

REVUE

NUMÉRO 3, MARS 2024

# ENJEUX SOCIÉTAUX

journals.charesto.org

Du désert de citoyenneté à l'éthique du care : Nouvelles perspectives sur les défis sociopolitiques haïtiens

## PAGES LIMINAIRES

Vers une compréhension renouvelée de la société haïtienne :  
Démocratisation et vulnérabilités à l'ère post-pandémique -  
Présentation du numéro

- *Lefranc Joseph*

## ARTICLES ORIGINAUX

L'expérience démocratique haïtienne au cœur du désert de citoyenneté (1<sup>e</sup> partie)

- *Géraldo Saint-Armand*

De la précarité à l'éthique du *care* : Repenser la vulnérabilité sociale en Haïti face au Covid-19

- *Bernadin Larrieux*



# REVUE ENJEUX SOCIÉTAUX, NUMÉRO 3 - MARS 2024

DU DÉSERT DE CITOYENNETÉ À L'ÉTHIQUE  
DU CARE : NOUVELLES PERSPECTIVES  
SUR LES DÉFIS SOCIOPOLITIQUES  
HAÏTIENS

## ÉQUIPE ÉDITORIALE

### **Redacteur en chef**

*Lefranc Joseph*

### **Comité de rédaction**

*Bernadin Larrieux*

*Jean Ronald Joseph*

*Jules Berlonny*

*Sedrick Saintus*

*Maurel Amani Adi*

---

Graphisme et mise en page: Éditions Charesso

© Éditions Charesso, 2024

© CHARESSO, 2024



# ENJEUX SOCIÉTAUX

## VERS UNE COMPRÉHENSION RENOUVELÉE DE LA SOCIÉTÉ HAÏTIENNE : DÉMOCRATISATION ET VULNÉRABILITÉS À L'ÈRE POST- PANDÉMIQUE

PRÉSENTATION DU NUMÉRO

LEFRANC JOSEPH

*Revue Enjeux Sociétaux, numéro 3, mars 2024*

---

La revue Enjeux sociétaux franchit une étape importante avec la parution de ce troisième numéro. La pause qui a suivi les deux premiers numéros nous a donné l'opportunité de mieux (re)penser les moyens pour permettre à la revue d'atteindre sa mission d'offrir un espace de réflexion et d'analyse sur les défis contemporains auxquels font face nos sociétés. Avec ce nouveau numéro, nous sommes fiers d'annoncer le début d'un processus de restructuration visant à renforcer la rigueur scientifique et la portée de nos publications.

Cette restructuration s'inscrit dans notre volonté constante d'améliorer la qualité et la pertinence de notre contribution au débat académique. Nos objectifs sont multiples : accroître la visibilité et

l'impact de la recherche en sciences sociales menée en Haïti et sur Haïti, favoriser les échanges intellectuels entre chercheurs de différents horizons, et offrir une plateforme de diffusion pour des travaux innovants et rigoureux.

Au cœur de cette restructuration se trouve l'adoption d'un processus rigoureux d'évaluation par les pairs. Ce système, pierre angulaire de la publication scientifique moderne, garantit que chaque article publié dans *Enjeux Sociétaux* a été soumis à un examen critique par des experts du domaine. Concrètement, chaque soumission est évaluée de manière anonyme par au moins deux spécialistes : un évaluateur interne, membre de notre comité éditorial ou scientifique, et au moins un évaluateur externe, expert indépendant dans le champ concerné.

Cette restructuration s'accompagne également d'une modernisation de nos modes de diffusion. Nous avons implanté une double stratégie de publication, combinant format imprimé et numérique. La version numérique de la revue est désormais hébergée sur la plate-forme des revues du CHARESSO, utilisant le système Open Journal Systems (OJS). Cette approche permet une diffusion plus large et plus rapide de nos contenus, tout en maintenant l'option d'une version imprimée pour ceux qui préfèrent ce format traditionnel. Ces changements visent à accroître l'accessibilité et la visibilité de notre revue, tout en préservant les standards élevés de qualité scientifique qui sont au cœur de notre mission.

Ce processus de révision par les pairs est fondamental pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il assure la qualité scientifique des articles publiés, en vérifiant la solidité méthodologique, la pertinence des analyses et la contribution originale de chaque travail. Ensuite, il offre aux auteurs des retours constructifs, permettant d'améliorer et d'affiner leurs recherches. Enfin, il renforce la crédibilité de la revue au sein de la communauté académique, positionnant la revue comme une source fiable et respectée de connaissances en sciences sociales.

L'adoption de ces standards élevés de publication est donc d'une importance capitale pour la crédibilité scientifique de notre revue. Elle témoigne de notre engagement envers l'excellence académique et de notre volonté de contribuer de manière significative à l'avancement des connaissances sur les sociétés contemporaines. Cette évolution nous permet également de nous aligner sur les meilleures pratiques internationales en matière de publication scientifique. Elle ouvre ainsi la voie à une reconnaissance accrue de la recherche haïtienne sur la scène internationale.

Ce troisième numéro propose une réflexion critique sur deux thèmes interconnectés et d'une brûlante actualité : la démocratie et la vulnérabilité sociale. Ces sujets, au cœur des débats contemporains, revêtent une importance particulière dans le contexte haïtien et, plus largement, dans celui des pays du Sud.

L'exploration de ces thématiques s'avère cruciale dans un contexte où de nombreuses sociétés, y compris Haïti, font face à des défis démocratiques majeurs (Croissant & Haynes, 2022; Étienne, 2007; Fatton, 2002; Lührmann & Rooney, 2021). De plus, la pandémie de COVID-19 a exacerbé les inégalités sociales préexistantes à l'échelle mondiale (Bambra et al., 2020; Benach et al., 2021; Bretagne & Lang, 2021). Ces enjeux interconnectés soulignent l'importance d'une analyse approfondie des dynamiques sociopolitiques et sanitaires actuelles.

Le premier, « De la précarité à l'éthique du *care* » par Bernadin Larrieux, examine l'impact du COVID-19 sur les vulnérabilités sociales en Haïti. Larrieux analyse la construction politique et sociale de la précarité, proposant une approche relationnelle innovante qui associe ces concepts aux réseaux sociaux et à l'incertitude. L'auteur met en lumière comment la pandémie a révélé les limites des normes sociétales existantes dans le contexte haïtien. Il explore l'éthique du *care* comme cadre potentiel pour repenser la prise en charge des populations vulnérables, ouvrant ainsi de nouvelles pistes pour une approche plus humaine des défis sociaux en Haïti et au-delà.

Le second article, « L'expérience démocratique haïtienne au cœur du désert de citoyenneté » par Géraldo Saint-Armand, offre une analyse critique de l'expérience démocratique en Haïti. L'auteur retrace l'histoire de la démocratie depuis la Grèce antique jusqu'à l'Haïti post-Duvalier, contrastant l'enthousiasme initial pour la démocratie avec les difficultés persistantes à l'établir. Saint-Armand situe la démocratie haïtienne dans le contexte plus large du Tiers-Monde, mettant en lumière les pièges du « périphérisme » et l'influence du narratif occidental. Il argue que la démocratie en Haïti est souvent réduite à une parodie procédurale, où le peuple est maintenu dans l'insécurité sans réelle souveraineté politique.

Les articles de Larrieux et Saint-Armand présentent une analyse complémentaire et approfondie des défis contemporains en Haïti, avec des implications pour d'autres pays du Sud. Ancrés dans le contexte haïtien, ils remettent en question les structures sociales et politiques existantes et illustrent le renforcement mutuel des faiblesses démocratiques et des inégalités sociales. Les auteurs examinent l'impact des dynamiques globales, telles que la pandémie ou l'hégémonie occidentale, sur les réalités locales, et plaident pour des solutions endogènes plus adaptées. Cette approche critique des modèles importés, qu'ils concernent la démocratie ou les politiques sociales, contribue à une réflexion essentielle sur l'adéquation des théories dominantes aux réalités diverses du Sud global. Ces articles ouvrent également de nouvelles perspectives de recherche prometteuses : l'éthique du *care* dans des contextes de vulnérabilité structurelle, la reconceptualisation des modèles démocratiques, l'étude des dynamiques centre-périphérie, l'analyse des mécanismes de résilience communautaire, et l'examen de formes alternatives de participation politique. Ces orientations mettent en évidence l'importance du développement d'approches innovantes et contextuellement appropriées pour aborder les défis sociaux, politiques et éthiques contemporains, ce qui contribue de manière significative au champ des études sociétales et à notre compréhension des phénomènes globaux dans leurs manifestations locales.

L'importance de ce numéro transcende son contenu immédiat. Il représente notre volonté de positionner la revue Enjeux Sociétaux comme une plateforme de premier plan pour la diffusion de recherches critiques sur les enjeux sociaux contemporains. Ce numéro n'est pas seulement une collection d'articles académiques, mais un appel à l'action intellectuelle, invitant chercheurs et lecteurs à s'engager dans une réflexion critique sur les défis auxquels font face de nombreuses sociétés aujourd'hui. Nous espérons que ces contributions stimuleront de nouvelles réflexions, inspireront de futures recherches et contribueront à façonner des approches plus inclusives et équitables pour aborder les enjeux sociaux urgents de notre temps, marquant ainsi le début d'un dialogue continu et fructueux au sein de notre communauté académique élargie.'

Nous remercions sincèrement les auteurs, les évaluateurs et l'équipe éditoriale pour leurs apports à ce numéro. Nous appelons la communauté académique à contribuer à l'avenir de la revue par des articles et des évaluations. Nous incitons aussi nos lecteurs à échanger avec les auteurs pour stimuler le débat intellectuel. Votre participation est essentielle pour faire d'Enjeux Sociétaux un forum dynamique et pour enrichir notre compréhension des défis sociaux actuels. Ensemble, nous pouvons bâtir une communauté de recherche engagée et approfondir notre analyse des enjeux qui façonnent notre monde.

## Références

- Bambra, C., Riordan, R., Ford, J., & Matthews, F. E. (2020). The COVID-19 pandemic and health inequalities. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 74(11), 964-968. <https://doi.org/10.1136/jech-2020-214401>
- Benach, J., Padilla-Pozo, Á., Rojas-Gualdrón, D., Cash-Gibson, L., Fernández-Gracia, J., & Eguíluz, V. M. (2021). Inequalities in COVID-19 inequalities research: Who had the capacity to respond? <https://doi.org/10.1101/2021.09.27.21264156>

Bretagne, G., & Lang, T. (2021). Urbanisme et inégalités sociales de santé : La ville impacte-t-elle la santé de tou.te.s de la même manière, au temps de la Covid 19 ? *Droit et Ville*, 91(1), 25-48. <https://doi.org/10.3917/dv.091.0025>

Croissant, A., & Haynes, J. (Éds). (2022). *Democratic regressions in Asia*. Routledge.

Étienne, S. P. (2007). *L'énigme haïtienne : Échec de l'État moderne en Haïti*. Les Presses de l'Université de Montréal & Mémoire d'encrier.

Fatton, R. (2002). *Haiti's predatory republic: The unending transition to democracy*. Lynne Rienner.

Lührmann, A., & Rooney, B. (2021). Autocratization by decree: States of emergency and democratic decline. *Comparative Politics*, 53(4), 617-649. <https://doi.org/10.5129/001041521X16004520146485>

# ENJEUX SOCIÉTAUX

## DE LA PRÉCARITÉ À L'ÉTHIQUE DU CARE

### REPENSER LA VULNÉRABILITÉ SOCIALE EN HAÏTI FACE AU COVID-19

BERNADIN LARRIEUX

*Revue Enjeux Sociétaux, numéro 3, mars 2024*

---

#### Resumé

La précarité et la vulnérabilité sociales, constructions politiques et sociales, façonnent les rapports entre catégories sociales. Cet article propose une approche relationnelle les liant aux réseaux sociaux et à l'incertitude. La crise de la Covid-19 exacerbe ces problématiques, révélant les limites des normes sociétales. Une éthique du *care* et une philosophie du soin sont explorées pour repenser la prise en charge des populations précaires et vulnérables, dépassant l'approche universaliste excluant les cas particuliers. S'appuyant sur les travaux de Sandra Laugier et Joan Tronto, l'article plaide pour une éthique contextualisée et pragmatique, ancrée dans les relations concrètes et les pratiques de soin. L'objectif est de penser une société plus juste et inclusive, considérant la vulnérabilité ontologique commune tout

en reconnaissant les vulnérabilités spécifiques des précaires. Seule cette approche permettra une véritable égalité des normes et des conditions d'existence.

**MOTS CLÉS :** précarité sociale, vulnérabilité sociale, Covid-19, éthique du care, philosophie du soin, approche relationnelle, politiques de santé.

### Abstract

Social precarity and vulnerability, as political and social constructs, shape the relationships between social categories. This article proposes a relational approach linking them to social networks and uncertainty. The Covid-19 crisis exacerbates these issues, revealing the limitations of societal norms. An ethics of care and a philosophy of healing are explored to rethink the support of precarious and vulnerable populations, going beyond a universalist approach that excludes particular cases. Drawing on the work of Sandra Laugier and Joan Tronto, the article argues for a contextualized and pragmatic ethics, rooted in concrete relationships and caregiving practices. The goal is to envision a fairer and more inclusive society that considers common ontological vulnerability while recognizing the specific vulnerabilities of the precarious. Only this approach will enable true equality of norms and living conditions.

**KEYWORDS :** social precarity, social vulnerability, Covid-19, ethics of care, philosophy of healing, relational approach, health policies.

### Introduction

La vulnérabilité et la précarité sont des catégories essentielles pour comprendre, dans une formation sociale et économique, les modes de construction politique et sociale, la mise en scène de la misère et les types de rapports humains instaurés entre les catégories sociales<sup>1</sup>.

---

1. Bernadin Larrieux, doctorant en philosophie au Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAME) et membre du Centre haïtien de recherche en sciences sociales

Être vulnérable ou précaire est une forme de distribution des capacités sociétales ou des modes de capacitation politique et économique, ou encore des capacités (charges et coûts) dans la société. La vulnérabilité et la précarité sont des catégories liées à des pratiques économiques, politiques et aux modes de distribution du regard et de la richesse. La société construit les vulnérables et les précaires comme elle distribue les places. Si pour certains, la question des luttes de classes est substituée aux luttes de places, pour d'autres, c'est-à-dire les marxistes, les luttes de classes sont fondamentales pour comprendre l'évolution des sociétés dans le temps et l'espace. Les luttes sociales façonnent la mise en scène des précaires et des vulnérables. Le système politique, social et économique construit des mécanismes permanents de reproduction des rapports entre les différentes catégories, comme les vulnérables et les précaires. En fait, agir en temps de crise sur les vulnérables et les précaires devient difficile si les places ou les classes ne sont pas repensées de manière systématique. Penser à agir sur ces catégories revient à remettre en question les types de rapports instaurés entre les places et les classes dans la société.

Nous sommes tous vulnérables et précaires, mais nous ne le sommes pas de la même façon. Les sociétés produisent les vulnérables et les précaires suivant des stratégies différentes. Donc, la précarité et la vulnérabilité sociales ne répondent pas aux mêmes normes sociales de production et de reproduction dans une société donnée. Il est important de rappeler que ces concepts sont saisis par diverses sciences humaines et sociales ainsi que par la philosophie. De la

---

(CHARESSO), est titulaire d'un Master II en critiques et philosophie contemporaine de la culture. Ingénieur-agronome, travailleur social et normalien supérieur-philosophe, il enseigne à l'Université d'État d'Haïti et à l'Université Publique en région à Hinche. Ses recherches portent sur les systèmes agraires, les politiques sociales, la justice sociale, l'éthique du care et environnementale, la vulnérabilité, l'invisibilité et la marginalité sociales, ainsi que sur l'épistémologie des sciences sociales et l'éthique.

L'article présenté s'insère dans le cadre de son projet de thèse de doctorat en cours, qui ambitionne d'analyser les discours, pratiques, et réalités liés à la précarité, la vulnérabilité et l'invisibilité sociales et politiques en Haïti aux XIXe et XXe siècles. Cette recherche doctorale cherche à interpréter ces catégories occidentales dans le contexte haïtien spécifique.

géographie à la sociologie, en passant par la philosophie, ils ne sont pas intelligibles dans les mêmes conditions et situations, et les pratiques de vulnérabilité et de précarité sont appréhendées par l'idéologie, les bases théoriques et les méthodologies liées aux disciplines.

Dans cet article, il est question de comprendre les mécanismes sociaux de production, de reproduction et de mise en scène de la vulnérabilité et de la précarité, ainsi que les difficultés de prise en charge de ces catégories en période de crise (Covid-19). Dans un premier temps, je ferai un état des préoccupations sur la vulnérabilité et la précarité. Dans un second temps, je chercherai à comprendre l'éthique qui sous-tend la prise en charge sociale des catégories mentionnées et à poser le problème de ces catégories dans le cadre d'Haïti. Enfin, j'aborderai les difficultés à dépasser le statut de vulnérable et de précaire si l'on considère que la société, sans se repenser, est source d'inégalité sociale et économique.

## 1. Être précaire et vulnérable, une préoccupation conceptuelle : d'une approche économique à une approche sociale

La pauvreté et la précarité, bien qu'étroitement liées, ne recouvrent pas les mêmes réalités et temporalités. Si la précarité se confond parfois avec le paupérisme, elle n'épouse pas pour autant les mêmes conditions. Chaque société a ses pauvres, mais toutes ne possèdent pas nécessairement de précaires (Pierret, 2013). Contrairement à la pauvreté, mesurable et quantifiable, la précarité est subjective et ne se définit pas par une réalité économique. Pauvreté et précarité sont toutes deux liées aux déficits de ressources culturelles, sociales et économiques. En ce sens, le précaire est un potentiel pauvre.

Trois tendances permettent d'appréhender la précarité. La première en fait un continuum avec la pauvreté nouvelle et traditionnelle. La deuxième, sociologique, représentée par Serge Paugam (2007), voit la précarité comme un prolongement de la pauvreté, distinguant pauvreté traditionnelle, marginale et disqualifiante. Il s'inscrit dans la lignée de Patrick Cingolani (2017), qui considère la précarité

comme un choix de vie, liée à l'emploi et à ses potentielles conséquences. Enfin, la troisième tendance, liée à la sociologie du risque, associe la précarité aux délitements sociaux. Selon Maryse Bresson, le précaire ne se situe pas dans un système d'interdépendance et de solidarité (Pierret, 2013). Cette perspective rejoint celle de Robert Castel (1995, 2003), qui évoque la vulnérabilité sociale et l'incertitude du lendemain, le travail ne procurant plus un statut rassurant. Cette vulnérabilité ou insécurité sociale découle du détricotage du salariat et de l'effritement de la protection sociale.

À mon sens, la précarité se comprend à travers l'intégration des individus aux réseaux sociétaux. Elle est consubstantiellement un processus social, économique et politique de la relation, que l'on peut subir ou à laquelle on peut résister selon son mode de construction sociale. Son interprétation doit intégrer les dimensions psychologique, sociale, pathologique et le rapport à l'activité. C'est dans cette perspective qu'elle sera abordée dans le contexte haïtien.

## 2. Haïti, espace de construction politique de la précarité et de la vulnérabilité sociales

En Haïti, bien que certaines politiques sociales aient été élaborées, elles se révèlent largement insuffisantes face à l'ampleur de la précarité. Les défaillances de ces politiques sont particulièrement évidentes dans le manque de soutien et de protection pour les individus vulnérables et précaires. Les enfants des rues représentent un exemple poignant de ces lacunes, leur avenir demeurant précaire malgré la présence d'organismes de protection (Desrosin, 2022; Karray et al., 2016). D'autres groupes, tels que les personnes âgées et les paysans sans terre, subissent également les conséquences d'un système d'exploitation sans bénéficier d'une prise en charge efficace par l'État (Blackman et al., 2023 ; Dufumier, 1988; Lundahl, 1979, 1992). Même lorsque des organismes interviennent, l'impact de leurs actions reste souvent limité et ne parvient pas à répondre adéquatement aux problèmes complexes rencontrés par ces groupes vulnérables (Corten, 2011; Étienne, 2007).

Être précaire, c'est se retrouver sans avenir et sans lien social. La vie dans la précarité est une existence quotidienne et disqualifiante, où l'individu se retrouve hors-jeu, dépourvu d'identité sociale et personnelle. Le précaire traverse son existence comme un être non existant, sans projet ni finalité. Si finalité il y a, cette manière collective de vivre la précarité relève de l'ontologique : nous sommes tous précaires et vulnérables face à la mort. Le précaire est coupé de tout réseau familial, réduit à lui-même et à des rapports éphémères et sans substance.

Depuis 1804, les élites haïtiennes ont façonné un système stabilisant les rapports sociaux à travers un processus rentier inégalé (Casimir, 2009 ; Étienne, 2007). Leur discours, empreint de suprématie sociale, politique et économique, ignore totalement les vulnérables. Au sens de Robert Castel (1995), la vulnérabilité se mesure à l'aune de l'isolement, de l'absence de solidarité et de l'incapacité à reproduire sa vie par le travail. Le vulnérable est celui qui n'a ni liens familiaux, ni travail. En Haïti, le travail est dissocié de l'humain, réduit à une aliénation objective qui lui ôte tout sens marxiste. Il ne fait plus le lien entre l'homme et la nature. Cette aliénation découle aussi bien du travail capitaliste que du non-travail, produisant des individus étrangers à leur propre réalité, chosifiés.

Haïti, ancienne colonie occidentale, est un terreau fertile pour la vulnérabilité. Les élites locales, de concert avec les élites internationales, perpétuent le système à travers de nouvelles stratégies. La vulnérabilité, construction sociale, émane des rapports sociaux instaurés par ces élites. Nous sommes tous vulnérables, exposés aux mêmes risques sociaux et environnementaux, mais avec des capacités de réponse inégales.

### 3. Covid-19 et la gestion des précaires et vulnérables

La pandémie de Covid-19 a mis en lumière le degré de précarité et de vulnérabilité des individus. Elle nous a fait comprendre que même face à la vulnérabilité ontologique, nous ne sommes pas égaux. Lorsque les élites sont touchées par le Covid-19, la gestion de

leur santé diffère de celle des plus démunis. Les hôpitaux destinés aux élites sont connus et pris en charge par des secteurs de la vie nationale qui s'identifient à eux comme groupe de référence<sup>2</sup>. La gestion des hôpitaux publics est un indicateur pertinent pour appréhender le niveau de vulnérabilité des paysans, des pauvres et de la classe moyenne.

Le Covid-19 témoigne de la résistance à la vie. Les vulnérables résistent à la pauvreté, mais ils n'envisagent pas la vie comme telle. Ils prennent soin de leur santé à travers des mécanismes de transmission des valeurs traditionnelles, sans s'attacher aux progrès de la science et de la médecine. Pour un vulnérable, être malade signifie être déjà exclu de la société, car sa maladie n'est pas prise en compte malgré l'existence d'un protocole établi. En théorie, le protocole prend en charge les cas, mais dans la pratique, il ne tient pas compte des précaires et des vulnérables.

#### 4. Mourir précaire et vulnérable : la double peine en temps de crise sanitaire (Covid-19, solitude et maladies des précaires)

Mourir du Covid-19 nous fait prendre conscience de notre vulnérabilité commune face à la mort. Cependant, l'égalité de traitement du corps mourant varie selon les conditions de vie. Le corps mourant est dénué de sens. Mourir du Covid-19 n'est pas comme mourir de n'importe quelle autre maladie. C'est un fardeau pour la société. Le mourant n'est pris en charge ni par l'État ni par sa famille. Il est considéré comme sans importance, privé de la dignité de son corps mourant. Ce corps est délaissé, perçu comme une entrave pour la société.

Le Covid-19 détruit les liens sociaux entre les différentes catégories d'individus et de groupes (famille, amitié et amicalité). Lorsqu'on est vulnérable et précaire, on se retrouve isolé face à la maladie. L'isole-

---

2. Groupe social visé par un individu ayant un groupe d'appartenance. L'appartenance à ce titre n'est qu'illusoire à leur égard. La réalité pour eux est la référence qui, à mon sens, est illusoire.

social et la solitude, fréquents durant les périodes de pandémie, s'avèrent particulièrement nuisibles pour la santé et le bien-être des individus vulnérables, tels que les personnes âgées, les enfants des rues et les paysans. En état d'isolement et de solitude, ces personnes deviennent encore plus vulnérables. Cette fragilité, accentuée en temps de pandémie, est due à l'exacerbation de plusieurs facteurs : une situation financière déjà précaire, le déclin de l'état de santé, la perte de mobilité en raison du confinement, le deuil de proches, la réduction des activités sociales et un niveau d'anxiété accru.

La vulnérabilité sanitaire est particulièrement difficile en temps de crise, générant des tensions indicibles. L'opinion publique se focalise sur les mesures et les modes de gestion de la crise, au détriment des individus. L'État, soucieux de conserver son pouvoir, déclare l'état d'urgence, détruisant les pouvoirs et éliminant les processus légaux ordinaires dans l'administration publique. Les vulnérables et les précaires se retrouvent ainsi privés de tout recours pour revendiquer des soins de santé. En période de crise sanitaire, ils deviennent les proies et les hôtes des germes de maladie. Si l'exposition aux microbes tend vers l'égalité, attraper la maladie ne fait pas l'égalité. Les vulnérables et les précaires sont traités de manière indigne et inégale par rapport aux dominants de l'échelle sociale.

Le Covid-19 engendre la solitude. C'est la maladie de la solitude, qui endurcit l'isolement. On est emprisonné par la prise en charge pour un groupe (dominant) de l'échelle sociale, et délaissé pour l'autre catégorie (les vulnérables et précaires). Ce délaissement amplifie la solitude, car être vulnérable et précaire détruit l'espoir et l'utopie.

Dans le cas de la gestion du Covid-19, les décrets investissent l'espace juridique pour faire face aux mondes, aux hommes, aux vulnérables et aux précaires, qui ne sont pris en compte qu'en partie, comme une généralité et non comme des cas individuels. L'analyse de la norme permet de révéler son caractère discriminatoire, découlant de sa nature trop générale. La norme s'adresse à un sujet statistique qui ne prend pas en compte les conditions sociales et historiques de ceux

qui la subissent en particulier. Le sujet de la norme est imaginaire, mathématique, ce qui peut favoriser la précarité et la vulnérabilité. La norme est une manière d'exclure ou de mettre à l'écart certaines catégories de la société. En général, la singularité des vies s'écarte de la norme, renforçant ainsi la vulnérabilité. La question qui se pose aujourd'hui est de savoir comment gérer les différents cas si la norme est une condition éthique de passage. L'éthique du *care* est une condition nécessaire et suffisante pour prendre en compte des cas individuels dans les politiques publiques.

## 5. De l'éthique de la justice sociale à l'éthique du *care* : prise en charge des catégories précaires et vulnérables

L'éthique de la justice sociale est une éthique universalisante et rationaliste qui, dans une logique globale, éloigne le singulier du pluriel. Elle considère l'ensemble des cas sans se préoccuper du cas par cas. Or, le cas est singulier et doit être pris en compte. C'est là que réside l'intérêt de l'éthique du *care*, qui présente une conception pluraliste et contextualisante de la morale. Selon Sandra Laugier (2010), l'éthique du *care* apporte trois contributions majeures à la réflexion philosophique et morale. Premièrement, elle introduit une différence significative en philosophie morale, rompant ainsi avec la tradition dominante. Deuxièmement, elle nous oblige à porter attention à des réalités souvent négligées et, ce faisant, à remettre en question ce que nous valorisons ou non comme activités humaines. Enfin, elle remet sur le devant de la scène la question du différentialisme, en remettant radicalement en cause les catégories masculines érigées en universel.

L'éthique du *care* appréhende l'éthique comme non genrée. Elle considère la question du genre comme la manière dont la société saisit le sexe, produisant une valorisation/dévalorisation de l'un et de l'autre, c'est-à-dire la question de la domination. Elle préconise le soin comme matrice de l'humanité et conçoit politiquement la société comme une communauté des hommes, dégénérée et défeminisée.

Selon Sandra Laugier (2010), l'éthique du *care* est ancrée dans des conditions concrètes plutôt que dans des principes généraux et abstraits. En cela, elle s'inscrit dans un tournant particulariste de la philosophie morale, remettant en question la tendance de la philosophie morale contemporaine à rechercher et énoncer des principes universels censés guider nos vies morales.

L'éthique du *care* propose une approche différente, où la morale ne découle pas de principes universels mais émerge des expériences quotidiennes et des problèmes moraux rencontrés par des personnes réelles dans leur vie ordinaire. Elle ne se présente pas tant comme une théorie que comme une activité : le *care* en tant qu'action (prendre soin, se soucier de), travail, attitude, perception attentive aux détails souvent inaperçus car trop proches de nous.

Le *care* devient ainsi le fil conducteur qui assure l'entretien, au sens large (incluant la conversation et la préservation), d'un monde humain. L'éthique du *care* se veut donc une approche pragmatique et contextualisée de la morale, partant du particulier plutôt que de l'universel.

L'éthique, dans son essence, est expérimentation. Elle prend en compte les cas individuels et s'approprie le vécu des individus. Le sujet de l'éthique doit être un sujet en action, existant, faisant l'expérience de conditions matérielles et objectives de la vie réelle. C'est-à-dire un sujet vivant une situation qui requiert une prise en charge. La considération éthique est liée, dans ce cas, à la prise en compte du particulier (individuel) dans le collectif, car nous sommes tous vulnérables. Pour résoudre ce problème, le soin est inévitable. Il faut partir du soin pour construire une meilleure communauté, une communauté des justes répondant aux conditions de leurs vies.

En résumé, l'éthique du *care* accorde une attention particulière aux individus vulnérables et précaires, en se fondant sur les spécificités de leurs situations vécues et de leurs expériences. Le soin, selon l'éthique du *care*, repose sur le principe de la vulnérabilité ontologique de l'homme, qui est la base d'une solidarité. Dans cette perspective, l'individu n'est pas perçu de manière indifférenciée. Il est

considéré comme un être vivant des conditions spécifiques de vie et éprouvant des souffrances particulières. À l'opposé des approches universelles qui tendent à subsumer l'individu dans le collectif en négligeant ses expériences vécues, sa situation sociale, économique et psychologique, l'éthique du care reconnaît la singularité de chaque personne. Contrairement à une vision qui traiterait l'individu comme un sujet mathématique ou idéal, c'est-à-dire déconnecté de toute expérience spécifique, l'éthique du care valorise l'expérience individuelle.

## 6. Sortir de la précarité et de la vulnérabilité, une impasse indépassable

Comment sortir de la précarité et de la vulnérabilité ? Sortir de la crise du COVID-19 implique une politique de soin basée sur le *care*, qui prend en compte la vulnérabilité ontologique caractérisant la vie de tous. En considérant la vulnérabilité universelle, on prend en charge la vulnérabilité du particulier en faisant de chacun une figure de vulnérable appliquée à un cas spécifique.

Le cas est toujours en devenir. Le modèle féminin prend en compte la question de la vulnérabilité pour construire une politique de soin impliquant le particulier et le collectif dans une relation sociale. Selon Tronto (2009) le choix moral consiste à préserver les relations en présence. La question qui se pose aujourd'hui est de créer les conditions permettant de préserver ces relations en période de crise, car la crise rend vulnérable. La construction de la vulnérabilité est humaine. Il faut donc agir sur les normes en les ajustant au cas par cas. Normer à partir du général dans une approche biomédicale rend les cas individuels plus vulnérables. La norme ne devrait pas être dictée par le plus grand nombre. Ce qui doit être la norme, c'est la préservation de toutes les vies en période de crise.

Ainsi, pour adresser la question de la vulnérabilité, il est nécessaire d'élaborer des politiques publiques qui tiennent compte des spécificités des individus vulnérables et précaires, au-delà des approches normatives générales. Ces politiques publiques devraient s'inscrire

dans le cadre d'une démarche de justice sociale, élaborée selon les exigences et les principes de l'éthique du *care*. Autrement dit, cette approche nécessite premièrement de reconnaître les besoins réels des groupes vulnérables et précaires, ce qui exige une capacité à s'identifier à autrui, à se préoccuper de lui ainsi que de soi-même. Ensuite, elle implique de prendre la responsabilité vis-à-vis des besoins identifiés afin d'y répondre de manière adéquate. Enfin, il s'agit de prendre soin et de permettre la réception du soin, ce qui sous-entend un engagement direct avec autrui en réponse à un besoin spécifique, et une prise en compte de la manière dont l'autre réagit à la réception du soin, selon Zielinski (2010).

## Conclusion

Cet article a permis de mettre en lumière les enjeux de la précarité et de la vulnérabilité sociales en période de crise sanitaire, à travers le prisme des politiques de soin et de l'éthique du *care*. En partant du cas d'Haïti face à la pandémie de Covid-19, notre réflexion a montré que ces notions sont des constructions politiques et sociales, qui révèlent les inégalités profondes traversant les sociétés.

L'analyse des concepts de précarité et de vulnérabilité, ainsi que leur mise en perspective dans le contexte haïtien, a souligné la nécessité de repenser les modes de prise en charge des populations les plus fragiles. Face aux limites des approches universalistes et abstraites, l'éthique du *care* offre des pistes intéressantes pour développer des politiques de soin plus attentives aux situations singulières et aux besoins spécifiques des précaires et des vulnérables.

Cependant, les enjeux soulevés dans cet article dépassent largement le seul cas d'Haïti. La crise du Covid-19 a révélé, partout dans le monde, les failles des systèmes de santé et de protection sociale, ainsi que les inégalités criantes face à la maladie et à la mort. Repenser la vulnérabilité sociale et la précarité à l'aune de l'éthique du *care* apparaît comme un défi majeur pour toutes les sociétés contemporaines, afin de construire un monde plus juste et plus solidaire.

Cette réflexion ouvre de nombreuses pistes pour de futures recherches. Il serait notamment pertinent d'approfondir l'analyse des politiques de soin mises en place dans différents pays pendant la pandémie, en étudiant leurs effets sur les populations précaires et vulnérables. Une autre piste féconde serait d'explorer plus avant les apports de l'éthique du *care* dans la redéfinition des concepts de précarité et de vulnérabilité, en dialogue avec d'autres approches philosophiques et sociologiques. Enfin, une réflexion plus large sur les conditions d'une véritable justice sociale en temps de crise pourrait être menée, en interrogeant le rôle des États, des organisations internationales et de la société civile dans la protection des plus fragiles.

## Bibliographie

- Blackman, L., Krase, K., & Wang, D. (2023). The Experiences of Older Adults in Haiti and the United States at the Onset of COVID-19. *Innovation in Aging*, 7(Supplement 1), 1133–1134. <https://doi.org/10.1093/geroni/igad104.3640>
- Casimir, J. (2009). *Haïti et ses élites : l'interminable dialogue de sourds*. Éditions de l'Université d'Etat d'Haïti.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Fayard.
- Castel, R. (2003). *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?* Seuil.
- Cingolani, P. (2017). *La précarité* (5e éd. mise à jour). Que sais-je ?
- Corten, A. (2011). *L'État faible. Haïti et République dominicaine*. Memoires d'Encrier.
- Desrosin, V. L. (2022). La précarité alimentaire au regard du développement physique des enfants de rue dans l'air du Champ-de-Mars. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos Em Cultura e Sociedade*, 8(2). <https://doi.org/10.23899/relacult.v8i2.2092>
- Dufumier, M. (1988). Pénurie alimentaire, agriculture paysanne et

politique agricole en Haïti. *Économie Rurale*, 188(1), 26–31. <https://doi.org/10.3406/ecoru.1988.3938>

Étienne, S. P. (2007). *Lénigme haïtienne: Échec de l'État moderne en Haïti*. Les Presses de l'Université de Montréal & Mémoire d'encrier.

Karray, A., Joseph, N. E., Cénat, J.-M., & Derivois, D. (2016). Trajectoires résilientes et logiques d'espoir chez les enfants des rues en Haïti. *L'Autre*, Volume 17(3), 265–274. <https://doi.org/10.3917/lautr.051.0265>

Laugier, S. (2010). L'éthique du *care* en trois subversions. *Multitudes*, (42), 112-125. <https://doi.org/10.3917/mult.042.0112>

Lundahl, M. (1979). *Peasants and Poverty: A Study of Haiti*. Routledge.

Lundahl, M. (1992). *Politics or Markets? Essays on Haitian Underdevelopment*. Routledge.

Paugam, S. (2007). *Le salarié de la précarité: Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*. PUF.

Pierret, R. (2013). Qu'est-ce que la précarité ? *Socio*, (2), 307-330. <https://doi.org/10.4000/socio.511>

Tronto, J. C., (2009). *Un monde vulnérable: Pour une politique du care*. Découverte.

Zielinski, A. (2010). L'éthique du *care*. Une nouvelle façon de prendre soin. *Études*, 413(12), 631-641. <https://doi.org/10.3917/etu.4136.0631>

# ENJEUX SOCIÉTAUX

## L'EXPÉRIENCE DÉMOCRATIQUE HAÏTIENNE AU CŒUR DU DÉSERT DE CITOYENNETÉ

(PREMIÈRE PARTIE)

GÉRALDO SAINT-ARMAND, M. SC.

*Revue Enjeux Sociétaux, numéro 3, mars 2024*

### Résumé

Cet article analyse l'expérience démocratique en Haïti, en prenant appui sur l'histoire de la démocratie depuis la Grèce antique. Malgré l'enthousiasme initial lors de la chute de la dictature des Duvalier en 1986, Haïti peine à atteindre un état de véritable démocratie. L'article examine les défis auxquels fait face la démocratie haïtienne, prise au piège du périphérisme et du narratif occidental imposé par l'hégémonie des pays développés. En Haïti, la démocratie est réduite à une parodie procédurale, le peuple étant maintenu dans l'insécurité matérielle et spirituelle, sans réelle souveraineté du sujet politique. L'expérience démocratique haïtienne se retrouve ainsi au cœur d'un désert de citoyenneté.

MOTS-CLÉS : démocratie, Haïti, Tiers-monde, Occident, capitalisme, souveraineté, périphérisme

## Abstract

This article analyzes the democratic experience in Haiti, drawing on the history of democracy since ancient Greece. Despite the initial enthusiasm following the fall of the Duvalier dictatorship in 1986, Haiti struggles to achieve a true state of democracy. The article examines the challenges faced by Haitian democracy, caught in the trap of peripheralism and the Western narrative imposed by the hegemony of developed countries. In Haiti, democracy is reduced to a procedural parody, with the people maintained in material and spiritual insecurity, lacking genuine sovereignty as political subjects. The Haitian democratic experience thus finds itself at the heart of a citizenship desert.

**KEYWORDS:** democracy, Haiti, Third World, West, capitalism, sovereignty, peripheralism

## Introduction

Après la chute de Jean-Claude Duvalier le 7 février 1986, une partie significative d'une génération entière d'hommes et de femmes s'est présentée au monde entier pour proclamer leur victoire sur la tyrannie<sup>1</sup>. Ce cri puissant signalait la naissance d'une nouvelle voie, engagée en faveur d'un régime politique qu'on pourrait décrire

---

1. Géraldo Saint-Armand, M. Sc., est professeur et directeur du département de sociologie au Campus Henry Christophe de Limonade, affilié à l'Université d'État d'Haïti (UEH). Ses études de premier cycle en sociologie et en gestion ont été respectivement menées à la Faculté des Sciences Humaines de l'UEH et à l'Institut des Hautes Études Commerciales et Économiques (IHECE). Monsieur Saint-Armand détient également deux masters : l'un en Économie sociale et solidaire obtenu à l'Université Lumière Lyon 2, en France, et l'autre en Anthropologie et écologie, acquis à l'Université Catholique de Madagascar (UCM), à Madagascar. Il a écrit plusieurs essais sur Haïti, parmi lesquels *Politiques de l'insécurité. Une anthropologie narrative du régime d'existence en Haïti*, publié en 2021 aux Éditions Étoile Polaire. Ses travaux de recherche actuels se concentrent sur la relation entre territoire et insécurité, ainsi que

comme démocratique<sup>2</sup>. Marc Bazin (1989), une figure politique et technocratique de l'époque, soulignait combien le départ des Duvalier était perçu presque unanimement comme la fin d'une lourde menace. Cette atmosphère nouvelle semblait marquer l'avènement de la démocratie, un label appliqué à presque toutes les initiatives visant à rompre avec l'ancien ordre. Sur le plan politique, la plupart des partis émergents incorporaient le terme « démocratie » dans leur nom. Presque tous les nouveaux acteurs des sphères sociale, politique, culturelle et économique se définissaient comme démocrates.

La démocratie s'est en effet transformée en une sorte de nouvelle religion civile, embrassée universellement : des actions disparates et non préméditées des premières années de la décennie 1970, comme l'ont précisé Claude Moïse et Émile Ollivier (1992, p. 63), jusqu'aux revendications plus audacieuses contre le régime des Duvalier dans les années 1980, émergeait ce qu'il convient d'appeler le mouvement démocratique. Ce mouvement, marquant la fin du régime et se positionnant comme une alternative à la dictature qui avait longtemps prévalu dans le paysage politique haïtien, durant plus de deux décennies. Certains s'y associaient comme à une idéologie dominante, sans discernement ni critique. Devant cette surenchère, la réalité reste incontestable. Plus de trente ans plus tard, il est extrêmement difficile d'affirmer si la société haïtienne a réellement atteint un état de démocratie. Quelles en sont les raisons ?

---

sur l'expérience anthropologique du développement rural dans les pays du Sud dans le contexte de la mondialisation économique.

2. Pour Émile Ollivier et Claude Moïse (1992, p. 63), la chute du gouvernement de Duvalier est le résultat de « l'histoire d'une longue bataille commencée timidement, sans préméditation ni coordination stratégique au cours des premières années de la décennie 1970. Mais le mouvement qui se dessine prend une certaine ampleur avec le temps, avec les circonstances. Tout à coup, la scène politique, peuplée de nouveaux acteurs, se met à se réanimer. On voit le pays commencer à bouger sous la croute épaisse du duvalierisme. Au fil des jours, les revendications et les audaces, les prises de liberté et les innovations hardies, sur le plan des idées, des propositions et de l'organisation, ont fait émerger le mouvement démocratique comme force significative dans l'équation politique haïtienne au cours des années 80. »

Pour répondre à cette question, nous nous proposons d'abord de retracer l'histoire de la démocratie occidentale et d'identifier les éléments fondamentaux de ce régime. Ensuite, nous analyserons l'expérience de la démocratie dans le Tiers-Monde, en nous concentrant spécifiquement sur la société haïtienne, en examinant *la pratique de soi* des acteurs se présentant comme les apôtres de la démocratie finissent par se comporter en marginaux dans une supercherie internationale communément appelée démocratie. Enfin, nous démontrerons que le concept de démocratie est invoqué dans un contexte sociétal caractérisé principalement par ce que l'on pourrait décrire, en reprenant les termes du philosophe critique du postmodernisme, Jean Baudrillard (1981), comme un désert de citoyenneté.

## 1. Discours furtif sur la genèse de la démocratie occidentale

Selon Claude Lefort (1986), reprenant Alexis de Tocqueville, la démocratie peut être considérée comme une forme de société qui a vu le jour pour la première fois dans le monde occidental dans la Grèce antique, au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Cette émergence de société est vue par Cornelius Castoriadis (1986, p. 328) comme l'expression d'un potentiel en devenir, car son application était limitée à une communauté très restreinte. En tant que pouvoir du peuple, la démocratie à Athènes s'exprimait directement à travers l'exercice du pouvoir par les hommes libres, excluant ainsi les femmes, les enfants, les étrangers et les esclaves. La gestion des affaires publiques était le domaine réservé des citoyens, c'est-à-dire des hommes libres impliqués dans la gouvernance de la *res publica*. Malgré cette limitation dans la pratique de la démocratie antique, elle reposait sur un ensemble de principes la définissant comme un régime idéal pour une société aspirant à la justice.

Pour les anciens Grecs, la question fondamentale était de déterminer ce qui constitue une bonne et juste société. Aristote, cherchant à répondre à cette interrogation, a examiné divers régimes politiques pour identifier celui le plus à même de favoriser une société juste, concluant que la démocratie méritait d'être privilégiée (Spector, 2011). Castoriadis (2010) précise qu'il ne s'agit pas de

considérer la culture grecque, ou a fortiori la culture occidentale, comme un modèle universel pour l'humanité ou même pour l'Occident futur, mais de reconnaître dans l'expérience démocratique grecque antique l'ébauche d'un projet porteur d'espoir. Cette expérience, bien que fragmentaire, peut servir de fondement à une approche de la justice sociale et de la politique basée sur l'égalité des conditions et l'autonomie du sujet politique que représente le citoyen.

### *1.1. Les fondements de la démocratie directe antique*

L'une des particularités marquantes de la démocratie dans la Grèce antique était la façon dont elle structurait l'action sociopolitique au sein de la cité. Cette structuration politique définissait clairement le domaine de la politique, distinguant ceux qui en faisaient partie de ceux qui en étaient exclus. Comme le souligne Giorgio Agamben (1997), cela se manifestait par la création de frontières déterminant les vies qui étaient politiquement significatives de celles qui ne l'étaient pas, une distinction fondamentale pour identifier les citoyens. Selon Aristote, les citoyens étaient ceux qui avaient la capacité d'être à la fois dirigeants et dirigés, autrement dit, les hommes libres engagés dans le processus politique au sein de l'*agora* et de l'*ecclésia*. En prenant cette définition au sérieux, on constate que les non-citoyens, tels que les étrangers, les femmes, les enfants et les esclaves, étaient totalement exclus du champ politique.

Cette séparation entre la vie privée et la vie publique était cruciale. Pour la Grèce antique, la vie publique était le socle de la cité sur le plan politique : elle constituait le cœur de l'organisation politique. La participation active était essentielle à l'existence de cet espace politique. Elle représentait le cœur de l'expérience démocratique, où tout reposait sur la participation citoyenne exercée de manière directe.

Bien que loin d'être parfaite, notamment en termes de justice sociale ou d'idéal de bonne société, l'expérience grecque est considérée comme l'une des moins mauvaises formes de régime politique ayant

existé, selon Winston Churchill, cité par Myriam Revault d'Allonnes (2010). Selon Winston Churchill en effet, la démocratie est le pire des systèmes politiques essayés dans l'histoire, à l'exception de tous les autres. Cette perspective met en lumière la valeur unique de la démocratie, même dans ses formes les plus primitives, en tant que système aspirant à l'inclusion et à la participation de ses membres dans la gouvernance.

### *1.2. La démocratie face aux défis de l'époque moderne et à l'hégémonie occidentale*

La remarque incisive de Churchill illustre la raison pour laquelle, au cours de l'époque moderne, l'Occident a été tenté de poursuivre le développement de la démocratie comme projet à perfectionner. Comme l'indique Castoriadis (1986, p. 134),

Le mouvement démocratique, ou émancipateur, ou révolutionnaire, est une création historique qui surgit une première fois en Grèce ancienne, disparaît pendant longtemps, resurgit sous des formes et avec des contenus modifiés en Europe occidentale depuis la fin du haut Moyen Age.

L'expérience démocratique moderne s'est construite sur les fondations de plusieurs révolutions qui ont secoué et renforcé l'Occident, aboutissant à notre ère contemporaine. Elle est marquée, d'une part, par les révolutions américaines et françaises, et d'autre part, par les révolutions scientifiques et techniques, en particulier industrielles, avec comme jalon l'invention de la machine à vapeur en Angleterre par James Watt en 1784. Ces bouleversements ont engendré de nouvelles formes de société, qualifiées par Michel Foucault (1966) de l'ère de la naissance de l'homme.

Ces changements découlent d'une série de mouvements heuristiques initiés dès le XV<sup>e</sup> siècle, ou même avant, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, s'étendant de Montaigne à Francis Bacon, et de Copernic à Galilée. Le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme a marqué une profonde révolution dans la manière de concevoir la science. L'invention du

télescope a permis à l'homme de prendre conscience de son rôle autonome dans la production de savoir. Cette révolution trouve un écho dans les travaux de René Descartes, qui inaugurent une nouvelle manière de philosopher mettant en avant la subjectivité. Sa célèbre formule « Je pense, donc je suis » établit une philosophie radicalement nouvelle, dans laquelle l'épreuve de la subjectivité devient le fondement de l'être.

La rupture philosophique introduite par Descartes ouvre la voie à l'avènement de l'homme se considérant désormais comme le fondement de lui-même, envisageant l'autonomie comme le moteur de son action. L'homme moderne se distingue de l'homme traditionnel, qui dépendait d'une entité supérieure, invisible, servant davantage de canal ou de transmetteur de messages. Cette période marque l'avènement de l'anthropomorphisme (Taguieff, 2002), où l'homme se positionne comme le centre de son univers, le baromètre dans son rapport avec lui-même (son intérieurité) et son environnement (son extérieurité).

Le détour par ce contexte philosophique et historique vise à éclaircir l'arrière-plan anthropologique qui a présidé à l'avènement de l'époque moderne. Il est essentiel de souligner l'importance de ces révolutions qui ont façonné le monde contemporain pour comprendre l'expérience actuelle de la démocratie. Ces événements révolutionnaires constituent le fondement sur lequel les acteurs modernes aspirent à édifier la démocratie. D'emblée, la question de la participation se pose comme centrale. Le défi réside dans la manière d'établir cette participation, étant donné qu'il semblait dès le début irréalisable de reproduire la démocratie antique telle qu'elle était pratiquée dans la Grèce ancienne. Quel type de participation devrait alors être envisagé ? La diversité des appellations — démocratie participative, représentative, délibérative, entre autres — témoigne de la complexité de cette tâche.

La problématique de la participation renvoie à la notion du peuple, le *demos*, qui devrait être au cœur de la démocratie. L'étymologie du terme « démocratie » elle-même, dérivant de *demos* (peuple) et *cratos* (pouvoir), souligne le peuple en tant qu'ensemble de citoyens parta-

geant la gestion de la *res publica*. Dans l'antiquité grecque, le peuple exerçait son pouvoir principalement par sa participation à l'*ecclésia* et à l'*agora*. Ces espaces étaient des lieux de discours, de débats et de décisions, où les citoyens exprimaient leur volonté et établissaient les lois régissant la cité. La participation active à la vie de la cité était l'expérience même de la citoyenneté : un acte presque sacramental, essentiel à la vitalité et à l'efficacité de la démocratie en tant que régime politique. C'est à travers cet engagement que le citoyen s'érite en co-gestionnaire de l'espace public.

Comment atteindre le statut de co-gestionnaire de la *res publica* dans un contexte socioéconomique dominé par le régime capitaliste, qui constitue la base des sociétés modernes occidentales ? Selon Ivan Segré (2017), le capitalisme représente la forme dominante d'un paradigme industriel qui a émergé à une époque spécifique, à partir des révolutions politiques, scientifiques et techniques des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles jusqu'à aujourd'hui. Malgré son fondement sur l'autonomie individuelle, le capitalisme repose essentiellement sur des critères de solvabilité, favorisant une participation inégalitaire à son système en fonction du volume de capitaux possédés. Cette inégalité pose la question de la compatibilité entre la démocratie, envisagée comme un régime d'égalité participative, et le capitalisme, fondé sur des critères de solvabilité.

L'association de la démocratie avec le marché soulève une *aporie* significative. La transformation par les sociétés modernes des espaces démocratiques de la Grèce antique, tels que l'*agora* et l'*ecclésia*, en institutions ne résout pas cette contradiction fondamentale. Selon Karl Marx, analysé par Gérard Jorland (2018), le capitalisme se caractérise par une obsession de convertir la qualité en quantité, illustrant comment le capitalisme est une civilisation des nombres, des chiffres et des codes. Dans un tel régime, quelle est la place du peuple : est-il considéré comme une entité quantitative ou comme une essence qualitative ?

Cette interrogation invite à reconsidérer la notion aristotélicienne de citoyen, perçu comme le sujet politique par excellence de la démocratie, détenteur de qualités lui permettant d'être tour à tour diri-

geant et dirigé. La question se pose de savoir si, dans le cadre du régime capitaliste, cette « qualité » mentionnée par Aristote repose sur la qualité ou la quantité. Cela amène à réévaluer la signification du terme « citoyen » : possède-t-il le même sens dans la démocratie moderne que dans l'antiquité ? Quelle est la définition d'un citoyen dans un monde contemporain gouverné par le libéralisme économique, et plus encore par le néolibéralisme, considéré comme une évolution ou une dégradation du libéralisme ?

Ces questions incitent à explorer la représentation du peuple dans les démocraties des sociétés développées du Nord, perçues comme des modèles pour les pays non occidentaux en matière de démocratie. La résolution du problème lié à la participation et à l'appropriation de la démocratie à l'époque moderne a conduit à l'émergence d'un nouveau mécanisme fondé sur la représentation. Myriam Revault d'Allonnes (2016) souligne que la représentation politique est une invention relativement récente. D'après elle, Thomas Hobbes est considéré comme le premier grand théoricien de ce concept, qu'il « a élaboré comme la nouvelle et nécessaire mise en forme et en sens de l'être en commun ». Partant de l'observation que les sociétés sont composées d'une multitude d'individus guidés par leurs passions, Hobbes, comme l'explique Revault d'Allonnes, voit dans le lien représentatif un moyen de « transmuter cette multitude disparate en un « peuple » uni ». Ainsi, comme le démontre Revault d'Allonnes, « le peuple n'est pas une réalité naturelle préexistante à la représentation : il se constitue dans et par la création même du Souverain. La représentation devient l'instrument qui, en l'absence d'un ancrage naturel de la communauté politique, forge son unité. » La représentation, telle qu'elle est discutée ici, est clairement une expression de la modernité politique, selon Revault d'Allonnes. Dans la démocratie moderne, le peuple est inventé à travers l'existence du Souverain, désormais incarné par ceux à qui le pouvoir politique est délégué : l'expérience directe de la participation devient, dans ce contexte, une possibilité écartée.

Le problème lié à la représentation découle en partie de sa définition même. Comme le souligne Revault d'Allonnes (2016), le terme

est polysémique. Premièrement, représenter signifie rendre présente une chose absente, la matérialiser au moyen d'une image ou d'une figure, transformant ainsi l'absence en présence, dans un mouvement de « faire comme si ». En outre, représenter peut aussi signifier intensifier et renforcer la présence. Cette définition révèle immédiatement un paradoxe entre l'absence et le renforcement de la présence. L'expérience de la démocratie représentative en Occident, marquée par une crise profonde ces dernières années, soulève des questions. Peut-on affirmer que la représentation politique est un acte transformant l'absence en présence ? Ou bien sommes-nous souvent confrontés à une réalité où la présence vise principalement à perpétuer l'absence du sujet politique, celui pour lequel le représentant est censé manifester et intensifier la présence ?

Ces interrogations reflètent la crise de la représentation à laquelle les sociétés occidentales sont confrontées. Cette crise est à l'origine de mouvements de revendication tels qu'*Occupy Wall Street* et *Nuit Debout*, ainsi que de l'augmentation progressive de l'abstention électorale, symptomatique des nations souvent perçues, à tort, comme des modèles de démocratie. Par exemple, lors des premiers tours des élections législatives en France en 2022, le taux d'abstention a atteint 53%. Cette situation illustre le désenchantement croissant des citoyens vis-à-vis du système de représentation politique et remet en question sa capacité à incarner véritablement la volonté et la présence du peuple.

Selon Mathieu Niango (2017), la démocratie représentative, qu'il qualifie plutôt d'ordre représentatif, est un mythe. À son avis, le régime politique de la V<sup>e</sup> République en France est moins une démocratie qu'une monarchie élective. Son diagnostic est sévère : « Les politiques servent les intérêts des milieux d'affaires. La presse est saturée de leur corruption. Leurs tentatives de manipulation sont de plus en plus souvent déjouées par les journalistes d'investigation et les réseaux sociaux. » Ce constat illustre une crise du gouvernement représentatif, survenue, selon Castoriadis (1989), parce que « Chez les modernes, l'idée de la démocratie représentative s'accompagne d'une aliénation du pouvoir, d'une auto-expropriation du pouvoir. »

Les citoyens sont de plus en plus cantonnés à exprimer leur soutien à ce qu'il nomme l'oligarchie libérale.

En réalité, l'idée de démocratie représentative est en contradiction avec l'essence de la démocratie. En étant synonyme d'aliénation ou d'auto-expropriation du pouvoir, la démocratie représentative mine le fondement du sujet politique, qui se trouve dans l'incapacité d'exprimer sa souveraineté, pilier de sa citoyenneté. Cette expropriation du pouvoir, évoquée par Castoriadis, devient le socle de l'expérience démocratique dans les pays capitalistes. Wendy Brown (2009) souligne que l'argent est devenu l'Alpha et l'Oméga de la démocratie libérale : les représentants sont largement financés par des entreprises poursuivant leurs propres intérêts. Cette dynamique confère aux élites économiques et financières un pouvoir considérable, leur permettant de contrôler l'action de l'État. Comme nous l'avons souligné précédemment, l'État moderne est devenu un butin précieusement gardé par les plus puissants de nos sociétés contemporaines.

La puissance financière s'infiltre dans le domaine politique, le transformant en un terrain où prévalent les désirs des plus puissants et les projets les plus injustes envers les êtres humains et l'environnement. Une telle démocratie, décrite par Catherine Colliot-Thélène (2011) comme une « démocratie sans démos », se révèle être une supercherie en regard de l'objectif fondamental de constituer un régime capable de promouvoir une société juste, bienveillante et égalitaire. Initialement, la démocratie devait instaurer une société d'égaux, où chaque citoyen, à égale distance des droits et des devoirs, pourrait trouver sa place et exprimer ses qualités. Toutefois, dans les démocraties libérales, le pouvoir de l'argent a rompu cet équilibre d'égalité, soumettant la majorité au règne des plus riches qui, en formant des consortiums, imposent leur volonté.

L'assimilation de la démocratie au marché amène Castoriadis à décrire l'expérience démocratique dans les pays du Nord comme une oligarchie libérale, comme on l'a déjà mentionné. Pour justifier cette qualification, il cherche à trouver réponse à la question suivante :

Pourquoi parler d'oligarchie libérale là où journalistes, politiciens et écrivains irréfléchis parlent de démocratie ? Parce que démocratie le pouvoir du *démos*, du peuple, et que ces régimes se trouvent sous la domination politique de couches particulières : grands financiers et industriels, bureaucratie managériale, haute bureaucratie étatique et politique, etc. Certes, la population y a des droits ; certes, ces droits ne sont pas « simplement formels », comme on l'a dit stupidement, ils sont seulement *partiels*. Mais la population n'a pas de pouvoir : elle ne gouverne ni ne contrôle le gouvernement ; elle ne fait ni la loi ni les lois ; elle ne juge pas. Elle peut périodiquement sanctionner la partie apparente-émergée- des gouvernants par les élections – c'est ce qui s'est passé en France en 1981 –, mais pour ramener au pouvoir d'autres de la même farine – c'est ce qui va se passer probablement en France dans quelques mois (Castoridis, 1986, p. 133-134).

Ironiquement, ces pays non-alignés, désignés comme le Tiers-Monde par le démographe français Alfred Sauvy, sont devenus des cibles de conquête, cette fois sous l'influence des États-Unis, le nouveau leader du monde postmoderne. Victorieux à la fois des deux guerres mondiales et de la Guerre Froide, en particulier après la chute du mur de Berlin en 1989, les États-Unis ont marqué le début d'un capitalisme débridé. Ce capitalisme, comme le décrit Wendy Brown (2015, pp. 17-21), a presque entièrement domestiqué ce qui restait de l'État providence, se présentant comme un rouleau compresseur face à toute forme de résistance, redéfinissant ainsi les contours du pouvoir et de la souveraineté à l'échelle mondiale.

### 1.3. L'hégémonie euro-atlantique et la formation du Tiers-Monde

La réalité de la démocratie libérale dans les sociétés développées du Nord ne se limite pas uniquement à leurs propres réalités sociales. En étant également les maîtres du monde, elles instaurent, au rythme de leurs profits, leur réalité politique partout ailleurs. L'un des moments forts de cette conquête, constitutif du régime capitaliste, comme le montre Immanuel Wallerstein, est la période de la

fin de la Seconde Guerre mondiale, marquée par le triomphe des États-Unis comme nouvelle nation hégémonique. Cette époque constitue un troisième âge du triomphe du monde occidental sur le reste du monde. Celui-ci a débuté avec ce que leurs historiens ont appelé « la Grande Découverte », marquée par la sortie de l'Europe d'elle-même en tant qu'entité conquérante vers d'autres horizons. Cette expansion sous la bannière du mercantilisme a instauré une économie-monde ayant pour but de tout capturer sur son passage, pour reprendre le terme utilisé par l'anthropologue suédois Goran Hyden (1980). Cette expansion progressive se base sur l'idéal du progrès. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le monde occidental se heurte au mur de la surproduction avec le processus d'industrialisation massive de la plupart de ses principaux pays. Pour contourner la loi de la baisse tendancielle du taux de profit théorisée par Marx, la plupart de ces pays mettent en place une politique expansionniste qui s'ouvre sur la conquête de nouveaux territoires pour l'écoulement de leurs marchandises. Cette période expansionniste, par effet pervers, débouche sur les deux guerres mondiales, expression des conflits de rivalité entre les grandes puissances du monde occidental. La fin de ces deux guerres n'a pas mis un terme à l'esprit de conquête caractérisant les pays du capitalisme occidental. Cela s'ouvre sur la formation de trois grands blocs<sup>3</sup>: l'Est, l'Ouest et les pays non alignés ayant pris part à la Conférence de Bandung en 1955, proclamant, comme le montrent Claude Moïse et Émile Ollivier (1992, p. 32), la grande décolonisation et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ironiquement, ces pays non alignés regroupés à travers ce qu'Alfred Sauvy, démographe français, appelle le Tiers-Monde, deviennent des éléments de conquête, cette fois-ci sous la houlette du nouveau leader du monde postmoderne, les États-Unis d'Amérique, doublement victorieux des deux guerres mondiales et de la guerre froide, au lendemain de la chute du mur de Berlin en 1989. Cette chute ouvre sur le triomphe d'un capitalisme sans borne, domestiquant

---

3. Ces deux blocs s'érigent très rapidement dans les esprits comme camp du bien et camp du mal. Ce dualisme s'impose en Haïti comme véritable paravent cachant les vrais visages de ceux qui se réclament en permanence d'être dans le camp du bien.

presque partout ce qui reste de l'État-providence et s'érigent en rouleau compresseur face à tout élément de résistance (Brown, 2015, p.17-21).

#### *1.4. Le Tiers-Monde pris au piège du périphérisme et du narratif occidental*

Éloignés de leur passé, les pays du Tiers-Monde sont contraints de se raconter dans un nouveau narratif marqué par la globalisation du monde. L'occidentalisation devient l'horizon vers lequel tout récit collectif doit tendre. Celle-ci impose son universalisme ethnique comme le référent indépassable auquel il faut se fier pour être considéré comme moderne et traité avec respect dans le concert des nations. Ce nouveau paradigme se déploie dans les pays du Tiers-Monde dans un élan néocolonialiste qui se traduit par des programmes d'aide au développement faisant office de périphérisme. De la religion à l'urbanisme pratiqué au cœur de ces pays, le référent occidental érige ses bases et implante ses racines jusque dans les psychés. Tout le passé de ces nations est répudié, relégué à la tradition et à l'arriérisme qu'il convient de bannir, même au prix du sang.

Le discours d'un président français à Dakar en 2012 fait écho à un tel projet en vociférant avec l'arrogance la plus éculée que l'Homme africain n'est pas suffisamment entré dans l'histoire<sup>4</sup>, alors même que des œuvres cultuelles et culturelles créées par des Africains anciens remplissent les lieux d'exposition de nombreux musées en Occident. L'histoire est ici considérée comme unique et universelle, celle de l'Occident. Ceci devient l'Alpha et l'Oméga de l'humanité sur Terre. Pour tenter de se conformer à ce paradigme hégémonique, se développe ce que nous appelons un périphérisme. Celui-ci est l'expression du mimétisme de la manière d'être occidentale. Dans la plupart des cas, ce mimétisme se renferme dans une certaine

---

4. Le discours du président Nicolas Sarkozy est le reflet du fameux discours de Jules Ferry qui croyait que les peuples jugés supérieurs ont pour responsabilité de civiliser ceux qu'il considérait comme inférieurs.

singerie. Celle-ci offre la possibilité de s'inscrire dans le monde de l'Occident et d'être aussi au centre de la vie au sein des mondes assignés à la périphérie des centres de l'Occident. Le périphérisme constitue un creuset de priviléges pour tous ceux qui s'érigent en apôtres : le privilège peut aller de l'accès à une rente symbolique convertible en biens matériels à des rentes plus économiques et plus tangibles. Pour y trouver leur place, certains se livrent même à un "trafic d'idées tropicales" malin, confortant la supériorité occidentale. L'accession aux attributs culturels des Occidentaux fait de ces derniers des Moïse sauvés des eaux. Ce statut leur ouvre des portes en Occident. Les priviléges obtenus deviennent des chaînes qui les retiennent captifs. Dans ce cas, leur critique de l'Occident se heurte à des obstacles : ils peuvent critiquer la civilisation occidentale comme les Occidentaux le font eux-mêmes à propos de leur propre histoire. Mais les privilégiés des pays du Tiers-Monde maternés par l'Occident ne sont pas capables de pousser la critique de l'Occident au-delà des limites implicites imposées, sous peine d'être rejetés et déclarés *persona non grata* dans les festivals, sommets, forums, etc., qui sont des lieux de rentes par excellence. Pour être dans la cour « des grands », la cour « des vrais gens », il faut se soumettre, souvent avec un sens critique trompeur, à cette injonction : il faut s'adapter. On le sait très clairement, depuis Valentin-Yves Mudimbe, que la sortie de ces sentiers battus ne se trouve que dans la voie de l'inadaptation, que dans la voie de l'excommunication. Cette voie est en train d'être abordée avec intelligence et patriotisme sur le continent africain par un groupe d'hommes et de femmes au Mali qui souhaitent sortir leur pays de la routine en l'inscrivant dans un projet de libération et de rupture avec le périphérisme et le néocolonialisme.

Ce jeu d'adaptation au périphérisme imposé par l'Occident à travers ses agences et ambassades physiquement présentes dans les pays du Tiers-Monde instaure un cercle vicieux qui empêche de tracer les voies de son implosion. Le narratif découlant de ce jeu s'inscrit dans l'hégémonie que l'Occident a longtemps imposée à l'horizon de ses multiples arrière-cours. Ainsi, pour être conforme au temps qu'impose cet horizon, le tiers-mondisme n'a d'autre choix que de se fier au narratif imposé par l'Occident chrétien. C'est dans cette logique

que la démocratie, en tant que régime de vie, s'est instaurée comme horizon indépassable devant les regards des acteurs des pays du Tiers-Monde. Dans la plupart des cas, ce régime politique est présenté comme un instrument de chantage garantissant la protection des multinationales qui siphonnent les économies de ces pays.

### *1.5. La démocratie dans les pays du Tiers-Monde comme prêt-à-porter du périphérisme*

Avant de traiter de l'expérience démocratique dans les pays du Tiers-Monde, en se focalisant notamment sur la société haïtienne, il est essentiel de clarifier la signification des termes « pays du Sud » ou « Tiers-Monde ». Il convient de noter que les pays du Sud désignent des entités historico-géographiques qui ont acquis leur signification dans le contexte mondial émergent après la Seconde Guerre mondiale (Hurrell & Sengupta, 2012). L'origine de cette distinction est tracée par le sociologue américain Immanuel Wallerstein (2000) à la période suivant la guerre, plus précisément à la conférence de Bandung en 1955. Cette conférence a rassemblé plusieurs pays de l'hémisphère sud qui ont proclamé leur non-alignement vis-à-vis des blocs opposés de l'Est et de l'Ouest durant la guerre froide. Selon Hurrell et Sengupta (2012), ces pays ont longtemps été caractérisés par la pauvreté.

Toutefois, avec l'avancée de la mondialisation économique, certains de ces pays ont commencé à s'extraire de la pauvreté, se positionnant comme des nations émergentes et atteignant un niveau de richesse accru. Parmi eux figurent la Chine, l'Inde et l'Afrique du Sud, souvent regroupés sous l'acronyme BRICS. Face à cette évolution, l'économiste Robert Zoellick a émis l'hypothèse que nous assistons à la fin du Tiers-Monde (Hurrell & Sengupta, 2012).

Malgré leur effort de non-alignement durant les années 1950, les pays du Tiers-Monde sont restés des cibles de convoitise pour les grandes puissances mondiales. La période suivant la guerre a été marquée par l'hégémonie des États-Unis, qui se sont érigés en leaders de la civilisation occidentale moderne, prenant la relève de

ce que Wallerstein nomme l'économie-monde, établie progressivement depuis le XVI<sup>e</sup> siècle avec l'événement que les Occidentaux appellent « La Grande Découverte ». Cette appellation révèle l'arrogance de l'Europe, qui, depuis cette époque, s'est considérée comme « l'Ancien Monde ». Cette attitude peut être interprétée comme fondée sur un ensemble de faussetés qui soutiennent le projet d'uniformisation mondiale initié par les Européens. Au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la démocratie est promue comme le modèle idéal pour intégrer les pays du Tiers-Monde sous l'influence occidentale. Rapidement, la démocratie, liée au néolibéralisme en vogue dans les années 1980, est devenue une formalité politique pour ces nations. Elle a également été adoptée par la majorité des institutions multilatérales, contrôlées par les Occidentaux, comme un moyen de pression contre les dirigeants des pays du Sud. La démocratie formelle, souvent imposée de manière inappropriée aux dirigeants des pays en développement, sert également de moyen par lequel les puissances occidentales sapent les souverainetés locales dans les pays périphériques.

La plupart des élites locales de ces pays, en difficulté pour créer un narratif indigène et patriotique, trouvent dans le projet néolibéral un terrain fertile leur permettant de devenir des acteurs régionaux et, de surcroît, des interlocuteurs internationaux. De manière illusoire, la démocratie promise par les occidentaux a été rapidement dissociée du néolibéralisme. Mais lorsqu'on gratte à la surface, plus on gratte, plus on se rend vite compte que cette démocratie proposée constitue une parodie de démocratie axée sur un ensemble de procédures faisant d'elle une démocratie libérale et formelle. Dans ce contexte, la création de partis politiques, d'organisations populaires et d'organisations de défense des droits de l'homme trouve un terrain fertile pour s'accroître. L'accent est rapidement mis sur la séparation de la société civile et de la société politique. Appartenant à la société civile en tant qu'acteurs appelés à défendre une société juste, les instigateurs de celle-ci se présentent comme des acteurs cantonnés dans « le camp du bien ». En tant que tels, cela les angélise et les présente comme ontologiquement incorruptibles.

Dans certains cas, même après avoir été corrompus dans des activités sociopolitiques, ces derniers peuvent continuer à se présenter comme des modèles et à donner des leçons de morale. Les mouvements de la société civile dans les pays du Tiers-Monde, particulièrement en Haïti, deviennent un espace hétérogène et polymorphe. On y trouve des acteurs se disant anti-impérialistes et des écologistes déjà guidés par les critiques environnementalistes issues du Rapport Meadows, du Club de Rome ou de multiples sommets pour l'environnement. Ces derniers réclament un changement de paradigme par rapport au modernisme qui a longtemps caractérisé les projets de développement calqués sur l'expérience linéaire de croissance ayant marqué le développement des économies des pays développés du Nord.

Les acteurs de la société civile qui prétendaient donner le ton dans les pays du Tiers-Monde en s'érigent souvent en entités farouchement opposées aux activités de développement mises en œuvre par les institutions de Bretton Woods ont, pour la plupart, les mains et les pieds liés par des financements soutenus par celles-ci. Les débats sur les financements dérivés de ces institutions n'ont jamais eu lieu. Cela représente une pierre d'achoppement pour la libération de la vie socio-économique de ces pays périphériques. Les agences internationales comme l'Agence Française de Développement (AFD), l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID), la Banque Interaméricaine de Développement (BID), la Banque mondiale ou les multiples Organisations Non Gouvernementales (ONG) qui peuplent les artères de ces pays du Tiers-Monde, trouvent grâce aux yeux de ces sociétés civiles.

Haïti constitue un exemple parfait de cette réalité qui a marqué le Tiers-Monde durant la période d'après-guerre. Les luttes pour la démocratie ont trouvé un contexte favorable marqué par une longue dictature menée dans un premier temps depuis 1960 par François Duvalier, arrivé au pouvoir en 1957, puis maintenue par Jean-Claude Duvalier, adoubé de manière héréditaire pour prolonger les projets dictatoriaux de son père. Ce contexte, surtout durant les années 1970, trouvait toute une génération qui s'engageait pour la

libération d'Haïti de ce régime sanguinaire. C'est à travers l'émergence d'une presse alternative que le ton fut donné : Petit Samedi Soir (PSS), Radio Haïti Inter, Radio Métropole, Radio Cacique, etc. Cette génération d'hommes et de femmes faisait vite de la démocratie leur credo, quelle que soit leur orientation politique affichée en termes de ceux qui étaient de gauche ou de droite. En s'identifiant à la société civile, les principaux opposants à ce régime confectionnent comme de petites caravelles des associations culturelles, politiques et économiques en vue d'accéder à la scène nationale, régionale ou mondiale. C'est dans ce contexte que sont apparus le mouvement des petits comités ecclésiaux (TKL : *Ti Komite Legliz*), les mouvements caritatifs à travers des Organisations Non Gouvernementales (ONG), initiés par les clergés, « adeptes de la théologie de la libération », et l'Église Catholique ayant pris le relais du mouvement d'opposition lancé contre le jeanclaudisme à travers la presse alternative et les mouvements d'animation communautaire. Les mouvements des années 1980 ont eu gain de cause avec la chute de Jean-Claude Duvalier, le 7 février 1986. Cette chute est survenue dans un contexte caractérisé par l'émergence d'un nouvel ordre international marqué par la fin des dictatures un peu partout dans le monde. L'implication du président américain, Jimmy Carter, dans l'élan ayant fortifié la société civile à la rescoufle du mouvement démocratique haïtien en dit long sur les racines exogènes de celui-ci. Ce nouveau contexte instauré par l'hégémonie américaine allait marquer l'atmosphère politique dans les pays du Tiers-Monde, la société haïtienne en particulier. La démocratie s'impose en fait comme un effet de mode, véritable symbole de l'esprit du temps. En Haïti, le « mouvement démocratique au départ, c'est aussi, plus obscurément, le travail des groupes d'animations communautaires et des militants d'organisations politiques clandestines qui, à la suite des échecs répétés de la lutte armée, ont orienté leurs activités vers la conscientisation des masses et les conquêtes partielles sur le terrain. Les problèmes du pays sont discutés à haute et intelligible voix » (Moïse et Ollivier, 2001, p. 67).

« Les démocrates » des années 1980, opposés à la dictature des Duvalier, se trouvaient désormais au pied du mur ; comme dit le

proverbe, c'est au pied du mur qu'on reconnaît le vrai maçon : c'était le moment ou jamais de prouver à la face du monde qu'ils étaient réellement démocrates et capables d'instaurer la démocratie, comme régime politique et forme de société, au sein du pays. Sans aucune surprise, la démocratie martelée à tort et à travers se confondait très vite à une illusion basée sur la réclamation de procédures formelles comme la réalisation d'élections, le maintien de la liberté d'expression et le droit d'association, même si les associations confessionnées dans la foulée s'érigeaient assez rapidement en croquis vides, comme on le souligne plus haut, de simples caravelles confessionnées pour permettre aux petits groupes incestueux de naviguer dans le vaste océan qu'a toujours été la société haïtienne. Ceci est tellement vrai que l'un des acteurs sournois de cette mouvance, René Préval, président de la République et plaisantin cynique de surcroît, a intimé aux plus démunis de la société de nager afin de pouvoir s'en sortir. Après près de quatre décennies d'expérience démocratique, la démocratie telle qu'elle a toujours été chantée par les démagogues haïtiens demeure un voeu pieux, un espace d'illusion : car le peuple, figure souveraine de la démocratie, a été maintenu dans l'insécurité matérielle et spirituelle, c'est-à-dire incapable d'accéder à aucun pouvoir d'être. Le symbole démocratique devient la liberté de rouler sa langue avide dans sa bouche sans rien de consistant à faire valoir. La liberté d'expression évoquée sans éducation ouvre la voie à la liberté de parler pour ne rien dire ou de dire des choses sans consistance, sans discipline logique : cela fait que l'on confond le plus souvent la logique des choses aux choses de la logique. Même là encore, la liberté d'expression a été vite associée à une véritable supercherie : les médias sont devenus très vite des lieux où des copains se donnent rendez-vous chaque semaine pour des discussions de complaisance. Il suffit de prendre n'importe quelle émission de débats sur une année pour voir que les invités sont toujours les mêmes qui reviennent pour répéter les mêmes idées. Pas de débats contradictoires. Cela n'est pas différent d'une année à l'autre. Ce qu'on appelle ironiquement liberté d'expression est associé à des émissions libres tribunes où les espaces d'échanges sont

sommairement organisés avec des interventions sans impact, ni pour ceux qui parlent, ni pour ceux qui écoutent.

### *1.6. La démocratie et la souveraineté du sujet*

La démocratie ne peut pas exister sans la conjugaison de la souveraineté du sujet : c'est en fait ce que Cornelius Castoriadis aime appeler l'autonomie ou l'imaginaire radical instituant<sup>5</sup> (2010). Cette question, chez cet auteur, n'est pas abordée uniquement sur le plan individuel ; cette autonomie, pour lui, doit être aussi fondée sur l'autogouvernement de la société (Castoriadis, 1986, p.128). Celui-ci, selon lui, doit être "articulé dans et par l'autogouvernement des groupes qui composent [la société] – groupes de producteurs, groupes locaux, etc." L'on voit ici que les groupes de la société doivent être codéteuteurs de la souveraineté nationale. Dans ce cas, dans une société fondée sur l'autonomie, toute action collective, médiatisée à travers des groupes formels ou informels, doit être un creuset anti-aliénation. L'agir ensemble dans une société démocratique devient un lieu d'épanouissement de soi et du collectif, il devient un lieu de réalisation de ses parties prenantes, le peuple comme communauté de citoyens.

C'est ce qui fait dire à Cornelius Castoriadis (1986, pp. 195-196) que

la démocratie ne consiste pas à élire, dans le meilleur des cas, tous les sept ans un président de la République. La démocratie, c'est la souveraineté des démos, du peuple, et être souverain c'est l'être vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Et la démocratie exclut la délégation des pouvoirs ; elle est pouvoir direct des hommes sur

---

5. Cornélius Castoriadis pense qu'« À partir du moment où nous parlons d'imaginaire radical, chez les individus et – c'est ce qui nous intéresse ici – d'imaginaire instituant radical dans l'histoire, nous sommes obligés d'admettre que toutes les sociétés au même titre procèdent d'un mouvement de création d'institutions et de significations. »

tous les aspects de la vie et de l'organisation sociales, à commencer par le travail et la production.

Cette souveraineté du *démos* dont parle Castoriadis est le fondement de la démocratie. Le *démos*, comme la communauté des citoyens, constitue la base sur laquelle se dynamise la démocratie comme régime politique. C'est à travers sa souveraineté que se sécrètent les lois qu'il se donne, se gouverne, manifeste sa liberté qui est une condition fondamentale de l'institution de la communauté politique. Les hommes libres, comme éléments fondamentaux de la démocratie, constituent à la fois des sujets souverains de manière individuelle et collective. Le devenir du sujet politique au sein du régime démocratique se base sur la participation. Celle-ci

se matérialise dans l'*ecclésia*, l'Assemblée du peuple qui est le corps souverain agissant. Tous les citoyens ont le droit d'y prendre la parole (*isègoria*), leurs voix pèsent toutes du même poids (*isopsèphia*), et l'obligation morale s'impose à tous de parler en toute franchise (*parrhèsia*). Mais la participation se matérialise aussi dans les tribunaux, où il n'y a pas de juges professionnels ; la quasi-totalité des cours sont formées de jurys, et les jurés sont tirés au sort. (Castoriadis, 1986, p. 359-360).

À partir de ce modèle, on est en droit de se demander quelle est la signification et la pertinence de l'*ecclésia*, l'*isègoria*, l'*isopsèphia* et la *parrhèsia* dans l'expérience politique démocratique au sein de la société haïtienne. La réponse à cette question est tellement évidente, car le constat saute crûment aux yeux en montrant la non-pertinence de ces différents termes au regard de l'expérience politique haïtienne. Car celle-ci est réduite avec éloquence à la démagogie.

La difficulté de repérer le *demos* dans l'expérience politique au sein de la société haïtienne est l'expression de la manière de faire société ensemble marquant l'institution de celle-ci. Le peuple comme sujet politique ne peut pas prendre naissance sur un terreau marqué par l'infertilité du néocolonialisme, repris, comme mode de gouverne-

ment, par les élites dominantes haïtiennes dès l'institution de la société. Ce que les néocolons haïtiens appellent peuple à tout va dans leurs agissements politiques n'est que ce qu'Aristote appelait *l'instrumentum vocale*. Celui-ci, dans l'évolution de la société haïtienne, se retrouve dans plusieurs rôles : paysans, soldats, milices, militants, commerçants, *travayè*, votants, etc. Plus le peuple est évoqué comme sujet politique, plus il est appelé à revêtir les habits de l'objet en devenant des moyens d'enrichissement, de pression garantissant l'exploitation des rentes symboliques, politiques, économiques, etc. C'est ce qui fait, malgré lui, qu'il s'impose comme véritable minerai à siphonner. Quelqu'un a soutenu un jour, dans le micro d'un journaliste étranger, que la situation dégradante du pays constitue pour lui le véritable creuset inspirant la confection de ses magnifiques romans récompensés par le néolibéralisme culturel, drapé dans des vêtements de gauche, la gauche ethnique et occidentalocentriste.

### Bibliographie

- Agamben, G. (1997). *Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue* (traduit de l'italien par M. Raiola). Seuil.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée.
- Baudrillard, J. (2010). *L'agonie de la puissance - trois variations*. Sens et Tonka
- Bazin, M. (1989). *Le défi démocratique*. MIDH.
- Brown, W. (2009). Nous sommes tous démocrates à présent. In G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, & S. Žižek (Dir.), *Démocratie, dans quel état ?* (traduit de l'anglais par É. Hazan, pp. 59-76). La Fabrique Éditions.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Castoriadis, C. (1986). *Domaines de l'homme. Les Carrefours du Labyrinthe II*. Seuil.

- Castoriadis, C. (2010). *Démocratie et relativisme. Entretiens avec le MAUSS*. Mille et une nuits.
- Colliot-Thélène, C. (2011). *La démocratie sans « demos »*. PUF.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard
- Hurrell, A. (2012). Récits d'émergence. La fin du Tiers-Monde. *Critique internationale*, (56), 17-38. <https://doi.org/10.3917/crii.056.0017>
- Hurrell, A., & Sengupta, S. (2012). Emerging powers, North–South relations and global climate politics. *International Affairs*, 88(3), 463-484. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2012.01084.x>
- Hyden, G. (1980). *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and uncaptured peasantry*. Heinemann.
- Jorland, G. (2018). Transformation et dialectique chez Marx. *Revue de métaphysique et de morale*, (100), 441-454. <https://doi.org/10.3917/rmm.184.0441>
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*. Seuil.
- Moïse, C., & Ollivier, É. (1992). *Repenser Haïti : Grandeur et misères d'un mouvement démocratique*. CIDIHCA.
- Niango, M. (2017). *La démocratie sans maître*. Robert Laffont.
- Revault d'Allonnes, M. (2010). *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*. Seuil.
- Revault d'Allonnes, M. (2016). *Le miroir et la scène: Ce que peut la représentation politique*. Seuil.
- Segré, I. (2017). Giorgio Agamben, philosophe messianique: Penser un ordre politique (véritablement) révolutionnaire. *Revue du Crieur*, (8), 116-131. <https://doi.org/10.3917/crieu.008.0116>
- Spector, C. (2011). *Le pouvoir*. Flammarion.

- Taguieff, P.-A. (2002). *L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique*. Les Cahiers du CEVIPOF, (32). <https://www.sciencespo.fr/cevipof/sites/sciencespo.fr.cevipof/files/cahier32.pdf>
- Wallerstein, I. (2002). *Le capitalisme historique* (traduit de l'anglais américain par P. Steiner & C. Tutin). La Découverte.

