

Créolité, bossalité et au-delà: penser la complexité de l'identité haïtienne

Sandy Larose & Ginette Francilus Sanon

Cahiers internationaux de sciences sociales, vol 1, no 1, juillet 2024

© Éditions Charesso. 2024

Résumé – L'identité constitue un concept central des sciences humaines et sociales au XXI^e siècle. Produit de la modernité, l'identité demeure un phénomène dynamique résultant de l'interaction sociale de la vie quotidienne. L'identité ou le sentiment d'appartenance ne sont pas des notions figées dans l'espace et le temps, mais plutôt en perpétuelle évolution. Cet article propose une réflexion sur l'identité haïtienne, qui se compose de deux tendances identitaires, à savoir la créolité et la bossalité. Ce sont deux identités perpétuellement en conflit, fruits d'une mémoire et d'un passé historique communs. Cette dynamique identitaire prend en compte les marqueurs identitaires (langue créole, vodou, etc.) en Haïti. En ce sens, l'identité haïtienne n'est pas un processus fini. L'article inter-

pelle un regard qui va au-delà de cette fixité identitaire réductrice à la créolité et à la bossalite.

Mots-clés – identité, identité haïtienne, créolité, bossalite, haïtianité

Abstract – Identity is a central concept in the human and social sciences in the 21st century. A product of modernity, identity remains a dynamic phenomenon resulting from the social interaction of daily life. Identity and sense of belonging are not fixed in space and time, but rather are constantly evolving. This article proposes a reflection on Haitian identity, which is composed of two identity tendencies, namely creole identity and bossale identity. These are two identities that are perpetually in conflict, and this is the fruit of a shared memory and historical past. This identity dynamic takes into account the identity markers (Creole language, voodoo, etc.) in Haiti. In this way, Haitian identity is not a finite process. The article challenges a view that goes beyond this identity fixity, reducing it to creolity and bossality.

Keywords – identity, Haitian identity, creolity, bossality, haitianity

Rezime – Idantite se yon konsèp santral nan syans moun ak sosyal nan 21èm syèk la. Kòm pwodui modènite, idantite a rete yon fenomèn dinamik ki se rezilta divès entèraksyon sosyal nan lavi toulèjou. Idantite oswa santiman apatnans pa bagay ki fikse nan lespas ak tan, men pito, yo nan yon evolisyon san rete. Atik sa a pwopoze yon refleksyon sou idantite ayisyen an ki genyen ladan de tandans idantitè: kreyolite ak bosalite. Se de idantite ki toujou nan konfli, e konfli sa a se fwi yon memwa ak yon pase istorik. Dinamik idantitè sa a pran ankont divès makè idantitè yo (lang kreyòl, vodou, elatriye) an Ayiti. Nan sans sa a, idantite ayisyen an pa yon pwosesis fini. Atik la fè apèl ak yon vizyon

ki ale pi lwen pase fiksasyon idantite sa a, ki gen tandans redui idantite ayisyen an nan kreyolite ak bosalite sèlman.

Mo kle – idantite, idantite ayisyen, kreyolite, bosalite, ayisyanite

Introduction

L'identité renferme une ambiguïté sémantique qui rend le concept complexe, car elle désigne autant ce qui est unique, singulier, que ce qui est semblable ou différent. Dans certains contextes, ce même mot peut vouloir traduire l'idée de différence et de similitude entre des éléments d'un ensemble (Marc, 1997, cité par Halpern & Ruano-Borbalan, 2004 ; Lazzarotti & Olagnier, 2011). L'identité n'est jamais statique et ne constitue pas une finitude en soi. Elle est un processus qui commence dès la naissance (voire avant) et se poursuit jusqu'à la mort. Elle se construit dans une dynamique d'interaction entre le « soi » et les « autres » (identité individuelle), et parfois dans une opposition entre un « nous » et un « eux » (identité collective). La construction identitaire, qu'elle soit individuelle ou collective, découle toujours du jeu d'interactions sociales. En ce sens, l'interaction sociale façonne les identités.

L'identité, en tant que concept sociologique, est un produit de la modernité. Pour rendre compte de la polysémie de la notion, certains l'évoquent comme une notion "barbe-à-papa" parce qu'elle s'attache à toute sorte d'éléments (Kaufmann, 2007). D'autres perçoivent l'identité comme une notion "fourre-tout" vue qu'elle tend à recouvrir une totalité de phénomènes (Martin, 2010). À tous égards, il convient de dire que la place que l'identité occupe de nos jours, surtout dans les sciences humaines et sociales, remonte aux années 1930 dans les travaux de Mead. Plus récemment, en 1970, Lévi-Strauss et d'autres chercheurs ont organisé un séminaire dans lequel ils se sont donné pour tâche de comprendre le concept (Kaufmann, 2014). Héritier, l'une des participantes à ce séminaire, a présenté une communication

scientifique sur les Samo de Haute-Volta, à partir de laquelle elle a démontré qu'il n'y avait pas eu de questionnement identitaire au sein de ce groupe ethnique, car tout le monde connaissait tout le monde (Héritier, 1981, cité dans Strauss, 2010 ; Kaufmann, 2014, cité dans Gruszow, 2006). La notion d'identité est vide de sens sans l'identification et la comparaison.

Depuis lors, l'identité en tant que phénomène d'étude a connu une grande expansion notamment avec l'anthropologie, la psychologie, et la sociologie, entre autres. En anthropologie, les études sur l'identité tendent à considérer l'identité individuelle comme la résultante de l'identité collective (Lenclud, 2008 ; Ollivier, 2009). Bien que les approches en psychologie n'écartent pas le rôle de l'identité collective, elles se questionnent de plus en plus sur la part de l'individuel dans la définition de soi (Lipiansky, 1998). Progressivement, les études autour de l'identité tendent à converger vers une approche interactionniste, englobant le rapport du sujet dans son monde social. C'est en ce sens que Barus-Michel, Enriquez et Lévy (2002) postulent que l'identité individuelle et l'identité collective se coproduisent, au sens où l'une n'existe qu'à travers l'autre. Ce postulat est corroboré par l'idée que l'être humain se construit toujours dans une dynamique de socialisation. Comment situer la part de l'individuel et la part collective de l'identité ? En quoi l'identité créole se distingue-t-elle de l'identité bossale en Haïti ?

Cet article se donne pour objectif d'explorer les théories sur l'identité et d'analyser les identités en Haïti dans une perspective sociohistorique. Il en résulte une dualité entre la créolité et la bossalité, deux tendances identitaires participant à la construction de l'identité haïtienne. Ainsi, il sera question de discuter les différentes conceptions théoriques des identités collectives et individuelles de manière approfondie.

1. Pour une définition du concept de l'identité

Concept controversé, dynamique et polysémique, l'identité se trouve au cœur des contradictions soulevées dans les sciences humaines et sociales. Selon Barus-Michel, Enriquez et Lévy (2002), l'identité se réfère tantôt à l'unité, la permanence, la similitude, la singularité et la différenciation. La problématique de l'identité, telle qu'elle est connue aujourd'hui sous forme de préoccupations existentielles de l'individu, est un produit de la modernité. Toutefois, l'identité comme notion était déjà présente dans le discours des philosophes présocratiques, se référant alors à une vision essentialiste de l'humain. L'identité se définissait alors comme l'essence de ce qui existe (Juchs et Baudry, 2007). Au Moyen Âge, l'identité se référait à la conformité au groupe, spécifiquement une identité conférée par le christianisme et par le baptême (Becchia et Chamboduc de Saint Pulgent, 2012). Cette vision de l'identité a cédé sa place à une vision plutôt subjective avec l'approche lockienne qui définit l'identité comme une conscience de soi (Juchs et Baudry, 2007).

Si l'identité se définit comme le caractère de ce qui est unique, il n'en demeure pas moins qu'elle est un concept fondamentalement relationnel, se situant toujours dans un rapport dialectique entre le soi et l'autre. À cet égard, Gorog (2008) disait de l'identité qu'elle est le produit du discours de l'autre. En appuyant cette présence de l'altérité dans le rapport à soi, Jn-François soutient que : « l'identité englobe tout le processus de socialisation de l'individu, ses habitus, la façon dont ce dernier appréhende le regard d'autrui, intègre les rôles et les normes exigés par la société, par les différents espaces sociaux qui le constituent » (Jn-François, 2011, p. 16).

2. Conception objective de l'identité : identité collective

La conception objective de l'identité découle des études et des réflexions sur l'humain. Cette vision objective, héritée de l'anthropologie, est une pensée émergente (Lenclud, 2008). Selon l'auteur,

aucun humain ne peut être vu dans un contexte d'existence unique, mais toujours en situation de coprésence et de coexistence, c'est-à-dire dans l'interaction. Lenclud (2008) définit l'identité collective par l'ensemble « des représentations qu'une communauté fait d'elle-même, des discours et des comportements relativement semblables et qualitativement identiques ». L'identité collective sous-tend que les individus se définissent toujours comme un « nous » ayant une appartenance, d'où une nécessité de reconnaissance et d'identification de chaque membre de cette collectivité. Cette idée est corroborée par Ollivier (2009), qui précise que l'identité, même au singulier, découle d'une structure, d'un univers qui inclut tous les membres d'une communauté. Pour l'auteur, l'identité collective exprime ce que nous possédons, notre représentation de nous-mêmes et des autres. Autrement dit, l'identité collective relève d'un patrimoine commun. Ainsi, Ollivier soutient :

Nous participons tous d'identités multiples, nous avons tous des identités familiales, ethniques, religieuses. Elles participent en nous et coexistent avec celles de nos concitoyens. Des représentations mentales coexistent au sein des groupes sociaux. Elles conditionnent les images que nous avons des autres, de nous et de notre relation aux autres (Ollivier, 2009, p. 6).

En ce sens, l'identité collective consiste en l'identification aux semblables, tissant des liens entre les individus d'une même communauté, fondant le sentiment d'appartenance et soutenant la reconnaissance réciproque entre les sujets. Dans cette perspective, Ollivier (2009) pense que « l'identité collective renvoie à la totalité (nation, classe sociale, organisation religieuse) et à l'idée d'une mission à accomplir ». En cela, l'identité collective pourrait se révéler être une force, mais elle pourrait également rendre les individus fermés aux autres valeurs.

3. Conception subjective de l'identité

Pour reprendre l'expression de Lenclud, selon laquelle se cache « un agent derrière l'acteur social, qui est conscient d'un soi à l'œuvre et à l'épreuve de ses interactions avec autrui » (Lenclud, 2008). Cela signifie que l'individu est capable de se subjectiver et de questionner les phénomènes. L'être humain en tant que sujet pensant n'est pas inerte à l'influence d'autrui. En d'autres termes, l'individu est en mesure de traiter les produits de l'extérieur en vue de leur donner un sens. Ainsi, l'une des tâches de l'identité individuelle est d'assurer ce processus d'accommodation à soi.

4. Conception essentialiste de l'identité

Selon Dubar (2007), la pensée occidentale sur l'identité humaine est dominée majoritairement par la vision essentialiste de l'être, notamment avec les philosophes grecs et le christianisme comme cadres structuraux. En effet, de Platon à Saint-Thomas d'Aquin, l'identité est comprise comme une position sur l'échelle des êtres, un degré d'être. L'identité renvoie au caractère de ce qui est, de ce qui est immuable, comme si elle représentait la nature même des choses et des êtres. Cette vision de l'identité trouve principalement son origine dans une conception divine. Ainsi considéré, l'individu serait passif et ne jouerait aucun rôle dans ce qu'il est, ni dans le processus de son devenir. Cette pensée essentialiste perçoit l'identité comme quelque chose d'immuable et statique. Cependant, cette conception va être remise en question par les sciences humaines et sociales, ce qui donnera naissance à la pensée constructiviste et interactionniste de l'identité (Barth, 1969; Dubar, 2007).

5. Nature constructiviste et interactionniste de l'identité

Les sciences humaines et sociales présentent l'identité comme un phénomène complexe, mais surtout évolutif. Désormais, l'identité n'est plus réductible à une question d'attributs découlant de l'ordre

naturel des choses. Le soi devient un élément socio-historiquement situé. L'individu est un être réfléchi, capable de se mettre à l'œuvre dans le processus de définition de soi (Kaufmann, 2004; Dubar, 2007). En cela, le sujet devient acteur dans le processus de construction de soi, dans des contextes d'interaction avec les semblables. Dubar, en reprenant Mead (1934), explique que : « le soi est un processus social, s'émergeant entre un "je" et des autrui significatifs et généralisés. L'identité individuelle devient ainsi un processus purement social, mais au prix d'une différenciation des instances (je, moi, soi) interagissant avec autrui » (Dubar, 2007, pp. 15-16).

Cela démontre le rôle des interactions sociales dans les processus de construction identitaire. En ce sens, l'identité est un produit purement tributaire du rapport à l'autre, c'est-à-dire qu'elle est socialement construite.

6. Définir l'identité selon les perspectives constructivistes et interactionnistes

Pour Erikson, l'identité est un sentiment d'unicité personnelle vécue et de continuité historique (Erikson, 1968, cité par Kunnen et Bosma, 2006). À ce propos, elle est le caractère de ce qui est mêmeté et ipséité (Ricoeur, 1990). De leur côté, Dubar (cité par Hedoux, 2022) a défini l'identité personnelle comme un processus d'appropriation des ressources et de construction des repères, un apprentissage expérientiel, et la conquête permanente d'une identité narrative. C'est donc un travail de singularisation résultant d'un processus psychique, qui exige un dispositif réflexif sur soi. Ce dispositif permet au sujet d'être l'auteur de sa propre histoire et en même temps d'en être un acteur. Kaufmann (2004) pense également que l'identité est l'histoire que chacun tente de rapporter par rapport à soi et sur soi.

En parlant de permanence comme une caractéristique de l'identité, une question fondamentale a été soulevée, s'articulant autour de l'identité par rapport au cycle de vie. Ainsi, l'on se questionne sur la permanence du sujet qui était enfant à un moment, puis est devenu

vieillard. En réponse, les études autour de l'identité ont évoqué la mémoire et l'écriture de soi. D'où l'identité narrative prise au sens de Ricœur (1990), comme une écriture autobiographique de l'être.

7. L'identité narrative

Le problème de la permanence identitaire dans le temps a été posé par Ricœur lui-même. C'est de la permanence dans le temps que naît la confrontation entre la mêmété et l'ipséité (Ricœur, 1990). Ainsi, le temps se veut être un indice inéluctable dans la cohérence identitaire, puisqu'il incite les deux pôles de l'identité à concilier la stabilité et le changement dans les processus identitaires individuels. Le temps est facteur de dissemblance, d'écart et de distinction selon les âges de la vie, un élément fondamental dans l'identité narrative du sujet. Car toute personne détient sa propre histoire qu'elle peut décrire, raconter et se réinventer dans le temps. C'est à travers ce trio (décrire, raconter et se réinventer) que le sujet arrive à construire son récit tout en assurant sa cohérence à travers le temps, d'où l'idée de l'individu qui veut se mettre en intrigue (Garnier, 2011). Ce processus de mise en récit s'articule dans la dimension temporelle et le processus de création de mémoire, d'où l'enjeu de l'ipséité.

Si la mêmété se réfère à la notion de relation (l'individu à l'autre), l'ipséité par contre se réfère au temporel (Ricœur, 1990). L'ipséité se voit attribuer une certaine fluidité, du fait qu'elle tolère le changement. Ricœur a avancé trois principes dans cette maintenance identitaire dans le temps. Le premier est l'identité numérique qui définit l'unicité, le deuxième est l'identité qualitative qui recouvre la ressemblance extrême, et le troisième est le principe de la continuité ininterrompue. Ce dernier principe, selon Ricœur, écarterait toute menace de discordance dans l'identité du sujet :

C'est pourquoi la menace qu'il représente pour l'identité est entièrement conjurée que, si l'on peut poser, à la base de la similitude et de la continuité ininterrompue du changement,

un principe de permanence dans le temps. Cette permanence dans le temps est assurée par : le caractère et la parole tenue. (Ricoeur, 1990, p. 142)

Dans ce contexte, le caractère et la parole tenue constituent une fidélité à soi-même, assurant ainsi la continuité de l'identité sur le plan individuel. Par caractère, Ricoeur (1990) entend l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne, et c'est le caractère qui ramènera vers la constitution de la narrativisation du processus de subjectivation. Aussi, la narrativisation cimenterait les morcellements temporels, conférant ainsi la cohérence de l'identité individuelle. Cela est réalisable par le pôle de l'ipséité de l'identité individuelle. En somme, l'ipséité se définit par le caractère de ce qui est fidèle, tandis que la même définit l'unicité et la singularité par rapport à autrui.

Dans le contexte du rapport à l'altérité, Ricoeur (1990) a soutenu que l'identité personnelle d'une personne porte les marqueurs d'identifications à des valeurs, des normes, des modèles dans lesquels le sujet se reconnaît. Il met en exergue la question de la reconnaissance dans le rapport de l'individu « je » à l'autre « tu ».

8. L'identité individuelle et l'identité collective

Certaines approches font état d'un conflit inévitable entre l'identité individuelle et l'identité collective, le souci d'être soi et d'être ce que les autres veulent que l'on soit. Selon Baudry et Juchs (2007), cette tension peut trouver une explication dans l'approche bourdieusienne de l'habitus. En effet, l'habitus permet de concilier le collectif et le singulier à travers un tout, à savoir le singulier-collectif. Et à l'intérieur de cette totalité (singulier-collectif), les caractéristiques individuelles sont déterminantes de variantes structurales des autres.

Pour Sébastien (2006), l'identité de l'individu se construit dans un processus de confrontation entre l'individuel et le collectif. De ce fait, la construction identitaire demeure une conciliation entre le soi et les

autres. Ce processus exige une certaine capacité à assurer l'équilibre tout en conservant sa singularité et en se définissant comme un sujet autonome. Sébastien rapporte que :

cette source de tension peut se révéler constructive dans la mesure où l'identité est un processus de construction, de reconstruction et de déconstruction d'une définition de soi. Et cette tension s'est révélée un processus continu entre l'être et le devenir. (Sébastien, 2006, p. 128)

Tout cela rejoint l'approche de De Gaulejac (2011) qui explique que l'individu de notre époque se trouve confronté à une idéologie basée sur la réalisation de soi et l'obligation de se soumettre à des normes précises. Or, le sujet se définit dans sa relation à autrui. De Gaulejac croit qu'« aujourd'hui, l'injonction est faite à chacun d'inventer son futur, si possible avec originalité, de sortir des cadres imposés. Il faut échapper aux catégories ordinaires pour se projeter dans la conquête d'un soi grandiose. » (De Gaulejac, 2011, p. 1002).

En d'autres termes, l'individu est enjoint à se différencier et à s'innover du cadre collectif, bien qu'il ne puisse s'en dissocier. Il est appelé à se construire en tant que singularité et à tendre vers l'atteinte des objectifs ainsi que des projets personnels.

Si l'identité collective et l'identité individuelle ne relèvent ni de la biologie ni de la nature, elles sont construites dans les interactions sociales (Ollivier, 2009). Elles représentent l'ensemble des représentations et des images que les individus se font des autres et de soi. Cette définition passe aussi par l'ensemble des stratégies utilisées pour faire face aux contradictions et aux normes institutionnelles. Ce processus est désigné communément sous l'appellation de stratégies identitaires (Katerszein, dans Camilleri et al., 1998).

9. La complexité autour des identités en Haïti

Hoffmann rapporte dans l'ouvrage *Haïti : couleur, croyance, créole* que « dès l'indépendance, le problème de la couleur, le problème du vodou et le problème du créole ont suscité en Haïti d'intransigeantes prises de position et de véhémentes controverses » (Hoffmann, 1989, p. 7). C'est avec raison que l'auteur a évoqué ce fait qui résume entre autres le postulat fondamental de son ouvrage, car ces éléments constituent, selon certains, les marqueurs de l'identité en Haïti. Les auteurs haïtiens ne sont pas les seuls à pointer ces éléments comme des marqueurs de l'identité. Pour Breton, la langue, la religion et les arts sont des éléments constitutifs de toute communauté d'individus, et il préconise à ce propos que « l'ordre symbolique d'une société repose sur trois composantes : l'identité, la langue, et la façon de vivre » (Breton, 1984, cité par Gérin-Lajoie, 2014, p. 468). Pour Venant (1996), « dans la société holiste, les individus sont pris dans des cadres collectifs, le plus souvent religieux, qui leur donnent des réponses communes. Leur conscience personnelle est accrochée à l'extérieur » (cité par Kaufmann, 2014, p. 15).

Il est nécessaire de mentionner qu'il y a des thèmes qui occupent une place centrale dans les discours et représentations de l'identité haïtienne, parmi lesquels la révolution de 1803, le vodou et la langue créole. Entre autres, le vodou, le créole et la révolte constituent les trois marqueurs qui participent amplement à la construction de l'identité créole et de l'identité bossale en Haïti.

En effet, l'identité haïtienne est divisée en deux et donne lieu à de vives oppositions entre ceux qui la pensent d'abord en référence à l'afrodescendance (identité bossale) et ceux qui la pensent plutôt en référence à l'héritage européen colonial (identité créole). La réflexion dans cet article examine la notion d'identité, laquelle théorie conçoit l'identité comme un phénomène changeant et évolutif dans son ensemble. Les marqueurs identitaires tels que le créole et le vodou ont subi des changements au fil du temps. L'identité créole et l'identité bossale sont deux entités en perpétuel conflit qui rendent compte

« d'une dichotomie qui aurait gouverné l'histoire haïtienne depuis l'ancienne Saint-Domingue¹ » (Bonniol, 2013). Certains préfèrent parler de « créolité » et « bossalité » pour expliquer cette dualité identitaire en Haïti (Célius, 2013, Gaillard & Dominique, 1972).

L'identité créole est, en effet, cette tentative de rapprochement vers l'Europe et tout ce qui est pro-européen. C'est une identité qui s'inscrit dans un courant néocolonial (Casimir, 2018). Les Créoles sont perçus comme « des néo-colons qui ont organisé et maintenu, après l'indépendance en 1804, une colonisation interne des paysans-bossales, une colonisation semblable en tout point à celle pratiquée par les Européens au milieu du XIXe siècle » (Barthélémy, 1989, cité par Célius, 2013, p. 315). Tandis que les bossales sont ceux qu'on assimile aux mœurs et pratiques africaines, vivant en majorité dans les milieux ruraux. Ces individus vivent dans une résistance depuis 1804. Cette résistance est considérée comme « un élément quotidien de survie et de construction des rapports sociaux en Haïti » (Augustin, 2020, p. 32). Les bossales sont également ceux et celles qui s'inscrivent dans une perspective de décolonialité et de rejet de l'Occident blanc et chrétien². L'identité bossale est « composée de lambeaux d'héritages africains. Les bossales parlent créole, ils sont vodouisants et vivent en général en souvenir de la 'Guinée' » (Dorismond, 2010). Les

1. Notons que les premiers habitants ont appelé l'île "Ayiti", mais avec l'arrivée des Français, la partie occidentale de l'île fut rebaptisée "Saint-Domingue" (et la partie orientale fut appelée "Santo-Domingo"). Cependant, suite à la révolution victorieuse des Noirs, Saint-Domingue retrouva son nom amérindien "Ayiti", qui signifie en arawak (la langue parlée par les premiers peuples d'Ayiti) "terre haute et montagneuse". Pour des raisons de facilité de lecture, nous conservons l'orthographe française "Haïti" tout au long du texte.

2. Avant l'occupation américaine (1915-1934), l'élite haïtienne ne s'identifiait jamais à la culture haïtienne, préférant se rapprocher de la culture européenne. Il a fallu l'intervention d'intellectuels tels qu'Anténor Firmin (1885), Hannibal Price (1900), et Jean Price-Mars (1973) qui, à travers leurs écrits, ont tenté de réhabiliter la race noire en démontrant l'égalité des races. En ce sens, Largey (2006) pense qu'il y a eu plusieurs luttes émancipatoires, antinomiques et de citoyenneté. Cette dernière s'est manifestée dans une quête d'identité calquée sur un alliage indissoluble entre l'individuel et le social, qui peut prendre forme dans les arts, la culture, et surtout la musique.

bossales ont été des victimes et cherchent à exprimer leur ressentiment dans les arts, la religion, la musique, etc.

Les travaux sur la décolonialité en Haïti ont montré comment les bossales ont été opprimés par les élites dirigeantes et possédantes (Casimir, 2001, 2018; Barthélemy, 1989; Célius, 2013). Les thèses de Barthélemy (1989), de Célius (2013), et de Casimir (2001) démontrent la complexité qui enveloppe cette question identitaire en Haïti. Pour Célius, « la société haïtienne ne serait donc pas une simple société créole. Elle serait même plus bossale que créole, la part bossale étant considérée comme plus substantielle » (Célius, 2013, p. 314). Cette identité a émergé dans le contexte d'affranchissement à l'Occident blanc colonisateur, et une affirmation d'une africanité. En ce sens, la bossalité est donc une manière d'être partagée par ceux et celles évoluant dans un contexte de mépris, autrement dit une manière de se construire par rapport à l'autre.

Certaines études montrent qu'il existe une cohabitation difficile, un dialogue quasiment impossible et une opposition farouche entre ces deux identités en Haïti. Cette dynamique s'explique, selon Célius, de la manière suivante :

Il existe donc deux niveaux de domination, celui, global, de l'Occident sur le pays, et celui, interne, des Créoles sur les Bossales. Le rejet et la riposte se jouent, en fin de compte, contre les valeurs occidentales relayées sur place par les Créoles. Mais l'espace bossale circonscrit apparaît comme pouvant représenter le pays tout entier parce qu'il détient l'essentiel du territoire et de la production de biens et de services. De plus, les Bossales sont présents en plus grand nombre (Célius, 2013, p. 315).

L'article formule l'hypothèse selon laquelle l'identité haïtienne est négociée au milieu de ce conflit qui caractérise cette société. Dans le cadre de cet article, nous essaierons de comprendre comment l'identité haïtienne est plurielle et contextuelle, se construisant dans la

résistance, la contestation, la révolte et l'opposition. Les identités sont liées à un besoin de reconnaissance de la part des différentes catégories sociales : les dominants et les dominés. Il n'y a pas lieu de constater de fixité car l'identité est dynamique. Cela conduit à se questionner sur les possibilités d'émergence de nouvelles identités qui pourraient dépasser les simples appellations créoles ou bossales.

Toujours est-il, l'altérité constitue un élément déterminant car c'est à travers elle que la société arrive à l'actualisation de certaines identités. Haïti est un véritable terrain de bataille entre les identités. Au regard de ce conflit identitaire, comme le montrent quelques travaux (Barthélémy, 1989 ; Casimir, 2001 ; Dorismond, 2010 ; Célius, 2013), n'y a-t-il pas d'autres identités nouvelles qui seraient situées dans une sorte de « no man's land » ? Ce qui impliquerait un territoire n'appartenant à ni l'une ni l'autre, où créoles et bossales pourraient se rencontrer ? N'est-il pas vrai qu'une personne peut, dans une circonstance donnée, exprimer une identité créole, et dans d'autres contextes, cette même personne exprimer une identité bossale ? Car si l'on croit Barth (1969), l'identité est contextuelle. Elle est en ce sens un phénomène fluctuant.

« Les identités sont l'objet de permanentes interprétations et réinterprétations, à la fois de la part de ceux qui les assument, de la part de ceux qui les adoptent, et de la part de ceux qui les rejettent » (Ollivier, 2009, p. 6).

Les acteurs jouent des rôles en interagissant suivant des contextes. Il faut se rappeler que, quel que soit le penchant identitaire, certains marqueurs demeurent présents, mais sont peut-être appréhendés de différentes manières par les acteurs de différents groupes sociaux. L'identité créole et l'identité bossale se croisent à mi-chemin et s'expriment en fonction du contexte. En fait, les deux identités sont le résultat d'une longue histoire de résistance de cette nation créée en 1804, mais aussi par le biais de croisement de multiples cultures

venant d'Europe, d'Afrique, d'Amérique, et des premiers habitants de l'île, à savoir les autochtones³.

10. Dominique et Gaillard autour de l'identité haïtienne

Jean Dominique et Roger Gaillard (1972) ont entamé une importante discussion sur l'haïtianité (culture et identité haïtienne) et le métissage culturel en Haïti (Radio Haïti-Inter, 1972). Selon Gaillard, « la civilisation haïtienne n'existe pas parce qu'en Haïti il y a deux sociétés distinctes, deux pays distincts : ce qui est pour la majorité rurale, et ce qui est pour la petite minorité urbaine. L'identité haïtienne, être haïtien, c'est rester fidèle à l'Afrique, et les petits bourgeois francisés ou américanisés rejettent leurs racines africaines » (Gaillard & Dominique, 1972).

D'après Gaillard, il est vraiment difficile de parler d'une identité haïtienne unique, mais plutôt de plusieurs identités. Selon lui, les élites en Haïti sont anti-haïtiennes, car elles ne se reconnaissent pas dans l'identité haïtienne, encore moins dans celle de la masse paysanne et populaire. Au cours de l'entretien, il a été évident que Jean Dominique n'était pas tout à fait d'accord avec l'analyse de Gaillard. Jean Dominique postule, au contraire, que « l'identité haïtienne est partagée et les élites s'y retrouvent à bien des égards. Il signale qu'il existe des traditions culturelles en Haïti qui traversent toutes les couches sociales, et il donne en exemple la musique haïtienne ».

Par ailleurs, il faut noter que la vision de Gaillard est très idéologique. L'ensemble de la société haïtienne repose sur un métissage d'afrodescendance et de culture européenne. S'il y a un clivage, il concerne d'abord les classes sociales, les appartenances et les catégories socioéconomiques, ainsi que les postures idéologiques, mais ces gens-là n'ont pas pour autant des « cultures » différentes.

3. Les premières nations se composaient de quatre groupes ethniques : les Taïnos de la grande tribu des Arawaks, les Caraïbes, les Siboneys et les Igneris.

Conclusion

Les approches sont nombreuses à stipuler que l'identité renferme le caractère de ce qui est un, singulier et permanent à travers le temps (Katersztein, 1998). Cependant, cette singularité ne peut être envisagée en dehors du rapport à l'autre. L'identité émerge d'un processus qui circonscrit les sujets dans un cadre historique des relations avec l'autre, à travers lesquelles le sujet se définit par l'autre. Ce rapport de soi à l'autre est un processus en perpétuelle évolution, il n'est pas limité dans le temps. L'identité ne constitue pas une fin en soi, elle est une dynamique. Cela confère au concept d'identité son aspect constructiviste (Baudry et Juchs, 2007). En ce sens, l'identité est un phénomène social qui revêt un caractère concomitant.

Baudry et Juchs (2007) soutiennent que la notion d'identité permet de joindre l'histoire sociale et l'histoire des représentations. L'identité permet de lier l'individu au groupe à un niveau restreint ou à la société à un niveau plus large. Ainsi, « l'identité constitue un outil indispensable pour penser la place d'un individu à l'intérieur d'un groupe social ou de la société en général ; elle permet de penser le collectif dans le singulier » (Baudry et Juchs, 2007, p. 166).

Comprendre l'identité haïtienne suppose un regard sur cette tranche sociohistorique de la société, tout en reconnaissant que l'individu se construit à travers le temps et dans son temps. L'identité haïtienne se construit en opposition à l'Occident, en particulier la France. Ainsi, le créole, le vodou et la révolte constituent les piliers de cette identité.

Certains intellectuels continuent à analyser la société haïtienne comme si les individus n'étaient pas des acteurs disposant d'une marge de manœuvre sur le plan identitaire, ou comme s'il y avait une cloison étanche entre les catégories sociales. Cette vision présente l'individu comme un être dominé par les grandes catégories collectives, le privant de toute réflexivité (Guertin, 1997). La faiblesse de cette thèse réside dans sa fixité identitaire, qui n'a jamais été dépassée même au gré du temps ou des mutations

sociales. Or, le contexte du monde actuel suggère que l'individu évolue plutôt dans une démarche de bricolage identitaire. L'individu est appelé à se construire et à se définir au gré du temps et du contexte. En ce sens, l'identité dans le contexte haïtien d'aujourd'hui ne saurait être réduite à un caractère de permanence dans le temps.

Il n'y a pas des Haïtiens qui seraient plus pétris de culture africaine que d'autres; seulement, la société haïtienne a donné lieu à la rencontre de deux mondes : l'Europe colonisatrice et la culture afro-descendante. Elle est faite d'un métissage des deux (et sans doute de bien d'autres choses aussi) puisque l'identité est évolutive. Certains valorisent la créolité et le caractère supposément européen de la culture haïtienne, alors que d'autres valorisent son africanité. On attribue, évidemment, un caractère plus « africain » aux populations rurales et un caractère plus européen aux populations urbaines, mais il n'y a absolument pas lieu de croire que les uns seraient en effet plus « habités » par des mœurs venant d'Afrique. C'est seulement une affaire de représentation, de croyance et de discours.

Entre autres, il y a des Haïtiens qui se définissent d'abord comme afrodescendants et qui, apparemment, font partie des couches sociales les moins favorisées. D'autres, qui sont plutôt urbains et favorisés, se définissent autrement. Le clivage est à la fois économique et idéologique. Il y a bien deux identités, mais certainement pas deux cultures distinctes. D'ailleurs, certains auteurs dépeignent la culture haïtienne comme homogène; c'est la culture bien plus que l'identité. L'identité haïtienne demeure plurielle et multiforme.

Bibliographie

Augustin, J. R. (2020). *L'esclavage en Haïti. Entrecroisement des mémoires et enjeux de la patrimonisation*. Presse de l'Université Laval.

Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. Waveland Press.

Barthélemy, G. (1989). *L'univers rural haïtien - Le pays en dehors*. L'Harmattan.

Barus-Michel, J., Enriquez, E., & Lévy, A. (2002). *Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions*. Érès.

Baudry, R., & Juchs, J.-P. (2007). Définir l'identité. *Hypothèses*, 1(10), 155-167.

Becchia, C., & Chamboduc de Saint-Pulgent, D. (2012). L'identité : Introduction. *Questes*, (24), 1-26. <https://doi.org/10.4000/questes.2948>

Bonniol, J.-L. (2013). Au prisme de la créolisation: Tentative d'épuisement d'un concept. *L'Homme*, (207-208), 237-288. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24694>

Casimir, J. (2001). *La culture opprimée*. Imprimerie Lakay.

Casimir, J. (2018). *Le système colonial de De Vastey ou le difficile ancrage* [Acte de colloque]. Une civilisation s'invente au XXe siècle, Paris.

Célius, C. A. (2013). Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy. *L'homme*, (207-208), 313-331. <https://doi.org/10.4000/lhomme.24697>

De Gaulejac, V. (2011). L'injonction d'être sujet dans la société hypermoderne : La psychanalyse et la réalisation de soi-même. *Revue française de psychanalyse*, 75(14), 995-1006.

Dorismond, E. (2010). Le Créole haïtien dans le devenir monde de la « mondialisation ». *Etudes Créoles*, 161-195.

Dubar, C. (2007). Polyphonie et la métamorphose de la notion d'identité. *Revue française des affaires sociales*, (2), 9-25.

Gaillard, R., & Dominique, J. L. (1972). Roger Gaillard et Jean Dominique au sujet de l'haïtianité (2) [Enregistrement audio]. Radio Haïti. https://repository.duke.edu/dc/radiohaiti/RL10059-RR-0018_01

Garnier, J. (2011). Identité narrative et internet : Quel concept pour

quelle réalité. *Recherches en communication*, (36), 149-164. <https://doi.org/10.14428/rec.v36i36.51073>

Gérin-Lajoie, D. (2014). Identité et sentiment d'appartenance chez les jeunes anglophones de Montréal. *Recherches sociographiques*, 3, 467-484. <https://doi.org/10.7202/1028375ar>

Gorog, J.-J. (2008). L'identité est « de l'autre ». *Champ lacanien*, 1(6), 59-65. <https://doi.org/10.3917/chla.006.0059>

Gruszow, S. (2006). *L'identité : Qui suis-je ?*. Coédition Le Pommier/Cité.

Halpen, C., & Ruano-Borbalan, J.-C. (2004). *Identité(s) : L'individu, le groupe, la société*. Éditions Sciences humaines.

Hedoux, J. (2002). Compte-rendu de *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation* de Claude Dubar. *Revue française de pédagogie*, (139), 158-162.

Hoffman, L.-F. (1989). *Haïti : Couleurs, croyance, créole*. Les Éditions du CIDIHCA.

Jn-François, L. (2011). *Comment devenir « je » dans un monde qui vous met hors-jeu ? Le défi de la construction d'un individu-sujet chez les jeunes du Bel-Air (Port-au-Prince, Haïti) de 1986 à 2006* [Thèse de doctorat, Université Paris Diderot – Paris 7].

Katersztein, J. (1998). Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : Approche dynamique des finalités. In C. Camilleri, J. Katersztein, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (Eds.), *Stratégies identitaires* (pp. 27-41). Presses universitaires de France.

Kaufmann, J.-C. (2004). *L'invention de soi : Une théorie de l'identité*. Armand Colin.

Kaufmann, J.-C. (2007). *Ego : Pour une sociologie de l'individu*. Hachette.

Kaufmann, J.-C. (2014). *Identités : La bombe à retardement*. Éditions textuel.

Kunnen, S. E., & Bosma, H. A. (2006). Le développement de l'identité: Un processus relationnel et dynamique. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 35(2).

Lazzarotti, O., & Olaghier, P.-J. (Éds.). (2011). *L'identité : Entre ineffable et effroyable*. Armand Colin.

Lenclud, G. (2008). Identité et identités. *L'Homme*, (187-188), 447-462.

Lévi-Strauss, C. (2010). *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss au Collège de France 1974-1975*. PUF.

Lipiansky, E.-M. (1998). Identité subjective et interaction. In C. Camilleri, J. Kastarsztein, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti, & A. Vasquez (Eds.), *Stratégies identitaires* (pp. 173-211). Presses Universitaires de France.

Martin, D.-C. (Dir.). (2010). *L'identité en jeux: Pouvoirs, identifications, mobilisations*. Karthala.

Ollivier, B. (Éd.). (2009). *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*. Éditions CNRS.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions Du Seuil.

Sébastien, H. (2006). La notion d'identité personnelle en sociologie. Analyse de la construction identitaire à partir du processus d'engagement. *Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société*, (3).

Guertin, M. (1997). Compte-rendu du livre *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, par J. Y. Thériault. *Études Internationales*, 28(1), 197. <https://doi.org/10.7202/703728ar>