assemblée générale de l'Organisation des nations unies (ONU) un discours intitulé les « Dix commandements » sur la démocratie, les droits humains et la justice sociale.

30 septembre 1991 : Le général Raoul Cédras a coordonné un coup d'État contre Jean-Bertrand Aristide. Ce coup d'État orchestré par une bonne partie de la bourgeoisie locale et des forces impérialistes fut suivi d'une répression sanglante contre les forces démocratiques et populaires et d'un embargo économique imposé par le gouvernement états-unien en signe de punition contre les putschistes. Des centaines de militantes et militants ont dû fuir le pays.

11 septembre 1993 : L'homme d'affaires Antoine Isméry, activement impliqué dans le mouvement politique *Lavalas*, est assassiné à l'Église du Sacré Cœur de Turgeau (à Port-au-Prince) à l'occasion d'une messe célébrée dans le cadre de la commémoration des cinq ans d'un massacre perpétré par les *Tontons macoutes* à l'église Saint-Jean Bosco (le 11 septembre 1988).

26 août 1994 : En exil aux États-Unis, Jean-Bertrand Aristide a confié à une délégation le mandat de négocier avec des institutions financières internationales les conditions de son retour en Haïti. Cette négociation qui a eu lieu à Paris a abouti à un accord principalement autour des mesures économiques néolibérales à appliquer comme conditions du retour d'Aristide en Haïti.

28 août 1994 : Le prêtre montfortain Jean-Marie Vincent fut assassiné à coups de feu sur la cour des Montfortain à la rue Baussan à Port-au-Prince.

15 octobre 1994 : Après trois ans d'exil, Jean-Bertrand Aristide est revenu en Haïti compléter son mandat présidentiel interrompu par le coup d'État du 7 février 1991. Ce retour réalisé sous la protection militaire états-unienne fut conditionné par l'application de mesures économiques néolibérales.

3 août 1998 : Le prêtre séculier Jean Pierre-Louis fut assassiné par balles par des bandits armés dans les locaux du Service œcuménique pour le développement et l'éducation populaire (SEDEP) à la rue du Chili à Port-au-Prince ; un centre que dirigeait le prêtre Pierre-Louis.

3 avril 2000 : Le journaliste et agronome Jean Léopold Dominique fut assassiné par balles devant les locaux de la Radio Haïti Inter. Le gardien de cette station de radio, Jean-Claude Louissaint, fut aussi assassiné lors de cette attaque.

26 novembre 2000 : Des élections présidentielles et législatives remportées par le parti *Fanmi Lavalas* furent organisées et Aristide réélu pour un second mandat présidentiel. Les élections furent contestées et discréditées par une grande partie des forces politiques internes et des puissances impérialistes. Le taux de participation fut très controversé : estimé à 60% par le Conseil électoral provisoire (CEP), à 15% par l'Organisation des États américains (OEA) et à moins de 5% par l'opposition politique.

29 février 2004 : Un deuxième coup d'État fut organisé contre Aristide avec l'appui d'une partie de l'oligarchie locale et des forces impérialistes. Cette fois-ci, ce coup d'État fut précédé d'un grand mouvement de contestation anti-Lavalas et anti-Aristide, impliquant la participation de forces progressistes.

7 février 2006 : René Garcia Préval (ancien premier ministre d'Aristide en 1991) fut élu au premier tour pour un second mandat présidentiel avec l'appui ferme des bases électorales d'Aristide. Des forces progressistes et populaires ont appuyé et salué la victoire électorale de Préval à défaut d'alternative politique. Le calcul des votes fut ambigu. Préval a obtenu 51.2 % des votes à la suite d'une modification du décompte par l'intégration des votes blancs.

14 mai 2006 : René Garcia Préval fut investi des fonctions de président de la République pour un second mandat. Le même jour, il a paraphé l'accord Petrocaribe avec le vice-président vénézuélien d'alors José Vicente Rangel. Il s'agit d'un programme instauré en 2005 sur proposition du président vénézuélien Hugo Chavez et permettant aux pays caribéens signataires de recevoir du pétrole à des conditions préférentielles : remboursement sur vingt-cinq (25) ans, avec un taux d'intérêt de 1% et deux (2) ans de sursis avant le premier versement.

8 avril 2008 : Un grand mouvement de contestation de la cherté de la vie a éclaté dans la région métropolitaine de Port-au-Prince. Cela provoqua un vote de censure par le Sénat contre le premier ministre Jacques Edouard Alexis le 12 avril et une légère baisse du prix du riz annoncée par le président Préval le même jour.

5 mai 2009 : Une loi fixant à 200 gourdes le salaire minimum (fixé à 70 gourdes jusque-là) fut votée au Sénat, après avoir été votée à la Chambre des députés en février de la même année. Cette loi, introduite au parlement sur proposition du député Steven Iverson Benoît, fut votée sous la pression de luttes populaires. Sa promulgation le 6 octobre de la même année allait être conquise au prix de la poursuite des luttes.

22 janvier 2016: Une grande manifestation publique fut organisée dans la région métropolitaine de Port-au-Prince par des organisations populaires et l'opposition politique en signe de protestation contre le second tour des élections prévu pour le 24 janvier de la même année avec seulement Jovenel Moïse, le candidat de l'équipe au pouvoir à l'époque, le *Parti haïtien Tèt Kale* (PHTK). En dépit du désistement de Jude Célestin, le candidat de la Ligue alternative pour le progrès et l'émancipation haïtienne (LAPEH), le Conseil électoral provisoire (CEP) a maintenu le second tour des élections avec l'appui de l'Organisation des États américains (OEA). Le 23 janvier, à la suite des mouvements de contestation, le CEP a annoncé l'annulation de second tour.

TABLES DES MATIÈRES

DÉDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
LISTE DES SIGLES	v
RÉSUMÉ	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION	10
PREMIÈRE PARTIE – PROBLÉMATIQUE ET CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE DE LA RECHERCHE	14
CHAPITRE I – POUVOIR CHARISMATIQUE ET DÉPENDANCE : IDENTIFICATION DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN À L’HÉRITAGE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION	16
1.1- Des luttes portées par les classes populaires sous un leadership centralisé et sans empreinte ecclésiale	16
1.2- Luttes populaires et théologie de la libération en Haïti : dynamisme, figures sacrnalisées, pouvoir centralisé et dépendance	24
CHAPITRE II – LE RAPPORT HISTORIQUE DE L’ÉGLISE CATHOLIQUE AUX LUTTES POPULAIRES EN HAÏTI	39
2.1- Les luttes engagées contre le système colonial et esclavagiste à Saint-Domingue : apport singulier de fractions progressistes au sein d’une église fondamentalement conservatrice	41
2.2- Les luttes populaires de l’Haïti indépendante avant la signature du Concordat de 1860 : l’indifférence d’une église en quête d’autonomie et d’organisation hiérarchique	45

2.3-	L'église concordataire avant les expériences de la théologie de la libération : la dominance de positionnements antipopulaires.....	55
2.4-	Luttes populaires et apport remarquable de la théologie de la libération : entre doctrine théologique novatrice et conditions socio-institutionnelles favorables.....	63
CHAPITRE III – L'IDENTITÉ POLITIQUE DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN : CONSTRUCTION HISTORIQUE ET CARACTÉRISTIQUES DOMINANTES.....		
		68
3.1-	L'identité : d'un fourre-tout notionnel à un outil conceptuel.....	69
3.2-	L'identité comme structure subjective et duelle.....	71
3.3-	Les supports de l'acquisition de l'identité politique du mouvement populaire haïtien.....	73
3.3.1-	<i>Des repères marxistes maoïstes dominants.....</i>	75
3.3.2-	<i>L'affrontement des ennemis en commun.....</i>	87
3.3.3-	<i>Des repères religieux et symboliques partagés en commun.....</i>	94
DEUXIÈME PARTIE – REPÈRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES.....		
		103
CHAPITRE IV – MOUVEMENT POPULAIRE : L'UNITÉ DANS LA MULTIPLICITÉ.....		
		105
4.1-	Différences sectorielles : expériences et projets.....	105
4.2-	Le fond classiste comme base unitaire.....	110
4.3-	Échanges intergénérationnels : héritages et subjectivation.....	117
4.4-	Mouvement populaire et projet politique : la place de la conquête du pouvoir d'État ¹²⁵	
CHAPITRE V – MOUVEMENT POPULAIRE : IDENTIFICATION, IDENTITÉ POLITIQUE ET CHOIX POLITIQUES.....		
		134
5.1-	L'identification dans le champ de la psychanalyse : richesses et limites.....	134
5.2-	L'identification dans la socialisation politique.....	142
5.3-	Les processus identificatoires dans l'acquisition de l'identité politique.....	151

5.4- Identité politique et choix politiques : actions, tensions, repères, nouvelles actions	
157	
CHAPITRE VI – SAISIR UN PHÉNOMÈNE COMPLEXE : VERS LA RECHERCHE D’UNE MÉTHODE APPROPRIÉE	
6.1- Articulation entre déterminations subjectives et déterminations objectives : une question épistémologique inépuisée	163
6.2- Expériences concrètes et processus sociopsychiques inconscients : l’importance de l’approche psychosociale clinique	171
6.3- Le choix d’un mode opératoire	183
6.4- Les procédés d’interprétation des matériaux empiriques recueillis et de présentation des résultats de l’interprétation	189
TROISIÈME PARTIE – ANALYSE DES MODALITÉS D’APPROPRIATION DES HÉRITAGES DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION PAR LES SUJETS DU MOUVEMENT POPULAIRE HAÏTIEN	195
CHAPITRE VII – ADOPTION DE PRATIQUES MILITANTES LÉGITIMES À TRAVERS L’IDENTIFICATION AUX FIGURES HÉROÏQUES	197
7.1- Les principales figures héroïques : symboles d’engagement populaire, d’esprit de sacrifice et de conviction	197
7.2- Mise en sens par les sujets du mouvement populaire haïtien des idéaux symbolisés par les figures héroïques	219
7.3- Les idéaux symbolisés par les figures héroïques comme repères d’évaluation du militantisme : incidence sur le défi de la construction du pouvoir populaire	235
CHAPITRE VIII – ATTACHEMENT HÉTÉRONOMISANT AUX FIGURES HÉROÏQUES	247
8.1- Perte de héros, perte d’espoir pour le mouvement populaire	247
8.2- Une tendance à écrire l’histoire au conditionnel	255
8.3- Des sujets en lutte limités aux horizons des héros-modèles	264

CHAPITRE IX – HÉSITATION ENTRE IDÉALISATION DES FIGURES DU MARTYR ET RECHERCHE DE CONQUÊTES POLITIQUES SATISFAISANTES.....	276
9.1- Le défi de la construction du pouvoir populaire et l’attachement aux figures du martyr.....	276
9.2- Le rapport ambigu aux élections : entre distance et implication nécessaire	289
9.3- Le défi de la conquête du pouvoir d’État : entre appropriation théorique ambiguë et crainte intériorisée	303
CHAPITRE X – REMÉMORATION PÉDAGOGIQUE DES ÉVÉNEMENTS MAJEURS ET DES FIGURES HÉROÏQUES	317
10.1- La remémoration comme modalité de reconstitution du sens des événements et des figures.....	317
10.2- La remémoration des événements et des figures : processus de confrontation temporelle et source d’apprentissage	327
10.3- Les leçons tirées du processus de remémoration : objets et incidences politiques	337
CONCLUSION	343
BIBLIOGRAPHIE.....	351
ANNEXE.....	366
Chronologie des principaux événements liés au mouvement populaire haïtien post-1986	366
TABLES DES MATIÈRES.....	371