

Université de Montréal

Liberté d'expression et convivialité en Haïti

Par

Paul ANTOINE

Département de communication

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (PH. D.)
en communication

Septembre, 2004

© Paul ANTOINE, 2004



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette étude intitulée :
Liberté d'expression et convivialité en Haïti

Présentée par :
Paul ANTOINE

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur	: André Lafrance
Directeur de recherche	: Claude Martin
Membre du jury	: Jacques Rhéaume
Examineur externe	: François Demers
Représentant du doyen de la FES	: Cynthia E. Milton

Thèse acceptée le vendredi 3 septembre 2004

SOMMAIRE

Cette étude porte sur la liberté d'expression, considérée dans sa dimension symbolique et anthropojuridique, en rapport avec sa capacité à favoriser la tolérance et les échanges réciproques entre tous les humains, particulièrement entre les Haïtiens. L'objet d'étude, la liberté d'expression, est donc avant tout appréhendé comme un attribut et un droit humain, mais aussi comme un critère de vérité et un moyen compétitif et dialectique, capable de conduire les humains vers la convivialité, malgré leur diversité, l'hétérogénéité de leurs cultures et la divergence de leurs opinions.

Comme telle, la liberté d'expression se différencie de la liberté de presse ou d'information du libéralisme. Elle imprègne toutes les dimensions de l'être humain et elle concerne tous les humains, sans restriction ni distinction aucune. Elle est, en ce sens, un droit humain à la fois fondamental, universel, inaliénable, social et nécessaire. Elle est, en d'autres termes, inhérente à la nature humaine elle-même. Elle ne peut, en aucun cas et sous aucun prétexte, être ni monopolisée ni exercée à la place d'autrui. Sociale et nécessaire, elle est une exigence de la nature relationnelle et pratique de tout humain. Elle ne se contente pas d'être un droit essentiel, elle est aussi un droit existentiel ; ce qui constitue un véritable problème : un problème de définition transculturelle ou de mode de formulation dans le langage juridique, mais aussi un problème quotidiennement présent dans le drame des rapports politiques, culturels et socio-économiques, qui opposent individus, groupes et sociétés.

Comment la liberté d'expression est-elle énoncée dans la socio-histoire ? Comment la définir pour que se réalisent dans la société les conditions de l'existence et de la coexistence humaines ? Telles sont les interrogations spéciales auxquelles cette recherche tente de trouver réponse, à travers cinq chapitres.

Le premier étudie les conditions sociohistoriques d'émergence et de formulation de la liberté d'expression. Il montre combien les antagonismes économiques et sociopolitiques ont conditionné l'énonciation des grandes Déclarations des droits de l'homme et de la liberté d'expression. Le chapitre deux expose les diverses dimensions de la méthode de recherche qui accorde une préférence à l'analyse du droit et du discours. Les chapitres trois et quatre analysent les archives ayant rapport à l'objet d'étude. Le chapitre trois fait une analyse à la

fois juridique et discursive du droit de la liberté d'expression, considéré dans ses dimensions tant spatiales que temporelles. Tandis que le dernier chapitre définit la théorie conviviale tout en analysant en détail ses divers contenus. Puis il montre, en définitive, combien une liberté d'expression bien définie et bien gérée peut servir de moyen idéal pour rassembler les Haïtiens malgré les divergences d'opinions qui les dispersent.

Mots-Clés : Liberté, expression, convivialité, Haïti, droit, norme, communication, Rapports humains.

SUMMARY

The matter of this research is the freedom of expression considered under the anthropologic and symbolic angle in connection with its capacity to promote and to make easier toleration and friendly exchanges among human people, particularly between Haitian People.

So this research's purpose, the liberty of expression, is first of all examined as a human right, but also like truth criterion and dialectic medium of conviviality between human people in spite of the variety and differences of their cultures, beliefs and opinions.

Like this, the freedom of expression gains distinction from liberty of press and from freedom of liberalism information. It concerns the whole mankind, everybody, all man and all woman, without distinction neither restriction. So liberty of expression is at the same time a fundamental, universal, untransferable, indefeasible, social and necessary human right. In otherwise, this right is inherent in the human nature. In this case, freedom of speech can't be neither monopolized nor transferred to others.

As a social and necessary right, this freedom is a demand of the relational and practical nature of mankind. It's at the same time an essential and existential right which can't be neither censured nor limited, nor restricted. Here is the real problem. In the governments' sociopolitical history like in the international relationships, the freedom of expression right has in fact often been censured, restricted or masked to the prejudice of some of human people or some of groups.

In this research, I study the juridical and sociocultural definition's problem of the freedom of expression. How is expressed the liberty of expression's problem in the social history of Haïti in relation with world history ? How to express it in order that the human existence and coexistence in the society come off ? Here are the special questions studied here through five chapters. The first chapter studies the social and historical contexts where the freedom of expression was worded. The second explains the research method. Then the three other chapters analyse the archives in relation to the freedom of expression. They show the conviviality possibilities among Haitian People in spite of the divergence and differences which oppose or contrast them. This research was realized under a mainly theoretical approach.

Keys words : Freedom, expression, conviviality, Haiti, human rights, communication, relationship.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iii
SUMMARY	v
TABLE DES MATIÈRES	vi
REMERCIEMENTS	xii
INTRODUCTION	1
LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	1
Chapitre 1	6
CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE ET ÉMERGENCE DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	6
1.1 SITUATION DU SIÈCLE DE LA PREMIÈRE GÉNÉRATION DES DROITS DE L'HOMME ET DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	6
1.1.1 LE MODERNISME	7
1.1.2 LE PHILOSOPHISME DU XVIII ^E SIÈCLE	11
1.1.3 INFLUENCE DE L'INDÉPENDANCE AMÉRICAINNE	13
1.1.4 LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1789	15
1.1.4.1 Une révolution bourgeoise.....	15
1.1.4.2 Des droits essentiellement bourgeois.....	19
1.1.5 LA RÉVOLUTION HAÏTIENNE	20
Première phase de la lutte révolutionnaire.....	20
L'affrontement des classes	23
La lutte des propriétaires blancs	26

La lutte des esclaves noirs	28
Deuxième phase de la lutte révolutionnaire	31
L'Acte d'indépendance	37
1.1.6 LE MODE DE PRODUCTION MODERNE	41
Le colonialisme	41
L'esclavagisme	45
Le capitalisme	46
L'aliénation humaine	48
1.2 SITUATION DU SIECLE DE LA SECONDE GENERATION DES DROITS DE L'HOMME ET DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	50
1.2.1 NAISSANCE DES IDÉOLOGIES JUSTIFICATRICES DE LA DOMINATION	50
L'évolution unilinéaire	50
Le racisme et le totalitarisme	53
L'aristocratie	54
L'impérialisme ethnocentrique	55
1.2.2 LA DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME DE 1948	56
Conclusion	57
Chapitre 2	59
DEMARCHE METHODOLOGIQUE ET DIMENSIONS D'ANALYSE	59
2.1 CARACTERE SPECIFIQUE DE L'OBJET DE RECHERCHE	59
2.1.1 ÉTENDUE ET NATURE DE L'OBJET	59
2.1.2 LE DOUTE CRITIQUE DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ	62
2.2 CADRE SPECIFIQUE DU PROCESSUS DE RECHERCHE	64
2.2.1 MÉTHODE DE SÉLECTION DES ARCHIVES	64
2.2.2 MÉTHODE DE L'ANALYSE SYSTÉMATIQUE DES ARCHIVES	66
2.2.2.1 La méthode traditionnelle de la recherche juridique	67
2.2.2.2 La méthode d'analyse du discours	68
2.2.2.3 Formes de présence et niveaux de repérage de l'objet d'études	74
2.2.2.4 Les modalités d'analyse de l'énonciation	78

Chapitre 3	81
ETUDE DES MODES JURIDIQUES DE RÉGULATION DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION.....	81
3.1 CADRE JURIDIQUE NATIONAL-FONDATEUR, INTERNATIONAL ET REGIONAL DE LA LIBERTE D'EXPRESSION	82
3.1.1 LE CADRE JURIDIQUE NATIONAL DES ETATS FONDATEURS	82
3.1.2 LE CADRE JURIDIQUE INTERNATIONAL	86
3.1.3 LE CADRE JURIDIQUE REGIONAL	87
3.2 CONDITIONS SOCIOHISTORIQUES DE PRODUCTION DU DROIT HAITIEN DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	90
3.2.1 DIVERSITE ET ANTAGONISME DES ETHNIES ET CULTURES MÈRES DE LA SOCIÉTÉ HAITIENNE.....	91
3.2.2 LES CONFLITS DE CLASSES ET DE COULEUR EN HAÏTI DEPUIS L'INDÉPENDANCE	96
3.2.3 LE MYTHE DE « L'ÉLITE HAÏTIENNE »	101
3.3 CADRE JURIDIQUE HAITIEN DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION.....	104
3.3.1 L'ÉVOLUTION DE LA FORMULATION DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION À TRAVERS LES CONSTITUTIONS HAÏTIENNES.....	105
3.3.2 RÉGULATION DU DÉLIT DE PRESSE OU DES ABUS DU DROIT D'EXPRESSION DANS LE <i>CODE PÉNAL</i> HAÏTIEN	113
3.3.3 ÉVOLUTION DE LA LEGISLATION HAÏTIENNE SUR LA PRESSE ET LA COMMUNICATION	116
3.4 L'ANALYSE DU DROIT DE LA LIBERTE D'EXPRESSION SUIVANT LA RECHERCHE JURIDIQUE TRADITIONNELLE.....	121
3.5 ANALYSE CRITIQUE COMPAREE DU DROIT ETRANGER FACE AU DROIT HAÏTIEN DE LA LIBERTE D'EXPRESSION.....	125
3.5.1 L'ANALYSE DISCURSIVE DES TEXTES.....	126
3.5.2 LA CONCEPTION DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION QUE TRANSCENDE L'ACTE DE L'INDEPENDANCE HAITIENNE.....	130

Chapitre 4	137
ANALYSE DE L'ORDRE NORMATIF SOCIOCULTUREL DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION	137
Analyse du cadre normatif socioculturel de la liberté d'expression.....	142
4.1 LE CRI DE « LIBERTÉ OU LA MORT ! » DES ESCLAVES EN LUTTE DE LIBÉRATION	144
De sa valeur positive.....	145
De sa valeur normative	145
De sa valeur dialectique	146
4.2 LA SIGNIFICATION DU NOM : « HAÏTI »	147
4.3 ANALYSE DE L'HYMNE NATIONAL HAÏTIEN	150
4.4 LE DRAPEAU HAÏTIEN, SES DEVICES, ET LA CITADELLE	153
Le langage chromatique	155
Le langage morphologique et dimensionnel	156
La citadelle.....	158
4.5 ANALYSE D'UN MYTHE DU FOLKLORE HAÏTIEN : UNE HISTOIRE DE BOUKI ET MALICE	160
4.6 ANALYSE DE QUELQUES PROVERBES HAÏTIENS	164
Proverbes sur l'antagonisme social	165
Proverbes sur l'entraide sociale.....	167
Proverbes sur la liberté d'expression.....	168
4.7 ANALYSE DE L'EXPRESSION POÉTIQUE	170
4.7.1 QUELQUES STROPHES DES POEMES D'ANTHONY PHELPS	170
4.7.2 POEME DE YVON THERRONÉ.....	172
4.7.3 POEME DE RUBEN ANTOINE.....	173
4.8 IMAGE DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION DANS LA PRESSE HAITIENNE. ANALYSE DE QUELQUES TEXTES DE JOURNAUX	175
4.9 ETUDE D'UNE CHANSON POPULAIRE DU GROUPE : « RACINE KANGA »	182
CONCLUSION DES CHAPITRES TROIS ET QUATRE	184
Interprétation des modes juridiques et normatifs de régulation de la liberté d'expression	184
Une logique d'exclusion.....	187
Une logique ambivalente	188

Chapitre 5	191
PROSPECTIVE : VERS UNE THEORIE DE LA CONVIVIALITÉ ENTRE LES HAITIENS	191
5.1 DÉFINITION ET FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA CONVIVIALITÉ.....	192
5.1.1 LA DÉFINITION DU CONCEPT DE CONVIVIALITE	192
5.1.2 FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA CONVIVIALITÉ	193
5.2 BREF PROFIL DES PRINCIPES ANALOGIQUES	195
5.2.1 LES RAPPORTS DE SYMPHONIE EN MUSIQUE	195
5.2.2 LE PRINCIPE DE SYNERGIE EN PHYSIOLOGIE ET PHARMACOLOGIE	196
5.2.3 LES RAPPORTS DE SYNTHÈSE EN CHIMIE ET EN PHILOSOPHIE.....	196
5.2.4 LE PRINCIPE DU « BOUYON KABRIT » EN ART CULINAIRE	199
5.3 COMMENT LA CONVIVIALITE SE PRESENTE-T-ELLE TANT DANS LA LOI POSITIVE QUE DANS LA NORME TRANSCULTURELLE ?	200
5.3.1 FORMES DE PRESENCE DE LA CONVIVIALITE DANS LA LOI POSITIVE	200
5.3.2 MODES DE PRESENCE DE LA CONVIVIALITE DANS LES ARCHIVES SOCIOCULTURELLES	203
5.4 INSTITUTIONS FONDATRICES DE RAPPORTS CONVIVIAUX ENTRE LES HAITIENS.....	206
5.4.1 LA LANGUE COMMUNE : L'HAÏTIEN	207
Sa chaotique poly-ethnicité.....	212
Le multiculturalisme euro-afro-américaine	213
Le multilinguisme cacophonique.....	215
L'enfer du monde colonial	216
5.4.2 UNE PHILOSOPHIE PRAGMATIQUE : LA PHILOSOPHIE HAITIENNE	218
Une théorie explicative	218
Une praxis révolutionnaire.....	220
La résistance arawak.....	221
La guérilla invaincue du cacique Henry	222
La résistance des marrons	222
La guerre de l'indépendance	223
Le marronage de la « <i>société de nuit</i> »	225
Le plaçage	228
Le konbitisme.....	229
L'économie marronne	231
Resistance contre l'imperialisme moderne et lutte pour la démocratie.....	232

5.4.3	UNE RELIGION MARRONNE : LE « VODOUN »	233
5.5	NATURE TRAGIQUE, MAIS SUBLIME DU LIEN CONVIVIAL	238
	Le lien convivial est dramatique.....	238
	Le lien convivial est sublime.	241
5.6	LA THÉORIE CONVIVIALE EST SCIENTIFIQUE.....	244
	La problématique psychosociale.....	245
	Une gnoseologie du lien psychosocial.....	248
	CONCLUSION GENERALE.....	251
	SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	261
	SOURCES.....	261
	BIBLIOGRAPHIE.....	263

REMERCIEMENTS

Achever une thèse de doctorat dans une université de prestige comme l'Université de Montréal, c'est un événement qui procure à la fois enrichissement intellectuel, satisfaction et sentiments de gratitude. Les sensations de joie parfaite que prodigue un tel accomplissement, ont été rendues possibles grâce à l'amabilité, la générosité ou le professionnalisme scientifique de beaucoup de personnes auxquelles je dois une reconnaissance spéciale.

Mes sentiments de profonde gratitude s'adressent en priorité à mon directeur, Claude Martin, qui m'a toujours fourni les conseils adéquats et nécessaires à la réalisation de cette thèse. Sans son aimable collaboration et sa méticuleuse rigueur scientifique, j'aurais eu beaucoup plus de difficultés à compléter l'ensemble de cette étude. Je remercie également tous mes professeurs du programme de doctorat, spécialement feu Gilles Brunel, Jacques Rhéaume et Line Grenier, pour la qualité de leur enseignement. Je dois une reconnaissance spéciale aux Pères Salésiens d'Haïti, aux Pères de St-Jacques, Yves Rageot et Jean Moguen, ainsi qu'à feu ma tante Lucie Augustin et à tous ceux et celles qui ont contribué à mon éducation.

Mes sentiments de profonde gratitude s'adressent aussi à ma femme, Mimose A. Gaspard, qui a tout mis en œuvre en termes de sacrifices, de patience et de tendresse, pour me permettre de compléter les recherches souvent difficiles et fastidieuses. A ma sœur, Ismaëlle Antoine, qui s'est tant sacrifiée pour la garde de mes enfants, à mes quatre enfants qui m'ont tant encouragé, à mes neveux Edmond Sully et Jackley César, à ma nièce Marie Suzanne Antoine, je dis merci pour leurs diverses formes d'appui.

Quant à mes amis, Eddy Péan, Jean Pilier Vil, Ghislaine G. Denis, Obed et Florence Lauture, Yves et Lourdes Volcy, Jean-Elie Casséus, Irène Lemur, Carline Maxi, Ève Corbin, qu'ils trouvent dans la réalisation de l'ensemble de cette étude, l'expression de mes sincères sentiments de remerciements et de reconnaissance pour tous les supports reçus de leur part.

Mes remerciements s'adressent enfin à toutes celles et à tous ceux, Étrangers et Haïtiens, qui ont, d'une manière ou d'une autre, contribué à la réalisation de cette étude. Toutes et tous, qu'elles (ils) trouvent ici l'expression de mon inséparable amitié.

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Le problème de la liberté d'expression, étudiée en rapport avec sa capacité à favoriser la tolérance et les échanges harmonieux entre les Haïtiens, ne peut pas se poser en dehors du contexte sociohistorique auquel celle-ci demeure liée. Ce contexte est à la fois international et national. Du fait qu'Haïti est une partie du monde, tout ce qui se produit dans le monde a sa répercussion sur ce coin de terre. De même, tout ce qui se fait en Haïti exerce son influence sur le monde. La situation historique d'émergence de la liberté d'expression souligne bien cette interrelation.

A partir des années 1503, date du commencement intensif et massif de l'esclavage des noirs dans l'île d'Haïti, le problème majeur des esclaves était celui de la liberté, entendue dans le sens de la lutte à mener pour se libérer de la domination des colons blancs. Lorsque survint la déclaration française des droits de l'homme de 1789 qui proclama la liberté d'expression comme « le droit le plus précieux de l'homme », les masses esclaves de la colonie française de Saint-Domingue ont d'abord cru que cette liberté solennellement proclamée par la Métropole, concernait tout le genre humain et tout humain généralement quelconque. Mais ce ne fut pas le cas. Ces masses n'ont pas tardé à comprendre qu'une telle liberté d'expression ne les concernait pas, puisqu'ils n'étaient pas considérés comme des humains, mais plutôt comme des « *biens meubles* », tels que le proclamait le Code noir, encore en vigueur. Ainsi, le droit le plus précieux de l'homme ne concernait pas l'homme noir. C'est pourquoi, la révolution des esclaves noirs du 22 août 1791, qui a conduit à l'indépendance d'Haïti du 1^{er} janvier 1804, a été, bien qu'en vain, si farouchement combattue par Napoléon, alors empereur de cette même France reconnue comme fondatrice de la Déclaration universelle des droits de l'homme.

Par ailleurs, en Haïti même, l'indépendance une fois conquise au prix du sang des masses esclaves, les lois officielles ont formulé une liberté d'expression pareille à celle

énoncée par les lois françaises et internationales, sans rapport avec le vécu des masses populaires ; situation qui a, au cours de l'histoire, amené ces masses à se forger d'autres normes et d'autres moyens d'expression jugés plus conformes à leur identité culturelle ; normes qui se présentent souvent comme un moyen de résistance informelle ou comme une sorte d'interpellation des règles de la société formelle. C'est alors la définition de la liberté d'expression en situation transculturelle qui pose problème ici. Qu'est-ce que la liberté d'expression ? Dans le cadre de cette recherche, il ne faut entendre liberté d'expression ni dans son sens journalistique, ni dans son sens sociopolitique, appréhendé à travers la dynamique actuelle, mais dans son sens anthropologique de droit humain, appréhendé à travers le discours juridique et socioculturel. Vu son importance, l'approche journalistique de la liberté d'expression en Haïti mérite une étude approfondie qui ne peut pas se faire dans le cadre spécifique de cette recherche. Cette étude est centrée sur l'approche anthropojuridique et symbolique de la liberté d'expression. Telle que définie dans la théorie des droits de l'homme, la liberté d'expression est avant tout un droit humain, une prérogative inhérente à la nature humaine elle-même ; c'est un droit humain à la fois fondamental, fondateur, universel, inaliénable, social, convivial et nécessaire.

Droit fondamental, la liberté d'expression est inscrite dans notre nature, tout en se retrouvant à la base même de notre existence : « je pense, donc je suis ». Ontologiquement je suis, dit Descartes. Mais je n'existe pas encore. Je m'affirme, donc j'existe, dit Sartre. Si la pensée intérieure fonde l'être humain, seule la manifestation extérieure de cette pensée fonde son existence ; et c'est cette extériorisation de la pensée intérieure qui se nomme expression, selon Gusdorf. Mais l'expression humaine ne se réduit pas à la simple extériorisation d'une pensée. Intrinsèque et globale, elle se confond avec la manifestation intégrale de l'être humain dans son ensemble, quelle que soit la forme empruntée.

Droit fondateur, elle est préalable à l'existence d'autres libertés comme la liberté de réunion, d'association, de manifestation, de religion, d'enseignement etc. ; critère de vérité et de démocratie, elle se retrouve au fondement même de la société moderne.

Droit universel, elle demeure la prérogative qu'a tout humain et tout l'humain de s'affirmer, d'exister et de vivre en relation égale avec tout autre humain. Elle est donc un droit qui ne peut, en aucun cas, être le monopole d'un individu, d'un sexe, d'un groupe, d'une classe sociale, d'une caste, d'un peuple, d'une ethnie, d'une tribu, d'un clan, d'un parti, de l'État, d'une Nation, d'un « lignage », d'une culture, ni d'un régime politique, religieux ou économique. Droit inaliénable, elle ne peut, sous aucun prétexte, être ni transférée ni exercée à la place d'autrui.

Droit social, la liberté d'expression ne se contente pas d'être une simple prérogative ontologique de la nature humaine. Elle est aussi une exigence de sa nature relationnelle et pratique. Tout humain est un être de relation qui porte en soi la force de son existence, mais sans jamais pouvoir la réaliser seul. Chacun a besoin de l'autre pour se reconnaître, s'affirmer et exister. Personne ne libère personne. Tout comme personne ne se libère seul. Nous réalisons notre liberté ensemble, dans le drame du quotidien, et par l'intermédiaire du monde, selon Paulo Freire. La liberté d'expression est, par ailleurs, une exigence de la nature matérielle et concrète des humains vivant en société. Ce n'est donc ni dans le formalisme des mots, ni dans l'abstraction des idéologies, mais dans la praxis souvent dramatique de la vie de chaque jour, qu'elle peut se réaliser.

Droit convivial, la liberté d'expression peut se comprendre au moins dans le double sens suivant : Dans son sens communicationnel, elle est la condition nécessaire à l'établissement de rapports humains pacifiques, en facilitant la relation avec autrui. Dans son sens transculturel, elle tire son statut de cette sorte d'univers pluriel constitué de groupes et d'individus différents. En ce sens, la société elle-même ne surgit que comme un tissu mouvant, formé de la cohabitation tragique d'individus et de groupes diversement cultivés ou différemment acculturés. La liberté d'expression tire alors sa nature de cette diversité humaine elle-même. « *L'individu en nous* », c'est tout ce qui est spécifique en chacun de nous. C'est ce qui nous rend chacun autre, divers, différent, indivisible, irréductible. Quand cet « *individu en nous* » s'extériorise, il devient expression individuelle. Il devient cette sorte de manifestation inédite et originale qui ne concorde

pas nécessairement avec celle de l'autre. Il se crée alors une discordance. C'est pourtant de cette discordance elle-même que peuvent jaillir les conditions de la concordance, si l'on se fie au vieux dicton : « du choc des idées, jaillit la lumière ». Dans cet univers pluriel, tous, nous pouvons avoir raison, parce que tous nous pouvons avoir tort ; puisque tous, nous sommes incertains vis-à-vis de la minute qui suit ; incertains de la justesse du passé, tout en doutant de la vérité du présent. Nous ne pouvons donc correctement agir qu'à partir des réflexions de tous ; réflexions qui ne garantissent pas pour autant que l'on voit ou que l'on a vu juste. Je peux avoir raison. Mais toi aussi, l'autre aussi peut avoir raison. D'où l'établissement du doute et du vide : du doute de la raison et du vide de sens, à partir desquels peuvent naître les conditions du dialogue menant à cette convivialité, entendue comme l'ensemble des rapports favorables entre nous, entre les personnes et les groupes qui composent notre société. Une convivialité qui ne peut se consolider que si elle reste soudée sur cette liberté d'expression dont dépend l'humanité elle-même. L'humain étant un être pensant et parlant, si l'individu, tout individu et tout l'individu, ne s'exprime pas, l'humanité elle-même est inhibée.

Un droit nécessaire. La liberté d'expression devient alors un droit nécessaire, c'est-à-dire essentiel, indispensable pour la vie et le développement de l'être humain lui-même. C'est le droit qu'a tout individu et tout l'individu de dégager ce qu'il porte dans son for intérieur, afin de permettre à l'être entier de s'affirmer. C'est en somme un droit essentiellement convivial, puisqu'il prend fin là où commence le droit de l'autre.

Toutes ces notions montrent combien la liberté d'expression constitue avant tout un problème de définition transculturelle : une question de contradiction sociohistorique, de formulation juridique, de langage symbolique et de lutte solitaire dans une société conflictuelle, tendue pourtant vers un dialogue solidaire. Comment la liberté d'expression est-elle définie dans la socio-histoire ? Comment définir ce phénomène pour que se réalisent les conditions de l'existence et de la coexistence humaines ? Autant d'interrogations spécifiques qui participent à la problématique générale développée le long des cinq grands chapitres de cette recherche.

Le chapitre premier présente le contexte sociohistorique et les problèmes d'émergence et de développement de la liberté d'expression. Il montre comment les antagonismes historiques ont conditionné la formulation des grandes Déclarations des droits de l'homme et de la liberté d'expression qui, elle non plus, n'est pas indépendante des rapports de forces économiques et géopolitiques. Le chapitre deux expose la démarche méthodologique ainsi que les principales dimensions de l'analyse. Après avoir étudié le caractère spécifique de l'objet de recherche, il fait une analyse approfondie des diverses composantes du processus de recherche lui-même. Les trois derniers chapitres sont consacrés essentiellement à l'analyse proprement dite, à l'interprétation et à la théorisation. Le chapitre trois étudie les divers modes de régulation de la liberté d'expression : il situe et analyse le droit actuel, à travers l'analyse des cadres juridiques internationaux, régionaux et nationaux des pays fondateurs ; il étudie ensuite plus particulièrement le droit haïtien, avant de faire enfin l'analyse critique comparée du droit étranger face à ce droit haïtien de la liberté d'expression. De son côté, le chapitre quatre essaie d'interpréter la situation de l'ordre normatif de liberté d'expression telle qu'elle se présente dans les diverses archives socioculturelles comme : le nom « Haïti », l'hymne national, le drapeau et la Citadelle Christophe, le mythe Bouki et Malice, le proverbe haïtien, les coupures de journaux et les chansons et poèmes. Le chapitre cinq expose la théorie conviviale. Tandis que la conclusion fait la synthèse de l'ensemble de la recherche tout en soulignant les possibilités d'hybridation des rapports sociohistoriques haïtiens.

Chapitre 1

CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE ET ÉMERGENCE DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

La théorie des droits de l'homme¹ définit la liberté d'expression comme un droit humain naturel. Comme tel, elle ne doit rien aux organisations, ni aux pouvoirs publics, ni à la science, ni au journalisme informatif, ni à quiconque. Comme droit naturel, la liberté d'expression n'émane pas de la culture. En chacun de nous, elle est innée, elle n'est pas créée. Mais, c'est dans son exercice, qu'elle devient un produit culturel, qu'elle peut être réglementée par la société et qu'elle entre dans le processus historique par l'intermédiaire de la loi écrite ou de la norme sociale. C'est alors qu'elle devient aussi un problème à résoudre ; un problème crucial dont il est difficile de saisir l'ampleur sans se référer aux conceptions philosophiques, à la technique juridique, aux forces en lutte et aux contextes socio-politiques, qui ont contribué, au cours des siècles, à sa régulation dans nos sociétés contemporaines. D'où la nécessité d'une analyse critique des rapports de pouvoir qui ont historiquement conditionné l'énonciation des droits de l'homme et les modes de formulation des libertés fondamentales et de la liberté d'expression elle-même.

1.1 SITUATION DU SIÈCLE DE LA PREMIÈRE GÉNÉRATION DES DROITS DE L'HOMME ET DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Le 18^e siècle est un siècle de bouleversements sociaux, économiques, religieux et politiques. L'histoire² rapporte qu'il commence arbitrairement avec la mort de Louis XIV en 1715 et prend fin à la chute de Napoléon vers la fin de 1814. C'est donc une époque

¹ Y. Madiot, *Droits de l'homme*, Paris, Masson, 1991.

J. Maritain, *Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

² Mousnier, Roland et Labrousse, *Le XVIII^e siècle, l'époque des lumières : (1715-1815)*, Paris, PUF, 1967.

dominée par l'influence française dans le monde. C'est aussi une période historique caractérisée par de nombreux événements qui ont déterminé, de loin ou de près, les conditions de production et de réalisation de la liberté d'expression, en tant que discours, mais aussi en tant que droit humain. Les plus illustratifs de ces événements sont, entre autres : le modernisme, le philosophisme, l'indépendance des Etats-Unis d'Amérique, la Révolution française et la Déclaration des droits de l'homme de 1789, la Révolution haïtienne de 1791 et le mode de production moderne.

1.1.1 LE MODERNISME

Le modernisme, c'est le contraire du traditionalisme. Il est avant tout un mouvement d'idées et un ensemble de tendances qui préconisent une nouvelle interprétation du monde et des choses. Le 18^e siècle européen est justement cette époque charnière qui marque le mieux la traversée du monde ancien au monde nouveau, le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes. On appelle sociétés modernes, celles qui, en Occident, se sont façonnées entre le 16^e et le 18^e siècle et qui affirment leur opposition aux sociétés traditionnelles par leur refus de la transcendance divine et leur lutte contre l'absolutisme et ses inégalités sociales. Paul Attallah décrit ces sociétés en ces termes :

« Les sociétés traditionnelles qui précéderent aux sociétés modernes se concevaient essentiellement comme gouvernées par la volonté divine. En d'autres mots, pour les sociétés traditionnelles, l'ordre social est d'abord et avant tout un ordre divin. Ainsi, les hiérarchies, les inégalités, l'autorité exprimaient la volonté divine. Bref, l'ensemble des relations et des règles sociales dérivait directement de Dieu. Les sociétés traditionnelles sont donc régies par ce que l'on appelle la transcendance divine... »

Les sociétés modernes, au contraire, refusent cette transcendance divine : « Elles ne croient plus que les règles et relations sociales soient déterminées par un ailleurs divin et transcendantal. Elles croient, au contraire, que l'ordre social est déterminé par l'exercice de la raison humaine confrontée aux difficultés et contradictions du monde empirique. En d'autres mots, elles affirment que l'ordre social est d'abord et avant tout un ordre humain... »³

Ce refus de la transcendance divine s'appelle, au fond, laïcisation ou refus de l'absolutisme religieux. Il s'agissait alors pour le monde moderne de soustraire à l'autorité

³ P. Attallah, *Théories de la communication*, Québec, PUQ, 1989, aux pp. 1-2.

religieuse, précisément à l'autorité du Pape, et organiser selon les principes du monde laïc, le plein pouvoir spirituel et temporel que celui-ci partageait avec les rois. Cette laïcisation coïncidait alors avec le refus de l'absolutisme royal. En France, le roi dont l'absolutisme fut le plus remarquable, s'appelait Louis XIV (1638-1715), surnommé le roi soleil. On a même nommé « siècle de Louis XIV ou Grand siècle », le règne de ce monarque qui s'est étendu de 1643 à 1715, date de sa mort à laquelle on a aussi arbitrairement fait correspondre le commencement du 18^e siècle. À l'époque de la Révolution française et de la Déclaration des droits de l'homme en 1789, le roi Louis XVI était, lui aussi, un monarque absolu qui gouvernait, comme Louis XIV sans autres formes de règles que la loi divine. Il demeurait donc un roi de droit divin, qui régnait « *par la grâce de Dieu* » et sa propre conscience. À cette époque, le roi était donc tout : il édictait seul les lois et les faisait exécuter. « Il fixait les impôts et disposait de l'argent qu'il en retirait ; il déclarait la guerre et signait les traités de paix et d'alliance ; il nommait les juges et déférait ou soustrayait les accusés à leur juridiction ; par une simple lettre de cachet, il pouvait enfermer à la Bastille, sans jugement, quiconque l'avait déplu »⁴. Bref, il était suprême législateur, suprême juge et même suprême propriétaire de son royaume puisque, non content de disposer des impôts à son gré, il se considérait comme le maître des biens de ses sujets, biens qu'il pouvait confisquer à sa guise ; il exerçait ainsi seul les trois pouvoirs à la fois : l'exécutif, le législatif et le judiciaire.

C'est alors en maître absolu de droit divin, non seulement de la France, mais aussi de la colonie française de St-Domingue (aujourd'hui Haïti), que le roi Louis XIV promulgua en 1685 le *Code Noir*, pour réglementer l'esclavage dans les Antilles et la Louisiane. Ce Code est la négation totale de la liberté d'expression. Il est même allé jusqu'à réduire le Noir à une chose, à un bien meuble. Il supprime la liberté de religion et la liberté du Juif. Par ce code, « le grand roi du grand siècle » crée arbitrairement dans les colonies plusieurs *espèces humaines* forcément antagoniques : un maître blanc qui exclut et opprime l'esclave noir, le réduit à l'état de bête de somme ; un affranchi soumis au maître blanc, mais placé au-dessus de l'esclave noir ; un catholique, apostolique et

⁴ J. Herment, *Les temps modernes et l'époque contemporaine*, Montréal, FEC, 1944, à la p. 155.

romain qui a la prééminence sur le protestant ; un baptisé « chrétien » et privilégié vis-à-vis d'un non baptisé « païen » ou du baptisé protestant. Le maître absolu dans une telle jungle, c'est le Français qui exclut le Juif. Une telle catégorisation est, du point de vue des droits humains, inacceptable, non seulement parce qu'elle est arbitraire, raciste, impérialiste, antisémite et non œcuménique, mais encore parce qu'elle constitue un crime contre l'humanité. Le *Code Noir* est alors vicié dans son contenu même : un contenu humainement négatif et moralement infâme. Mais fait curieux : ce n'est pas contre une telle infamie que se souleva le modernisme.

Ce que les philosophes du siècle des « lumières » appelaient « infâme » ou « monstrueux », ce n'était ni l'esclavage, ni sa logique d'exclusion, mais plutôt l'inégalité et les abus sociaux observés aux seins de leur seule société. La forme d'abus qu'ils redoutaient le plus, c'était le mode d'organisation sociale de la France elle-même. On avait alors, en France, une société stratifiée en trois ordres verticalement superposés l'un sur l'autre : la noblesse, divisée en haute et petite noblesse et composée seulement de 400 000 personnes ; le clergé, divisé en haut et bas clergé, comprenant 130 000 personnes ; et le tiers-état ou le peuple, composé de « bourgeois », ouvriers, artisans et paysans, constituant la grande masse des 24 millions de Français sur qui retombaient toutes les charges de la Nation : les impôts prélevés par le roi, les taxes féodales collectées par les nobles, et la dîme prélevée par le clergé.

Voilà donc, en France comme à St-Domingue, une situation inacceptable de domination où toute liberté était systématiquement niée ; une belle occasion offerte à blancs et noirs, « bourgeois » et prolétaires, pour faire route ensemble et affirmer aux yeux du monde leur solidarité humaine ; une situation inégalitaire où, du moins en France d'abord, l'on retrouvait les trois conditions nécessaires à toute véritable révolution : 1^e- une situation révolutionnaire ; 2^e- des apôtres de la révolution ; 3^e- une doctrine révolutionnaire. Cette *situation était révolutionnaire* d'abord en France où l'ancienne société ne reposait pas seulement sur l'inégalité, mais aussi sur les privilèges. La noblesse et le clergé jouissaient de tous les privilèges et avaient tous les droits, contrairement au peuple. Au sein de l'Etat, les plus hautes fonctions de l'administration,

de la justice et de l'armée, étaient réservées aux nobles. L'Eglise, très riche en 1789, avait mal réparti cette richesse entre les couches du clergé lui-même. Le clergé religieux qui vivait dans les abbayes, par exemple, bénéficiait de beaucoup plus d'avantages que le clergé séculier qui administrait les paroisses. Le Haut Clergé comprenait 139 archevêques et évêques qui étaient tous nobles et qui bénéficiaient de tous les privilèges d'un noble, contrairement au Bas Clergé qui rassemblait 60 000 prêtres vivant dans des conditions très modestes ; une situation défavorable donc à cette « bourgeoisie » française, instruite, riche et ambitieuse.

Cette « bourgeoisie », tout en étant une composante du tiers-état, s'était enrichie grâce à l'industrie, au commerce et aux professions libérales. En 1789, nous dit l'histoire, « les armateurs des ports, les patrons des usines, les maîtres des corporations, les financiers, les créanciers de l'État, étaient tous des bourgeois »⁵. Des ports comme Bordeaux, St Malo, La Rochelle, des flottes maritimes et tout le commerce de la côte atlantique française, étaient sous le contrôle de cette bourgeoisie pour qui St-Domingue demeurait la colonie la plus florissante. Parvenue à être ainsi la classe possédante, cette bourgeoisie aspirait à devenir la classe dirigeante. Audacieuse, elle était devenue, dans cette société hiérarchisée, une élite nouvelle, à côté de la noblesse qu'elle haïssait. Alors consciente de sa *force financière*, elle visait le renversement des anciennes structures, mais à son seul profit. Seule, cette bourgeoisie n'avait pas *la force du nombre*. Elle n'a eu d'autres choix que de se joindre aux grandes masses populaires constituées des ouvriers, des artisans, des paysans et de la plèbe, uniques forces alors capables d'ébranler la hiérarchie aristocratique. En 1789, les ouvriers se retrouvaient dans les *corporations* de métiers. Ils souffraient de la crise économique provoquée par l'avènement du machinisme en Angleterre. Ils souffraient aussi de l'exploitation et des conditions inhumaines de travail de leur époque. Sans partager la même vision révolutionnaire que la bourgeoisie, ils étaient eux aussi prêts pour la révolution, tout comme la plèbe. La bourgeoisie qui songeait moins à un changement révolutionnaire pour tous, qu'à un simple remplacement des classes privilégiées en sa faveur, ne pensait qu'à mettre les masses à ses services

⁵ Ch. Aimond, *L'époque contemporaine*, Paris, éd. Gigord, 1955, à la p. 44.

pendant et après la révolution. Quant aux paysans qui constituaient en 1789 la grande masse de la population française, ils n'attendaient que l'occasion favorable pour offrir leur appui. Fatigués de l'inégalité sociale et de la diversité des redevances à payer simultanément au roi, à la noblesse et au clergé, ils visaient, eux aussi, une société égalitaire. Mais, on le comprend bien, les termes d'égalité et de révolution n'avaient pas le même sens pour le bourgeois, le paysan, l'ouvrier, la plèbe des villes ou le philosophe ; de même que la notion de liberté ou d'égalité n'avait pas la même connotation lorsqu'il s'agissait des conditions de la femme, du noir ou du blanc. Chacun était un apôtre de la révolution, mais c'est aux philosophes et doctrinaires qu'il revenait de déterminer comment celle-ci devait se faire.

1.1.2 LE PHILOSOPHISME DU XVIIIe SIECLE

Philosophisme, c'est le nom donné à la doctrine révolutionnaire du 18^e siècle : une philosophie qui se donna pour tâche d'abolir les traditions anciennes et de renverser les institutions politiques, religieuses et sociales de l'ancien régime. Du temps de Descartes, philosophie était synonyme de *doute méthodique*⁶, établi comme condition de vérité. Dès lors, on appelait généralement philosophe, celui qui doutait systématiquement et réfléchissait sur les grandes questions métaphysiques. Un tel philosophe s'intéressait peu aux revendications politiques et sociales. Au 18^e siècle, c'est tout le contraire. Les philosophes, Rousseau, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Condorcet etc., négligeaient les questions métaphysiques pour s'occuper des problèmes politiques, religieux, sociaux et moraux qui touchaient les intérêts de leur « race » et de leur classe. Dès lors, parler de philosophisme⁷, c'est caractériser l'esprit général du 18^e siècle français ; et caractériser l'esprit du 18^e siècle, c'est définir le philosophe.

Le philosophe du siècle des « lumières » est un homme d'action qui revendique et critique pour défendre les avantages de la classe bourgeoise et de la « race » blanche. Ses

⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Presse Pocket, 1990.

⁷ Mousnier, Roland et Labrousse, *supra* note 2.

revendications n'épargnent ni le religieux, ni le politique, ni l'économique, ni le social. Ses critiques touchent des domaines aussi variés que les questions scientifiques, historiques et socio-économiques. Le philosophe du 18^e siècle définit l'homme dans le cadre restreint de la Nation et de la vision libérale du monde. Dans cette vision, l'homme est réduit à sa simple dimension de citoyen raisonnable. La femme, l'esclave, le noir, n'étant pas considérés comme citoyens raisonnables, ils ne sauraient bénéficier des droits civils et politiques au même titre que les autres.

Du côté religion, le philosophe s'attaque à l'intolérance religieuse, au sacré qui prétend entraver les forces historiques ; il dénonce les privilèges, les richesses et les abus de l'Eglise. Du côté politique, il condamne l'absolutisme de droit divin. Montesquieu demande de remplacer la monarchie absolue par une monarchie constitutionnelle où le pouvoir du monarque serait limité et contrôlé par la nation. Il établit la séparation des trois pouvoirs : exécutif, législatif et judiciaire.

Du côté économique, le philosophe demandait la fin des privilèges et des inégalités devant l'impôt ; la fin des corporations et de leurs monopoles ; il réclame la liberté complète pour l'agriculture, l'industrie et le commerce : « *laisser faire, laisser passer* », telle était leur doctrine. C'était déjà l'établissement du libéralisme. C'était aussi le début du triomphe de la bourgeoisie libérale. Dans le commerce, il demandait la non intervention de l'Etat, l'abolition des douanes en vue de favoriser la libre concurrence. Du côté social, le philosophe réclamait l'égalité. Au nom de la liberté, il demandait un renversement de l'ordre ancien et son remplacement par un ordre nouveau, accepté par « tous » et basé sur un *contrat social* : un ordre qui accorderait à « tous » les mêmes droits ; un ordre qui remplacerait la souveraineté royale par la souveraineté de la nation. Bref, la doctrine révolutionnaire se résume en ces mots : *égalité politique et sociale, souveraineté du peuple*.

Mais de quelle *égalité* et de quel *peuple* s'agissait-il ? Dans l'esprit de la bourgeoisie naissante, il n'était pas du tout question de la masse du peuple. Non, il était seulement question du peuple bourgeois, de cette classe possédante qui aspirait à devenir la classe

dirigeante. Pour le philosophe qui était lui-même bourgeois, cet ordre nouveau réclamé, ne devait être qu'un ordre bourgeois ; car la grande prétention de la bourgeoisie, c'était de se doter du pouvoir politique.

Du côté de la démocratie, le philosophe choisit la liberté d'expression comme critère de vérité ; mais toujours la liberté d'expression du citoyen raisonnable. En histoire, le philosophe écarte l'intervention divine au profit de la raison humaine. Dirigé par la raison et l'esprit critique, le philosophe du 18^e siècle entend ainsi construire un monde éclairé par les lumières de l'esprit philosophique. L'esprit philosophique de ce siècle est aussi un esprit cosmopolite : curieux et ouvert aux institutions et mœurs des pays étrangers, le philosophe français se tournait surtout vers l'Angleterre et les États-Unis d'Amérique. Les textes anglais dont ils subirent l'influence furent d'abord : la *Magna Carta* rédigée en 1215, la *Petition of rights* de 1629 et le *Bill of rights* de 1688 ; puis, ceux du philosophe anglais John Locke (1632-1704). Locke⁸ est le premier grand philosophe empirique de la Grande Bretagne qui, dans son « *Essai sur l'entendement humain* », a forgé en 1690 le concept *d'expérience sensible* et montré comment se forment les idées et les connaissances humaines. Il est sans doute le philosophe étranger qui a le mieux marqué la transition entre les déclarations américaines et la déclaration française de 1789. Ainsi grâce à Locke, mais aussi grâce aux contacts avec les Anglais, l'indépendance des Etats-Unis d'Amérique a exercé une influence remarquable sur les révolutionnaires français. Mais à côté de Locke, il faut aussi noter les apports de certains jeunes nobles français, comme La Fayette et Noailles, qui avaient personnellement pris part à la guerre de l'indépendance américaine (1774-1777).

1.1.3 INFLUENCE DE L'INDEPENDANCE AMERICAINE ⁹

Les idées révolutionnaires américaines conquièrent rapidement la bourgeoisie française. Les colons américains commencèrent leur révolte contre la Grande-Bretagne dès les

⁸ J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, J. Vrin, 1972.

⁹ A. Kaspi, *L'indépendance américaine : 1763-1789*, Paris, Gallimard, 1976.

années 1763. Supportant mal l'autorité de la Mère Patrie, ils se révoltaient surtout contre les monopoles commerciaux de la métropole, mais aussi contre les divers impôts et taxes que leur imposa le Parlement anglais. Ils prétextèrent que selon la Constitution anglaise, « nul citoyen n'est obligé de se soumettre à un impôt qui n'a pas été voté par ses représentants ». Or, ils n'avaient pas de représentants au Parlement anglais. Donc le Parlement ne tint pas compte de leurs réclamations. Suite à une révolte à Boston, le gouvernement anglais envoya des troupes royales occuper la ville. Alors, un Congrès formé de députés de toutes les colonies se constitua à Philadelphie. C'était le commencement de la guerre. Ce Congrès publia une déclaration des droits. Washington fut nommé général de l'armée. La guerre fit rage. Washington, maintes fois vaincu, parvint à force de persévérance à s'emparer de Boston en 1776, puis battit les dernières troupes anglaises en 1777 à Saratoga dans l'État de New York. En appui à Washington, plusieurs généraux haïtiens, dont Henri Christophe, Beauvais et Rigaud, accompagnés d'une troupe formée d'affranchis noirs et mulâtres, ont pris part à cette guerre et combattirent au côté du général La Fayette. Ils furent surtout célèbres pour leur victoire sur les troupes anglaises à Savannah, en Géorgie. Alors victorieux, les Etats-Unis signèrent un traité de paix avec l'Angleterre à Versailles en 1783. Mais dès le 4 juillet 1776, un second Congrès réuni à Philadelphie avait déjà proclamé « libres et indépendantes » les 13 colonies américaines. La paix de Versailles n'a alors fait que tout simplement reconnaître et confirmer l'existence de la république fédérée des Etats-Unis. Cette déclaration de l'indépendance considère, selon Marcel Prélot :

« comme des vérités évidentes par elles-mêmes que les hommes naissent égaux ; que leur créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels sont la vie, la liberté, la recherche du bonheur ; que les gouvernements humains ont été institués pour garantir ces droits ». « Pour mieux resserrer les liens entre les colonies émancipées, poursuit Prélot, l'Acte de confédération leur fait un devoir de se défendre « contre toute violence ou attaque, qui, pour cause de religion, de souveraineté, de commerce, ou sous toute autre prétexte, atteindrait toutes ou l'une d'elles » (art. 3). Toutes les colonies, à l'exception du Connecticut et du Rhode Island, révisent leurs constitutions, en tête desquelles huit placent des déclarations de droits (1776-1783). Toutes rappellent le droit à la liberté individuelle qui résulte en Angleterre de la Magna Carta ; car c'est le minimum de la liberté civile. Mais toutes mentionnent aussi comme un droit inaltérable et inaliénable, la liberté religieuse qui forme le maximum de la liberté civile. Entre les deux extrêmes, liberté individuelle et liberté religieuse, les autres droits, de la propriété à la réunion, prennent place... »¹⁰

¹⁰ M. Prélot, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1989, p. 710.

Mais à côté de ces lois du Congrès qui considéraient « *comme des vérités évidentes par elles-mêmes que les hommes naissent égaux ; que leur créateur les a dotés de droits inaliénables parmi lesquels la vie, la liberté etc.* », l'esclavage et la ségrégation raciale étaient des institutions juridiquement acceptées aux Etats-Unis. Ce n'est qu'après la guerre de Sécession (1861-1865) que l'esclavage fut aboli par Abraham Lincoln qui fut tout de suite assassiné. Puis il a fallu attendre la résistance de Martin Luther King en 1955 pour assister à l'intégration des noirs dans la société américaine ; ce qui lui coûta à lui aussi la vie. Alors, au profit de qui ces « *droits de l'homme inaltérables* » étaient-ils proclamés ? L'on se rend alors compte de la qualité des faits et des idées qui avaient inspiré les auteurs de la Révolution française et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Mais ceux-ci ont, à leur tour, inspiré les législateurs du premier amendement à la Constitution des Etats-Unis du 15 décembre 1791 qui fonde la liberté d'expression du citoyen, lorsqu'il stipule que le Congrès ne pourra faire aucune loi restreignant la liberté de parole ou de presse, ou touchant au droit des *citoyens* de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de leurs griefs.

1.1.4 LA REVOLUTION FRANÇAISE ET LA DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME DE 1789

1.1.4.1 Une révolution bourgeoise

On appelle généralement Révolution Française¹¹, l'ensemble des mouvements révolutionnaires qui, de 1789 à 1799, ont mis fin en France à la monarchie absolue et à la société traditionnelle. La Déclaration des droits de l'homme de 1789 demeure l'une des réalisations majeures de cette révolution. Rappelons sommairement les facteurs déterminants et les grandes étapes de cette révolution¹².

¹¹ E. Anceau, *La Révolution française*, France, St-Sulpice 2000, 1898.

¹² K. Omar, *Histoire de la révolution française*, Paris, R. Laffont, 1979.

Les mobiles majeurs de cette révolution résident d'abord dans l'ensemble des abus de l'ancien régime lui-même : l'absolutisme de l'autorité royale, l'inégalité dans l'organisation sociale, les privilèges et les droits féodaux, l'inégalité devant les impôts et les charges publiques, l'absence de liberté etc. ; mais le déclenchement violent de cette révolution est plutôt le fruit de motifs humains comme, par exemple : l'incompétence et le manque de clairvoyance et de force de caractère du roi Louis XVI qui n'a pas pu gouverner avec sagesse et rigueur ; mais surtout l'influence grandissante aux États Généraux de la *bourgeoisie*. Grâce à l'intervention du peuple, cette bourgeoisie finira par gagner. Mais une fois vainqueur, le bourgeois n'était plus disposé à faire alliance avec la masse. Il a combattu la noblesse, non parce qu'il rejetait ce qui est noble. C'est plutôt le contraire. Il rejetait tout ce qui est populaire au profit du noble. Dans l'esprit du bourgeois, la masse populaire inspire la peur. Tandis qu'au contraire, « *le noble* », est synonyme de ce qui est sécuritaire, honorable et désirable. Une telle logique se prolonge d'ailleurs au cœur même de la société contemporaine où ce qui est jugé bon, est qualifié de « noble ou de blanc », et ce qui est jugé mauvais est qualifié de « vulgaire ou de noir ». C'est ainsi qu'on parle d'une pensée noble, d'une cause noble, mais d'une misère noire, d'un marché noir ou d'une journée noire. Ainsi la classe noble que la bourgeoisie a qualifié « d'infâme ou de monstre » au moment de la Révolution, est paradoxalement demeurée la classe idéale pour cette même bourgeoisie. La grande masse dont la lutte a permis le renversement de la noblesse et les changements révolutionnaires, est rabaissée au rang de la racaille qui ignore la loi et les prophètes ; une racaille dangereuse au point où elle ne mérite même pas une petite place symbolique dans l'énonciation des lois de la nation dont elle a été le principal constructeur. L'exemple le plus illustratif du mépris des masses est peut-être celui du général La Fayette qui, à la tête de la milice bourgeoise, massacra les masses parisiennes le 17 juillet 1791. Il massacra ainsi ces mêmes masses qui, deux ans auparavant, avaient libéré la Bastille, le symbole de l'ancien régime, au profit de la bourgeoisie, le 14 juillet 1789, date choisie aujourd'hui encore par l'actuelle République française comme symbole de la conquête de la liberté.

Ainsi, dans l'intervalle de la Révolution qui s'est déroulée sur une période de dix ans, les étapes les plus remarquables sont les suivantes. En 1789, suite à une crise financière sans précédent, le roi convoqua les États généraux composés de la noblesse (270 députés), du clergé (291 députés) et du peuple (578 députés). Après un mois de vaines discussions, les États généraux se transformèrent en Assemblée nationale constituante qui siégea de 1789 à 1791 et qui posa les actes de liberté fondamentaux suivants : prise de la Bastille, abolition des privilèges, Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789), proclamation de l'égalité de tous les citoyens devant l'impôt. 1791-1792 : l'assemblée législative remplaça l'Assemblée constituante. D'abord dominée par les représentants de la bourgeoisie et de la province, les *Girondins*, cette assemblée arrêta le roi et mit fin à la royauté le 10 août 1792, dans une atmosphère de terreur et de massacres. 1792-1795 : elle est remplacée par *La Convention nationale*. Cette Convention, issue du peuple et de Paris, proclama la France, république le 22 septembre 1792. Puis vint *le Directoire* de 1795 à 1799 qui nomma Napoléon Bonaparte à la tête de l'armée d'Italie en 1796. Grand conquérant, celui-ci entra en Egypte en 1798, après avoir consolidé ses conquêtes en Europe. Puis, suite à des troubles en France, Bonaparte quitta l'Egypte, revint à Paris et prit le pouvoir par le coup d'État des 9-10 novembre 1799. Il proclama le Consulat et ainsi mit fin à la Révolution. Fait curieux : Napoléon, celui-là même qui est considéré comme le fils le plus authentique de la révolution, une fois arrivé au pouvoir, se convertit en adversaire le plus radical de cette même révolution qui l'a engendré. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire, avant tout, que la bourgeoisie, une fois au pouvoir, n'avait plus besoin d'une révolution gênante. Mais cela signifie aussi que la révolution française n'a pas été une révolution *transformatrice* qui viserait un changement profond des structures au profit de l'ensemble des classes sociales. Elle n'a été qu'une simple révolution *substitutive*, n'ayant d'autre but qu'un simple remplacement de la classe noble par la classe bourgeoise. Napoléon l'a bien montré. Une fois arrivé au pouvoir, il rétablit l'absolutisme monarchique. Puis il imposa à la France une Constitution aussi autoritaire qu'un édit de roi de droit divin. Il se donna des titres : Non content de ses titres de consul à vie par la constitution de 1802, de président d'Italie, de médiateur de la confédération suisse, de réorganisateur de l'Allemagne, il se fit proclamer empereur des Français en 1804, sous le nom de Napoléon Ier et prit le titre de roi d'Italie en 1805. La

monarchie héréditaire rétablie, il entreprit une réorganisation unilatérale de la France. Vers l'année 1807, il constitua en Europe un grand empire de 132 départements sans compter ses États vassaux.

Mais entre temps, il se retrouva en face d'un énorme problème, celui de *la révolution des esclaves noirs de Saint-Domingue*¹³ qui, au cri de « vive la liberté », réduisaient à feu et à sang la plus riche des colonies de la France. Qui pis est, en 1802, le général en chef de l'armée indigène, Toussaint Louverture¹⁴, rédigea la première Constitution haïtienne qui abolit juridiquement l'esclavage et proclama l'autonomie de l'île. C'est alors que Napoléon décida d'envoyer contre Toussaint la grande expédition militaire¹⁵ qui allait transformer la révolte des esclaves en une véritable révolution anti-esclavagiste. Le comportement de Napoléon est alors révélateur des vraies intentions bourgeoises de la Révolution française comme le montre Régine Pernoud selon laquelle la Révolution française de 1789 a été définie :

« comme l'avènement de la loi. Cette définition met l'accent sur sa conséquence la plus importante, modifiant les mœurs tant publiques que privées, et donc la vie quotidienne du pays tout entier. Le Code civil, promulgué le 21 mars 1804, par celui en qui on voit à juste titre le fils de la révolution, Napoléon, est calqué sur la loi romaine, en particulier pour ce qui concerne la propriété, considéré désormais comme le droit d'user et d'abuser. Ce Code dont on a pu dire qu'il était “ l'ensemble de la législation du capital ” est muet sur la législation du travail et des salaires ; il consacre l'état de perpétuelle minorité auquel la femme s'était trouvée acheminée sous l'ancien régime, notamment depuis le XVII^e siècle. Il institue l'autorité absolue du père et du propriétaire et ne considère l'homme qu'en tant qu'individu, mettant d'avance obstacle à tout ce qui pouvait faire revivre un esprit d'association demeuré vivant même sous l'ancien régime »¹⁶.

Ces droits du père et du propriétaire, repris par Napoléon, sont une survivance du vieux « *pater familias* » romain, une résurgence du Patriarcat, considéré aujourd'hui comme source du machisme ou de la domination de l'homme sur la femme. Selon le « *pater familias* » romain, la femme ne pouvait quitter « la tutelle de son père que pour passer sous celle de son mari ». Elle demeurait ainsi une éternelle mineure, non émancipée,

¹³ P. Lacroix, *La Révolution de Haïti*, Paris, éd. Karthala, 1995.

¹⁴ V. Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, éd. Karthala, 1982.

¹⁵ A. Métral, *Histoire de l'expédition des Français à St-Domingue*, Paris, éd. Karthala, 1985.

¹⁶ R. Pernoud, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1989, à la p. 443.

n'ayant droit ni de propriété, ni d'achat, ni de vente, sans l'intervention du père ou du mari. Les mêmes reproches adressés au Code civil que Régine Pernoud qualifie aussi de « condensé de l'idéologie bourgeoise », pourraient, en tout ou en partie, s'adresser à la Déclaration des droits de l'homme elle-même.

1.1.4.2 Des droits essentiellement bourgeois

La Révolution française de 1789 fut une révolution bourgeoise. Bourgeoise, dans le sens idéologique, économique et politique du terme. Suite à cette révolution, la classe bourgeoise est devenue la classe dominante, avec en main tous les pouvoirs : les pouvoirs de faire et de dire. Le contenu de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 reflète fidèlement l'idéologie bourgeoise ; une idéologie fondée sur une conception libérale de la société.

Cette Déclaration mit définitivement fin à la société ancienne et inaugura la société moderne ; une société libérale. Elle constitue la première génération des droits de l'homme et du citoyen. Mais elle n'est pas restée au stade d'une simple déclaration. En France, elle a acquis une force juridique réelle dès le 3 septembre 1791, quand elle fut placée en tête de la constitution. Devenue loi constitutionnelle, cette déclaration a eu alors l'énorme force de pouvoir abroger toutes les lois antérieures qui lui étaient contraires, et mêmes les lois de droit divin. Cependant, elle n'a pas abrogé le *Code Noir* de 1685. Pas un seul de ses 17 articles n'en a fait mention. Ce *Code Noir* ne sera abrogé que par la Révolution haïtienne d'abord et ensuite par les révolutions de 1848 en Europe. Pourtant l'article premier reconnaît que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit », et l'article deux dit que les droits de l'homme sont « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Cependant une telle déclaration, tout en proclamant si solennellement « la résistance à l'oppression » comme un droit *humain* inaliénable, n'a empêché ni Napoléon d'expédier ses armées les plus aguerries contre les esclaves haïtiens révoltés, ni le roi Charles X de refuser de reconnaître l'indépendance des Haïtiens, conquise en 1804. C'est la preuve que cette déclaration des droits de l'homme pratiquait une politique de « deux poids, deux mesures », et reposait sur une conception

restrictive de l'homme et de la liberté. Ce refus officiel de la France post-révolutionnaire d'abroger le *Code Noir* est en rapport direct avec la révolution haïtienne.

1.1.5 LA REVOLUTION HAÏTIENNE

PREMIÈRE PHASE DE LA LUTTE RÉVOLUTIONNAIRE

La Propriété contre la Liberté : Le processus historique démontre que propriété et liberté sont deux entités incompatibles quand tout le monde n'est pas propriétaire, ou quand la propriété des uns dépend de la liberté des autres. Quand une classe de possédants ou d'enrichis vit aux dépens d'une classe de dépossédés ou d'appauvris, la première, endurcie par l'esprit de possession ou l'angoisse de dépossession, luttera sans merci contre toute conscience de libération perçue du côté de la seconde. Chaque fois que, dans l'histoire, la propriété entre en conflit avec la liberté, c'est toujours la liberté humaine qui en paye le prix. C'est, du moins, ce que révèle la lutte des classes à travers l'histoire d'Haïti¹⁷.

Tout a commencé par la « *Découverte de l'Amérique* ». Christophe Colomb a découvert l'Amérique en 1492, dit l'histoire¹⁸. C'est ainsi que le mythe et le drame ont commencé. Le terme « *Découverte* » est un concept mystificateur inventé d'emblée par les envahisseurs occidentaux pour se poser comme seuls « sujets actifs » de l'histoire face aux autres peuples de la terre qui ne seraient que des « objets passifs » ou de simples instruments propres à la servitude. Ce concept de « découverte » est aussi mystificateur que ceux de « *primitifs, sauvages ou barbares* », forgés pour qualifier les Autres, et que celui de « *civilisés* » inventé pour se qualifier soi-même. On découvre une casserole. On découvre une chose. On ne découvre pas des humains. On les rencontre. Il est faux de dire que les Européens avaient *découvert* les premiers habitants, ces humains qui, comme

¹⁷ C.L.R. James, *Les Jacobins noirs : Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Paris, éd. Caribéennes, 1983.

¹⁸ M. Mahn-Lot, *La découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970.

eux, pensaient, parlaient, et qui leur avaient généreusement offert l'hospitalité à leur arrivée en 1492¹⁹ ; premiers habitants qui les avaient d'ailleurs devancés et avaient déjà « humanisé » ces terres plus tard surnommées « Amérique ».

Quand, du XVe au XVIe siècle, des aventuriers européens sont arrivés chez les Aztèques du Mexique, les Mayas du Guatemala, les Incas du Pérou, les Africains et les Orientaux, ils ont souvent fait face à des civilisations beaucoup plus avancées que celle de l'Occident « chrétien » elle-même. Le mot « Amérique » lui-même n'est d'ailleurs qu'une simple construction imaginaire, dénuée de toute signification et qui n'existait pas en 1492. Comment Christophe Colomb pouvait-il alors découvrir ce qui n'existait même pas ? Ce mot « Amérique » est entré dans l'histoire seulement lorsque, vers l'année 1501, l'aventurier italien *Amérigo* Vespucci atteignit les côtes sud du continent auquel il donna son *prénom* pour nom. Les peuples qui habitaient alors ces terres, leur avaient déjà donné des noms très significatifs en conformité avec leur culture et leur vision de l'univers. Mais le premier soin d'un Conquérant blanc a toujours été de changer les noms des natifs et de leurs terres natales, afin de pouvoir mieux se les approprier. Car, à l'époque, donner son nom à quelque chose, c'est en faire sa possession ; c'est la dominer et devenir son maître. L'histoire l'a montré : posséder les choses et les humains, c'était l'unique finalité des explorateurs européens. Lorsque Christophe Colomb arriva avec ses pirates dans l'île « d'Ayiti », le 6 décembre 1492, il y trouva un peuple pacifique, hospitalier et une société bien organisée en cinq Royaumes ou « Caciquats ». Mais sans aucune considération humaine pour ses hôtes, il allait « se lancer sans tarder à la recherche de l'or », après avoir prié Dieu, écrit l'historien anglais, James ; puis, son premier soin fut de changer le nom de l'île qu'il appela Hispaniola (petite Espagne) et de ses habitants qui devinrent des « Indiens ». Ensuite, il réduit ces indigènes à l'esclavage, à la misère et aux travaux forcés auxquels ils n'étaient pas habitués. Cela ne tarda pas à soulever la colère des « Ayitiens », mais pacifiques et moins bien aguerris, leurs chefs tombèrent l'un après l'autre dans les pièges des pirates espagnols : Caonabo d'abord à Nitti (actuel San Juan de la Maguana), puis la reine Anacaona à Yaguana (actuel

¹⁹ *Ibid*, à la p. 51.

Léogane), et ensuite Cotubanama. Seul le Cacique Henry a pu résister aux Espagnols avec une minorité de ses congénères encore vivants. L'historien anglais James écrit ceci :

« Les Espagnols « annexèrent l'île qu'ils appelèrent Hispaniola et prirent les indigènes " arriérés " sous leur protection. Ils introduisirent le christianisme, le travail forcé dans les mines, le meurtre, le rapt, les chiens policiers, des maladies étrangères et la famine artificielle (en affamant les rebelles par la destruction des cultures). Ces bienfaits d'une civilisation plus " élevée " réduisirent la population indigène de 1,3 million à 60 000 habitants en 15 ans » ²⁰.

C'est ainsi que périrent les premiers habitants de l'île et que fut organisé le pillage systématique de leurs richesses. En 30 ans, écrit le géographe Georges Anglade, ces Conquistadors partirent avec au moins 15 000 tonnes d'or de la seule île « d'Ayiti » ²¹. C'est alors que, voyant périr les natifs en si grand nombre, Bartolomeo de Las Casas, un moine dominicain, entré dans l'île pour administrer le domaine de son défunt père, conseilla au roi Charles-Quint de remplacer l'esclavage des « Indiens » par celui des Noirs d'Afrique. Les mines d'or de l'île s'étant épuisées, les pirates espagnols « abandonnèrent Haïti, soit pour Cuba (1511) ou le Mexique (1515), soit pour le Pérou (1531) ou l'Argentine (1535) ou encore le Chili (1540) », écrit l'historien haïtien, Dorsainvil²². Les premiers Africains arrivèrent alors dans l'île vers l'année 1503. Mais le premier gros contingent d'esclaves n'y est arrivé qu'en 1517, au nombre de 15 000, dit James. Et ainsi commença sur cette terre montagneuse, l'enfer des Noirs. Mais, ceux-ci n'étaient pas aussi naïfs que les « Peaux-Rouges ». Ils connaissaient déjà le trafic des esclaves pratiqué en Afrique depuis longtemps. C'est pourquoi, ils ont vite transformé leur enfer en une véritable révolution qui dure encore aujourd'hui.

²⁰ James, *supra* note 17, à la p. 3.

²¹ G. Anglade *Mon pays d'Haïti*, Port-au-prince, éd. Actions sociales, 1977, à la p. 3.

²² J.C. Dorsainvil, *Manuel d'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Deschamps, 1924, à la p. 26.

L'AFFRONTMENT DES CLASSES

« Liberté ou la mort », tel a toujours été le sentiment spontané de ces Noirs enlevés de force des Côtes d'Afrique. Pour eux, la liberté signifie la vie. Enchaînés au fond des bateaux surnommés « négriers » par les Européens, leur cri de conscience n'a jamais cessé d'être « Liberté ou la mort » ; ce qui signifie, en fait, « droit à la vie ». Transportés sur les ponts pour respirer, un grand nombre de ces Noirs n'a jamais hésité à se jeter dans la mer, plutôt que d'accepter l'esclavage. Pieds et poings liés, c'était, en un premier temps, leur seul moyen de se libérer de la servitude. Contrairement aux spéculations philosophiques sur la notion de liberté, elle a toujours eu un sens concret pour les esclaves. Pour eux, liberté signifiait : vie et lutte de libération. C'est du moins ce que révèle la suite de l'histoire de ces esclaves²³.

En 1625, les Autochtones d'Ayiti avaient déjà été exterminés en très grand nombre, et des Français, des Anglais, des Hollandais, étaient déjà venus s'établir sur la côte nord-ouest de l'île : sur cette région « s'abattirent des contumaces, des évadés des galères, des faillis, des aventuriers cherchant de rapides fortunes, des criminels de toutes les variétés et de toutes les nationalités. Français, Anglais et Espagnols se massacrèrent pendant près de trente ans... »²⁴, poursuit James. En un premier temps, les Anglais l'emportèrent. Mais dès 1659, ce furent les Français qui devinrent les maîtres de cette région toujours contestée par les Espagnols. En 1697 enfin, est signé le Traité de Ryswick par lequel l'Espagne céda à la France la partie occidentale de l'île d'Hispaniola que les Français appelèrent St-Domingue. Les Français firent venir de France un chef et des femmes, et ils se mirent à cultiver la terre. Ils y plantèrent du cacao, du coton, de l'indigo, du café et de la canne à sucre. Pour avoir des capitaux et de la main-d'œuvre, ils razièrent souvent l'île anglaise de la Jamaïque ; en plus des noirs d'Afrique, ils faisaient aussi venir de France, des blancs manants ou petits blancs qui pouvaient retrouver leur liberté après trente six mois de servitude. Mais comme ces petits blancs, ne supportant pas le climat tropical, donnaient peu de rendement, c'est sur la masse des esclaves noirs que les colons

²³ D. Laurent-Ropa, *Haïti, une colonie française, 1625-1802*, Paris, éd. L'Harmattan, 1993.

comptaient pour faire prospérer la colonie et leur florissant commerce avec la métropole :

« C'est l'esclavage et la traite des esclaves qui furent la base économique de la révolution française. “ Par une triste ironie de l'histoire de l'humanité ”, commente Jaurès, “ les fortunes nées à Bordeaux et à Nantes de la traite des esclaves donnèrent à la bourgeoisie cet orgueil qui exigeait la liberté et contribuait à l'émancipation humaine ”. Nantes était le centre de la traite. Dès 1666, 108 navires furent armés pour la Guinée, d'où ils emportèrent 37 430 esclaves, pour une valeur totale de plus de 37 millions ; la bourgeoisie nantaise toucha des intérêts de 15 à 20 %. En 1700, Nantes envoya 50 navires aux Indes occidentales avec du bœuf salé irlandais, de l'étoffe pour l'habitation et l'habillement des esclaves et des machines pour les sucreries. Presque toutes les industries qui s'étaient développées en France pendant le XVIIIe siècle produisaient des marchandises ou des produits destinées aux côtes de Guinée ou à l'Amérique. Le capital du commerce des esclaves les fertilisait, et bien que la bourgeoisie fit le trafic de bien d'autres choses que les esclaves, tout dépendait du succès ou de l'insuccès de ce commerce »²⁵.

Celui-ci s'appelait « le commerce triangulaire » : les navires partant des côtes de la France livraient leurs pacotilles aux côtes de l'Afrique qui, à leur tour, les chargeaient d'esclaves à destination des côtes de St-Domingue où ils étaient alors chargés de sucres ou d'autres produits agricoles en direction de Nantes, Bordeaux, La Rochelle et Saint-Malo. C'est ainsi que l'esclavage et la misère des uns ont servi de base à la liberté et à l'opulence des autres. L'on comprend, dès lors, pourquoi la Déclaration bourgeoise des droits de l'homme n'a pas abrogé le *Code Noir* ; l'on comprend aussi pourquoi les esclaves révoltés de St-Domingue vont agir avec autant de haine.

Le *Code Noir* ne reconnaissait que deux classes d'hommes dans la colonie : les Libres et les Esclaves. Mais, en fait, il y en avait trois : les Colons Blancs, les Affranchis Mulâtres et les Esclaves Noirs. Car, à St-Domingue, tout était une question de couleur de la peau ou de langage de « grandeur », de pouvoir ou de possession. La Révolution a ainsi pris, au départ, une *tournure* raciale. De 1492 à 1540, les Espagnols avaient décimé tout un peuple dans l'île. Mais à leur sens, ces gens qui mouraient par milliers n'étaient que des « Peaux-Rouges », pas des humains. Le *Code Noir* du « Grand Roi Soleil »,

²⁴ James, *supra* note 17.

²⁵ James, *supra* note 17, à la p. 42.

Louis XIV, a réduit juridiquement toute une partie de l'humanité en esclavage. Mais à son sens, ce n'étaient que des « Nègres », pas des humains. À St-Domingue, la définition de l'humain ne se faisait pas suivant l'être, mais suivant le degré de pouvoir, d'avoir et de couleur de la peau. Les relations de puissance économique ou politique contrôlaient les relations de justice sociale. En France aussi, ce fut la même chose, ce qui a porté La Fontaine (1621-1695) à écrire : « Selon que vous soyez riches ou pauvres, les jugements de Cour vous rendront blancs ou noirs ». Ce qui a aussi suggéré au peuple créole d'Haïti ce proverbe : « *Ravèt pa janm gen rezon devan poul* », traduit par Lafontaine en ces termes : « La raison du plus fort est toujours la meilleure ».

Au moment de la Révolution française, St-Domingue comptait environ : 30 000 colons blancs, 40 000 affranchis et 500 000 esclaves noirs. Les deux premières catégories étaient les propriétaires. Mais la division, l'inégalité, la jalousie et la haine, régnaient non seulement entre ces trois classes, mais aussi au sein même de chacune d'elle. Dans la classe des blancs, on pouvait distinguer : les grands blancs, les petits blancs, les blancs créoles nés dans la colonie et les administrateurs royaux venus de France (gouverneur, intendant et hauts fonctionnaires). La classe des affranchis était composée des mulâtres, provenant de la rencontre entre blancs et noirs ; mais aussi d'une minorité de noirs qui avaient acquis ou acheté leur liberté. Ces affranchis avaient, en théorie, les mêmes droits que les blancs. Mais pas en pratique. Quant à la masse des noirs, elle était composée des noirs créoles nés dans la colonie, et des Africains d'origine qui provenaient de toutes sortes d'ethnies, de langues, de religions, de philosophies et de cultures, différentes. Les colons les plus intelligents, pour éviter la solidarité entre ces noirs et la révolte massive, ne mettaient jamais ensemble dans la même plantation, des esclaves originaires d'une même tribu africaine. Mais cela n'a pas eu l'effet escompté. La société de St-Domingue étant pourrie à tous les niveaux, la révolution était inévitable. Chaque classe, étant bornée à ses propres passions et intérêts, on passait plus de temps à se haïr et à s'entretuer, qu'à chercher ensemble des solutions aux problèmes communs. C'est ainsi que, dans un premier temps, des luttes allaient d'abord éclater au sein de la classe des blancs elle-même ; puis entre les blancs et leurs propres fils, les affranchis mulâtres, avant de se transformer en une révolution généralisée.

LA LUTTE DES PROPRIÉTAIRES BLANCS ²⁶

La devise des colons blancs étaient : « *Tout par et pour les Planteurs* ». Donc exclusion totale des autres. Comme en France, la bourgeoisie issue du peuple s'était accaparée tout le pouvoir, à St-Domingue aussi, les « grandeurs planteurs » voulaient enlever tout le pouvoir des mains des représentants du roi. Leur première tentative a été d'envoyer leurs propres députés aux Etats généraux en France. Malgré que le roi refusa leur requête, ils élirent 37 députés qu'ils envoyèrent en France en 1789 dont six furent, après un long débat, admis à l'Assemblée Nationale Constituante. Mais aussitôt que cette Assemblée vota la Déclaration des droits de l'homme, les colons changèrent d'attitude. Car, l'article premier dit : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Ces colons ne pouvaient pas accepter de voir les esclaves ni les affranchis, de St-Domingue, devenir un jour leurs égaux. Ils déclarèrent alors, écrit l'historien Dorsainvil, « qu'une constitution bonne pour les provinces de France, ne pouvait convenir à St-Domingue, si éloignée de la mère patrie et dont l'organisation sociale était si différente. Dès lors, leur effort tendit : 1^e)- à empêcher, par tous les moyens, les hommes de couleur et les noirs libres de faire admettre par l'Assemblée Constituante leur égalité politique avec les Blancs ; 2^e)- à obtenir du roi pour St-Domingue la formation d'une Assemblée spéciale » ²⁷. Le roi accepta cette dernière proposition. Mais alors, au lieu d'une Assemblée coloniale qu'il leur accorda de former, dit Dorsainvil, les blancs nommèrent, à la ville de St Marc le 14 avril 1790, une Assemblée Générale de la partie française de St-Domingue, et se lancèrent dans la révolution. Cette Assemblée se plaça au-dessus du Gouverneur et vota une constitution que celui-ci refusa d'accepter. Alors, la guerre se déclencha, à St-Domingue, entre colons blancs et représentants royaux. C'est ce que l'histoire appelle la lutte des pompons rouges et des pompons blancs : les colons se distinguant par une cocarde rouge et les royalistes par une cocarde blanche. Les petits blancs se mirent du côté du gouverneur royaliste, de même que beaucoup d'Affranchis

²⁶ Schoelcher, *supra* note 14, de la p. 12 à la p. 29.

²⁷ Dorsainvil, *supra* note 22, à la p. 54.

mulâtres. Le colonel Mauduit écrasa l'Assemblée de St Marc en 1790, mais il fut lui-même assassiné en mars 1791 par les partisans des grands planteurs, affaiblissant ainsi les forces des représentants royaux. C'est alors que les affranchis décidèrent d'entrer réellement dans la lutte. Mais la première phase de la lutte des affranchis concernait d'abord plus les mulâtres libres que la classe des affranchis comme telle.

LA LUTTE DES MULATRES LIBRES ²⁸

La réclamation des affranchis mulâtres était *l'égalité avec les propriétaires blancs, mais maintien de l'esclavage des noirs*. En 1789, l'affranchi à St-Domingue, malgré sa liberté, sa richesse et son instruction, n'était pas considéré comme un citoyen capable de voter. Tout affranchi qui réclamait son droit politique était alors persécuté ou tué. La lutte des affranchis était soutenue en France par « la Société des Amis des Noirs » ; une société toujours en opposition au « Club Massiac » qui, de son côté, appuyait plutôt les grands planteurs. La première tentative de soulèvement armé des affranchis à St-Domingue fut réprimé dans le sang en 1791 où quatre cent affranchis dont les chefs, Ogé et Chavannes, furent massacrés par les blancs. Cette répression brutale poussait les affranchis à se réorganiser sous des chefs comme Beauvais, Lambert, Rigaud. Lors du premier soulèvement échoué, les affranchis avaient refusé le concours des esclaves noirs, par peur de voir un jour ces derniers s'éveiller à la conscience de libération. Mais une fois bien réorganisés, les affranchis tentèrent un second soulèvement, en prenant bien soin cette fois-ci, d'appeler à leur secours trois cent esclaves noirs bien entraînés à la bataille. Dès la première attaque, trois cent soldats blancs furent tués à la plaine du cul-de-sac près de Port-au-prince. À cette menaçante révolte des affranchis, les blancs de St-Domingue, colons et représentants du roi jadis en guerre, oublièrent leur querelle. Ils s'unirent momentanément dans la lutte contre les libres. Affolés par cette première importante défaite face aux affranchis, les blancs signèrent avec eux un accord de paix circonstancié qui leur accordait leurs droits politiques. Ironie de l'histoire : aussitôt cet accord signé, les affranchis trahirent les esclaves qui les avaient aidés. Ces derniers

furent alors presque tous arrêtés et assassinés au Môle St Nicolas, à l'endroit même où Christophe Colomb reçut le premier accueil fraternel des « Ayitiens ». Cependant cette paix entre blancs momentanément réconciliés et affranchis traitres ne dura pas longtemps. Les esclaves, une fois massacrés, les blancs, libérés de l'angoisse, reprirent la lutte contre les affranchis. Entretemps, la France inquiète envoya à St-Domingue, une première Commission civile, composée de Roume, Mirbeck et Saint-Léger, avec pour mission d'y rétablir la paix. *Rétablir la paix*, signifiait alors pour la France, accorder certains droits aux hommes libres, afin d'obtenir leur solidarité dans la lutte en faveur du maintien de l'esclavage. Mais trop tard. On était vers la fin de novembre 1791. Or, depuis le 22 août 1791, la masse des esclaves du nord était déjà entrée dans la lutte révolutionnaire.

LA LUTTE DES ESCLAVES NOIRS ²⁹

« Libète o lanmò : *liberté ou la mort* ! », tel était partout le cri de ralliement des esclaves révoltés. Leur attaque massive, commencée dans la plaine du nord, ne tarda pas à s'étendre sur toute la partie française de l'île, grâce à des moyens de communication typiquement locaux comme le *Tambour et le Lambi*. La nuit, le langage codé du tambour peut se faire entendre à une distance de dix kilomètres³⁰. Pour augmenter l'intensité du son et la vitesse de percussion du tambour et du lambi, les esclaves les faisaient résonner surtout la nuit, au sommet des hautes montagnes. Ainsi déjà vers décembre 1791, les plaines des villes de Port-au-prince dans l'ouest et des Cayes dans le sud, étaient elles aussi à feu et à sang. Les esclaves insurgés brûlaient et tuaient sans contrôle tout ce qui représentait l'esclavage³¹.

²⁸ Schoelcher, *supra* note 14, de la p. 43 à la p. 69. Cette référence est notre source principale, concernant la guerre entre blancs et mulâtres.

²⁹ Lacroix, *supra* note 13.

³⁰ J. Lohisse, *La communication tribale*, Paris, éd. universitaires, 1974.

³¹ Schoelcher, *supra* note 14, de la p. 29 à la p. 41.

Entretemps, en France, l'Assemblée nationale constituante avait aggravé la situation déjà incontrôlable à St-Domingue, en votant en mai 1791 un décret qui accorda le droit de vote seulement aux hommes de couleur « *nés de père et de mère libres* ». Cela signifiait que les affranchis noirs ou mulâtres, nés de père ou de mère esclave, n'avaient aucun droit. Cela voulait aussi dire que, désormais, une certaine catégorie d'affranchis devenaient égaux aux propriétaires blancs contrairement au grand reste. Un tel décret ne pouvait alors qu'augmenter l'animosité des groupes antagonistes à St-Domingue. Il rendait aussi impossible la mission de paix confiée à la première Commission civile. Les colons blancs demeuraient récalcitrants. Au lieu d'accepter une quelconque égalité avec les affranchis, ils avaient décidé ou bien de s'unir à l'Angleterre déjà en guerre contre la France ou bien de se proclamer eux-mêmes indépendants à l'instar des colons américains. Constatant l'échec de la première Commission civile dont deux membres étaient retournés en France sauf Roume qui préféra rester, le gouvernement français décida alors d'envoyer à St-Domingue une seconde Commission civile composée de Sonthonax, Polvérel, Aillaud. Celle-ci, accompagnée d'une armée de six mille soldats, avait pour mission officielle de faire respecter le décret du 4 avril 1792, favorable aux affranchis nés de père et de mère libres. Mais la rumeur faisait croire à une mission secrète de cette commission qui serait d'abolir l'esclavage. Ce qui était, pour colons et affranchis propriétaires d'esclaves, une chose non seulement inacceptable, mais encore inimaginable. Car leur personnalité et toute leur richesse ne reposaient que sur cette institution servile. Entretemps, toute l'Europe dont l'Espagne et l'Angleterre, entrant en guerre contre la France qui venait de mettre fin à la royauté ; ce qui compliqua davantage la situation révolutionnaire à St-Domingue. Les nouveaux commissaires, dépassés par les événements malgré leurs forces armées, et ne comptant plus sur la confiance des affranchis ni des blancs encore fidèles à la France, cherchèrent alors renfort du côté des masses esclaves décidées à vivre libres ou mourir. Comme, dans cette première phase de la lutte, la liberté semblait être la seule revendication des noirs, les commissaires proclamèrent alors la suppression générale de l'esclavage dans le nord le 29 août 1793, et dans l'ouest et le sud, en septembre de la même année³². Cet acte audacieux de

³² Schoelcher, *supra* note 14, aux pp. 78-79.

Sonthonax et de Polvérel, ne pouvait recevoir l'approbation ni des colons blancs ni des affranchis mulâtres. Il fut alors porté devant la Convention. Sonthonax, un Jacobin, et Polvérel, furent aussitôt rappelés en jugement devant la terrible Convention d'alors³³. Cependant, arrivés à Paris l'année suivante, les commissaires encore tout troublés, apprirent que la Convention elle aussi venait d'abolir l'esclavage dans toutes les colonies française depuis février 1794. Dès lors, il n'y avait plus d'esclavage à St-Domingue. Les esclaves noirs venaient de changer de nom et de statut : devenus tous *libres*, ils seront désormais appelés les « *nouveaux libres* ».

Mais, comment interpréter une telle annulation de l'esclavage, survenue si soudainement dans le feu du processus politique ? Une telle abolition précipitée de l'esclavage n'était qu'un *acte politique*. Elle n'était, en fait, qu'une stratégie dilatoire en vue d'avoir les esclaves pour alliés et de gagner du temps. C'était d'ailleurs une suppression de l'esclavage sans effets juridiques réels. Car, pour avoir des effets juridiques véritables, cette annulation devait avoir les qualités d'un *acte juridique* ; ce qu'elle n'avait pas à l'époque. À l'époque, l'abolition de l'esclavage pouvait avoir une qualité juridique seulement si elle était accompagnée d'une abrogation du *Code Noir*. Une telle abrogation détruirait alors les racines mêmes de l'institution inhumaine que constituait l'esclavage. Mais ce n'était pas le cas. À l'époque, la France se gardait bien d'abroger le *Code Noir* ; car toute son économie dépendait du commerce des esclaves et de sa florissante colonie de St-Domingue³⁴ surnommée « la Perle des Antilles ». Cette abolition politique de l'esclavage fournit toutefois aux nouveaux libres les moyens et conditions nécessaires pour la deuxième phase de la révolution.

³³ *Ibid* à la p. 84.

³⁴ Laurent-Ropa, *supra* note 23, de la p.161 à la p.165.

DEUXIÈME PHASE DE LA LUTTE RÉVOLUTIONNAIRE ³⁵

A cette deuxième phase, la lutte pour l'égalité ou la liberté se changea d'abord en lutte pour l'autonomie, puis en guerre de l'indépendance. Sans cesser d'être une lutte de classes, la révolution pris nettement sa couleur raciale. Les groupes en lutte étaient nommés : blancs, hommes de couleur, noirs libres.

Dès 1791, l'ancien esclave de St-Domingue qui allait se livrer corps et âme au service de la liberté des noirs et dominer toute la scène révolutionnaire, s'appelait Toussaint Louverture³⁶. C'est lui qui prépara soigneusement le soulèvement général des esclaves du 22 août 1791, mais sans prendre part à la violence incontrôlée des masses. En 1793, on le retrouve à la tête d'une petite armée de 4000 hommes au service du royaume d'Espagne qu'il croyait favorable à la cause de la liberté. Il y apprit le mode et l'art européens de la guerre qui, ajoutés aux techniques de guérilla locales, héritées des autochtones et des marrons de la liberté, firent de lui un véritable stratège et un génie militaire. Sous son commandement, une bonne partie du nord-est de la colonie tomba vite aux mains de l'Espagne qui, enchanté, le nomma général en chef des armées du roi d'Espagne. Mais Toussaint n'a pas tardé à comprendre que l'Espagne ne s'intéressa pas à la liberté des noirs. Aussitôt qu'il apprit du général mulâtre Laveaux que la Convention venait d'abolir l'esclavage en 1794, il passa avec sa troupe au service de la France et retourna l'attaque contre les positions qu'il avait lui-même auparavant conquises en faveur de l'Espagne. Par le Traité de Bâle du 24 juillet 1795, l'Espagne cessa la guerre en Europe contre la France et lui céda toute la partie orientale de St-Domingue. Toute l'île devint alors colonie française. N'ayant plus d'ennemis espagnols officiels à combattre, Toussaint se lança alors en guerre contre les Anglais qui occupaient la plupart des villes de l'ouest et du sud dont Port-au-prince et Jérémie. Entre-temps, pour consolider ses pouvoirs sur toute l'île, le Directoire se fit représenter à St-Domingue par une troisième Commission civile ayant à sa tête, Sonthonax ; et il récompensa le noir Toussaint et le mulâtre

³⁵ Lacroix, Schoelcher, James, Dorsainvil, Laurent-Ropa, supra notes 13, 14, 17, 22, 23, sont les différents historiens auxquels je me suis ici référé.

³⁶ A. Césaire, *Toussaint Louverture*, Paris, Livre Club Diderot, 1976.

Laveaux, en les nommant généraux de division. Cette 3^e Commission civile arriva dans l'île avec un supplément de 30 000 fusils que Sonthonax distribua aux nouveaux libres en leur disant : « Voici votre liberté ; celui qui voudra vous enlever ce fusil, voudra aussi vous rendre esclave » ; ce qui fit dès lors du fusil, un symbole de liberté. Le commissaire en chef prit en outre la responsabilité de nommer Toussaint général en chef de l'armée de St-Domingue.

En 1797, Toussaint pouvait alors disposer d'une armée de 51 000 soldats dont 48 000 noirs et mulâtres et 3000 blancs. Il devenait ainsi le maître incontesté de la situation, d'autant plus qu'il jouissait de la confiance des nouveaux libres et de l'estime des planteurs et de beaucoup de mulâtres dépossédés auxquels il avait remis les plantations expropriées. Il attaqua alors les Anglais sans répit. Épuisés et ruinés par ces attaques répétées, ceux-ci décidèrent en 1798, sous les conseils du général White et du major enquêteur Maitland, d'évacuer St-Domingue, mais tout en aménageant les conditions d'un retour éventuel. N'ayant pu corrompre par l'argent ni Laveaux dans le nord-ouest, ni Rigaud dans le sud, ils promirent à Toussaint leur aide militaire si celui-ci décidait de rendre l'île indépendante. Sans catégoriquement refuser ni accepter, Toussaint signa avec ces Anglais une Convention par laquelle ils lui livrèrent toutes les positions occupées sauf celles du sud. Les Anglais se retirèrent ensuite laissant à Toussaint toute la marge de manœuvre³⁷. Alors celui-ci, conscient de ses forces, décida de prendre en main la destinée de l'île entière. Contre son adversaire pro-esclavagiste, Rigaud, qui maltraitait les noirs, il lança en 1800 la terrible guerre fratricide qui opposa noirs du nord aux mulâtres du sud³⁸ ; une guerre sanglante où périrent plus de 15 000 personnes ; une guerre regrettable que Toussaint remporta militairement, mais qui consacra une division encore vivante aujourd'hui entre Haïtiens mulâtres et noirs. C'est lors de cette guerre aussi que Pétion et la plupart des généraux mulâtres de l'armée de Toussaint l'abandonnèrent pour passer au camp des mulâtres.

³⁷ Laurent-Ropa, *supra* note 23, aux pp. 228 à 234 ; 239 à 244 ; 265 à 270.

³⁸ Laurent-Ropa, *supra* note 23, de la p.234 à la p. 239.

Outre la question de couleur, celle de l'égalité exclusive avec les blancs et la question élitiste, le conflit régionaliste nord-sud a aujourd'hui encore pour fondement les réminiscences d'une telle guerre civile. Victorieux dans le sud, le général en chef ne se reposa pas. Il lança, en 1801, son armée dans la campagne de pacification de la partie espagnole de l'île, devenue française depuis le traité de Bâle. Après une faible résistance des colons espagnols de l'est, il fut reçu triomphalement dans la cathédrale de Santo Domingo, le 27 janvier 1801, par le gouverneur espagnol, Don Garcia. Fort de son pouvoir généralisé, Toussaint déploya son génie organisateur sur toute l'île. Son attention se porta alors sur deux choses : premièrement, sur *l'organisation du travail de la terre*. Pour lui, être libre ne signifiait pas l'abandon du travail des champs sur lequel reposait toute la prospérité de la colonie. Mais les nouveaux libres ne voyaient pas les choses du même œil. Pour eux, le travail de la terre coïncidait avec l'esclavage et la liberté signifiait justement l'abandon des anciennes pratiques du travail forcé de la terre. D'où la naissance d'un réel conflit entre les nouveaux libres et leur idole Toussaint. Celui-ci, à la fois chef militaire et gestionnaire, était un farouche partisan de la conservation de la grande plantation agricole³⁹. Il alla même jusqu'à diviser les noirs en deux catégories : une minorité apte à faire la guerre qui était incorporée dans l'armée, et la grande majorité restante qui devait obligatoirement retourner au travail des champs, sans possibilité de s'adonner à l'oisiveté ni au vagabondage. Deuxièmement, l'attention de Toussaint se porta sur *l'organisation juridique de la colonie*. Convaincu que cette colonie arrivait au moment où elle devait être régie par ses propres lois, Toussaint promulgua la *Constitution* du 8 juillet 1801 ; une constitution⁴⁰ qui, en fait, proclama l'autonomie de St-Domingue, en accordant au général en chef, le titre de Gouverneur général à vie avec le droit de nommer son successeur ; une constitution qui, par ailleurs, abolit juridiquement l'esclavage, abrogea le *Code noir* et proclama la liberté et l'égalité de tous les humains, conformément à son article 3 qui dit : « Il ne peut exister d'esclaves sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres... ».

³⁹ *Ibid*, de la p. 270 à la 277.

⁴⁰ Schoelcher, *supra* note 14, aux pp.293 à 312.

Une telle constitution ne pouvait être acceptée ni tolérée par la France de Napoléon Bonaparte. Celui-ci décida alors aussitôt d'envoyer contre Toussaint l'une des plus redoutables expéditions militaires comprenant 54 bateaux de guerre et 23 000 hommes expérimentés, choisis parmi les officiers et soldats les mieux aguerris de l'armée française d'Europe⁴¹ ; une expédition dirigée par le propre beau-frère de Napoléon, le général en chef Charles Leclerc. Celui-ci accosta dans l'île dès janvier 1802 avec ce plan bien déterminé par Napoléon lui-même : attaquer Toussaint par surprise sur tous les fronts à la fois pour lui enlever toute possibilité de réaction ; une fois l'île pacifiée, déporter vers la France les principaux officiers indigènes ; licencier les troupes coloniales ; désarmer les cultivateurs ; et enfin rétablir l'esclavage⁴². Mais Toussaint, bien informé par les Anglais et les colons amis, avait de son côté planifié la guerre suivant les exigences du climat tropical et de la configuration montagneuse de l'île : brûlez, disait-il à ses officiers, toutes les villes que vous ne pouvez pas défendre, ainsi que les plantations ; puis rassemblez-vous dans les montagnes intérieures. C'est ainsi qu'une guerre intensive se déploya entre les deux armées de janvier à mars 1802. Mais malgré sa bravoure, l'armée régulière de Toussaint manquant de munitions et d'approvisionnement, dut battre en retraite.

Parallèlement à cette armée régulière luttant suivant les mêmes méthodes que l'ennemi, des bandes de marrons, non organisées, œuvrant surtout la nuit, menaient une guérilla traditionnelle très déprimante pour l'armée de Leclerc. Ils brûlaient les champs et empoisonnaient les sources et tout ce qui pouvait servir de nourriture ou de lieu de repos à l'armée française. Ils semaient eux aussi la maladie et la mort aux rangs de l'armée française. Ils pratiquaient ainsi ce que dans la langue haïtienne on appelle : « *lagè tout ti vis* », la guerre par tous les moyens disponibles.

Mais Toussaint, détestant leurs pratiques et minimisant leurs forces, préférait les techniques modernes de la guerre. C'est ainsi qu'il dut se soumettre et signer un traité de

⁴¹ Schoelcher, *supra* note 14, aux pp. 314 à 341.

⁴² Dorsainvil, *supra* note 22, à la p. 117.

paix avec Leclerc, après avoir perdu la bataille du Fort de La Crête-à-Pierrot, fin mars 1802. Puis, arrêté par ruse le 7 juin 1802, il fut déporté en France où il mourut de froid et de chagrin dans le cachot du Fort de Joux où le fit enfermer Napoléon, dans les montagnes du Jura français, près de la frontière Suisse, le 7 avril 1803⁴³. Mais sur le bateau qui le conduisait en France, il a eu une claire vision du futur historique qu'il formula sous ces paroles prophétiques, rapportées par plusieurs historiens :

« En me renversant, on n'a abattu à St-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté des noirs ; il poussera par les racines, parce qu'elles sont profondes et nombreuses »⁴⁴.

Une fois Toussaint déporté, Leclerc ordonna en même temps le désarmement général des noirs et le massacre de tout rebelle, noir ou mulâtre, qui refusait d'obéir à ses ordres⁴⁵. Son général Donatien Rochambeau, le plus sanguinaire de son armée, celui qui le remplacera d'ailleurs plus tard, fut désigné pour réaliser ce plan de terreur. Mais cette politique de terreur eut une double conséquence désastreuse pour l'armée française elle-même : 1^e- Elle provoqua une rage et une insurrection généralisées du côté des masses⁴⁶ : C'est alors que, du côté des noirs, la guérilla des bandes armées de Scylla, Yayou, Petit Noël Prieur, sans-Souci, Romain, Courjolles, Larose, Conflans, Lafortune, Lamour Derance, Goman, Janvier Thomas, Jean Panier et Charles Belair etc., prit une tournure irraisonnable et incontrôlable dans le nord, le centre et l'ouest. Tandis que, du côté des mulâtres, les bandes de Ferou, Vancol, Wagnac, Théodat, Bergerac, Lafleur, Lafrédinière, Goman, Cangé, etc., semaient la panique dans le sud. 2^e- La politique de terreur de Leclerc fit comprendre aussi aux Mulâtres qu'ils n'avaient aucune sécurité du côté des Français et que seule leur union aux Noirs, pouvait leur être d'un quelconque avantage. Les principaux officiers mulâtres décidèrent alors de se joindre aux noirs, de même que les principaux officiers noirs décidèrent de rallier les bandes insurgées sous leur commandement. Mais ces alliances tantôt stratégiques, tantôt sincères et profondes,

⁴³ Schoelcher, *supra* note 14, aux pp. 339 à 353.

⁴⁴ *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. LXII, No 228, Paris, Soc. Fr. d'hist. d'outre-mer, 1975, p.504
Laurent-Ropa, *supra* note 23, à la p. 293.

⁴⁵ Schoelcher, *supra* note 14, aux pp.362 à 364.

⁴⁶ *Ibid*, aux pp. 364 à 368.

ne se réalisèrent souvent que tragiquement, vu la divergence de chacun dans la conception de l'ordre social : pour les officiers de l'armée régulière, l'ordre colonial émané de la métropole était le meilleur, si on arrivait à le débarrasser des vices de l'inégalité ou de la servitude. Tandis que pour les chefs des bandes insurgées, tout ordre venu de la société esclavagiste externe ne pouvant être que mauvais, devait être totalement déraciné et remplacé par un ordre social local.

Toussaint Louverture avait toujours été lui-même un grand partisan de l'ordre : de l'ordre formel, officiel et « positif ». C'est pourquoi, il avait même fait fusiller son propre neveu, son officier Moïse qui appuya les revendications des masses en faveur de l'abandon et du partage des grandes plantations agricoles ; un acte que les historiens qualifient de très malheureux, car Moïse et les masses représentaient en fait la force politique de Toussaint⁴⁷. Les deux plus fidèles officiers noirs de Toussaint, Henri Christophe et Jean-Jacques Dessalines, eux aussi, étaient des farouches partisans de ce même ordre. C'est pourquoi, à la déportation de Toussaint, ils se sont d'abord soumis un certain temps à Leclerc qui avait ordonné de pourchasser et de fusiller l'autre neveu de Toussaint, Charles Belair, et sa femme Sanite, pour avoir apporté leur appui à la guérilla des masses qui s'étaient soulevées à la nouvelle de l'arrestation et de l'assassinat de Toussaint par Napoléon⁴⁸. Cet assassinat eut pour conséquence de précipiter les événements à St-Domingue. Les principaux chefs mulâtres et noirs, Pétion et Dessalines en particulier, s'unirent sous un même commandement, celui de Dessalines, et dans une même pensée, celle de combattre désormais ensemble pour la conquête de la liberté et de l'indépendance. Ainsi mulâtres et noirs unirent leurs forces pour faire la guerre de l'indépendance, une guerre moderne réalisée en parallèle avec la guérilla des bandes d'insurgés indomptables.

C'est alors d'un commun accord que, sans perdre de temps, l'armée indigène lança dès le 16 et le 23 octobre 1802, ses premières batailles contre Leclerc dans le nord. Celui-ci,

⁴⁷ Laurent-Ropa, *supra* note 23, aux pp. 270 à 276.

⁴⁸ Schoelcher, *supra* note 14, aux pp. 269-270.

déprimé et atteint de la fièvre jaune comme la plupart de ses soldats, mourut au Cap-Français dans la nuit du 1er au 2 novembre 1802, laissant Rochambeau à la tête d'une armée démoralisée⁴⁹. Les premières batailles de l'armée indigène se firent sous le drapeau tricolore français. Ce qui signifiait aux yeux français que les indigènes luttèrent uniquement pour la liberté, sans vouloir se séparer de la France. Même les noirs croyaient ceci. Il a fallu alors attendre la Conférence de l'Arcahaie du 18 mai 1803, pour que tous changent de perception : dans ce Congrès, les officiers, noirs et mulâtres réunis, écartèrent le blanc du drapeau, conservant uniquement le bleu et le rouge, en signe de la convivialité mulâtre et noire⁵⁰. Il devenait clair, dès lors, qu'il s'agissait d'une guerre d'indépendance visant une séparation intentionnelle de la France. De là, l'armée française n'ayant pu résister ni au courage ni à la détermination de l'armée indigène, perdit jusqu'à sa dernière bataille au Cap-Français, devenu dès lors le Cap-Haïtien, le 18 novembre 1803. St-Domingue reprit son nom originel d'Haïti ; et le 1 janvier 1804, le front haut et l'âme fière, les Haïtiens proclamèrent aux Gonaïves, dans une ambiance de fête et d'euphorie, l'indépendance du pays, conformément à l'acte suivant :

L'ACTE D'INDÉPENDANCE

« Libète o lanmò : liberté ou la mort !

« Aujourd'hui premier janvier mille huit cent quatre, le général en chef de l'armée indigène, accompagné des généraux, chefs de l'armée, convoqués à l'effet de prendre les mesures qui doivent tendre au bonheur du pays :

« Après avoir fait connaître aux généraux assemblés ses véritables intentions d'assurer à jamais aux indigènes d'Haïti un gouvernement stable, objet de sa plus vive sollicitude : ce qu'il a fait par un discours qui tend à faire connaître aux puissances étrangères la résolution de rendre le pays indépendant, et de jouir d'une liberté consacrée par le sang du peuple de cette île ; et, après avoir recueilli les avis, a demandé que chacun des généraux assemblés prononçât le serment de renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance.

« Les généraux, pénétrés de ces principes sacrés, après avoir donné d'une voix unanime leur adhésion au projet bien manifesté d'indépendance, ont tous juré à la postérité, à

⁴⁹ *Ibid*, aux pp. 374-375.

⁵⁰ Dorsainvil, *supra* note 22.

l'univers entier, de renoncer à jamais à la France, et de mourir plutôt que de vivre sous sa domination »⁵¹.

Haïti devint ainsi la Première République Noire du monde. Son *Acte d'indépendance* mit une fin juridique à l'esclavage. Il consacra aussi, dans l'histoire et dans le monde, la première victoire d'une révolution anti-esclavagiste et le premier triomphe de *la liberté d'expression des opprimés*⁵².

Haïti abolit l'esclavage et proclama son indépendance au moment où les grandes puissances esclavagistes posaient à travers le monde les bases du colonialisme expansionniste. Celles-ci voyaient donc d'un très mauvais œil l'exemple révolutionnaire haïtien et se concertèrent pour isoler le pays du reste du monde afin d'éviter toute contagion. Entre temps, les dirigeants haïtiens, Dessalines et Pétion, fiers de leur victoire interne, s'entendirent pour aider à combattre l'esclavage et l'oppression dans le reste du monde. En décembre 1816, Pétion accorda au général Simon Bolivar⁵³, battu en Amérique du sud et réfugié en Haïti, des troupes et munitions lui permettant de reprendre la lutte et de proclamer l'indépendance du Vénézuéla, de la Colombie, de l'Équateur, du Pérou, de la Bolivie, et de fonder ensuite le Panaméricanisme : un mouvement mais aussi une doctrine politique qui visait l'établissement d'une solidarité entre tous les Etats du continent américain. 1826-1830 : dans sa lutte de libération contre l'empire ottoman, la Grèce avait demandé de l'aide à Haïti. Dans l'impossibilité de lui donner des troupes, Haïti envoya une cargaison de sacs de café pour aider ce pays frère à mener la lutte. 1868-1880 : à Cuba, des Haïtiens ont participé à l'insurrection générale qui mit fin à l'esclavage dans l'île. L'exemple haïtien devenait alors de plus en plus contagieux et dangereux aux yeux des empires colonialistes, esclavagistes ou impérialistes.

⁵¹ *L'Acte de l'indépendance* d'Haïti, (Gonaïves 1^{er} janvier 1804), *ibid.*, à la p. 343.

⁵² *Nota bene* : La première grande révolte d'esclaves connue dans l'histoire de l'humanité fut celle de **Spartacus** à Rome en l'an 71 avant Jésus Christ. Avec sous ses ordres 70 000 esclaves, celui-ci menaça sérieusement l'empire romain en battant à plusieurs reprises sa redoutable armée. Mais Spartacus échoua à la bataille de Brindes où il perdit 40 000 combattants.

⁵³ Dorsainvil, *supra* note 22.

Ironie de l'histoire : lors du premier congrès du Panaméricanisme de 1826, Haïti qui pourtant combattit à Savannah dans la guerre de l'indépendance américaine, ne fut cependant pas invitée, car les États-Unis ségrégationnistes et impérialistes refusaient de s'asseoir au côté de la jeune République noire et rebelle. Cet isolement non seulement diplomatique, économique et politique, mais aussi historique coûta très cher au pays. Il est ressenti aujourd'hui encore et la situation de misère généralisée du pays en est une des conséquences. L'indépendance de la jeune Nation n'a pas été reconnue dans l'immédiat. Haïti a dû payer cette reconnaissance au prix d'or et sous la menace des armes et d'une seconde expédition militaire contre le pays : 150 millions de francs or, trois fois le budget annuel de la France d'alors. Décidément la liberté coûte cher, puisque après le prix du sang, il faut l'acheter au prix d'or quand on ne dispose pas de la force des armes. C'est le président haïtien Boyer⁵⁴ qui négocia cette reconnaissance de l'indépendance avec le roi français Charles X en 1825. C'est encore lui qui obtint en 1838, une réduction à 90 millions de francs or, la dette de reconnaissance de l'indépendance. Ce qui, en valeur capitalisée, représente en l'année 2004, plus de 21,7 milliards de dollars américains. Restituée à l'État haïtien, cette somme, bien gérée, donnerait au pays l'occasion et les moyens de progresser sur la route du développement.

Pour payer cette dette de l'indépendance, c'est ce même président Boyer, un mulâtre, qui promulgua, le 26 mai 1826, le *Code rural* qui interdit aux paysans d'entrer en ville et qui enleva pratiquement toute liberté individuelle aux agriculteurs. Haïti étant alors un pays essentiellement agricole, c'est sur le travail du paysan que comptait Boyer pour trouver l'argent nécessaire au paiement de la dette. Autre ironie de l'histoire : c'est par une réduction de liberté et un travail forcé qu'on va payer le prix de la liberté si chèrement conquise.

Dans son article 3, ce Code rural de Boyer stipule : « tous les citoyens... qui ne pourront pas justifier de leurs moyens d'existence, devront cultiver la terre ». Dans son article 4 : « Les citoyens de profession agricole ne pourront quitter les campagnes pour

⁵⁴ *Ibid.*

habiter les villes ou bourgs sans une autorisation du juge de paix de la commune qu'ils voudront quitter, et de celui de la commune où ils devront se fixer ». Article 5 : « Les enfants de parents attachés à la culture ne pourront entrer en ville qu'avec un certificat du juge de paix ». Article 6 : « Les recrutements militaires... n'auront jamais lieu sur les citoyens attachés à la culture », sans une autorisation expresse du chef de l'Etat. Article 7 : « Aucun commerce de denrées du pays ne pourra être fait dans les campagnes ». Article 174 : Toute personne trouvée sur une propriété vacante, sera réputée vagabonde et sera emprisonnée. Article 180 : « Toute personne fixée dans les campagnes comme agriculteur », et trouvée dans l'inaction, en promenade ou sur les chemins publics pendant les jours ouvrables ou les heures de travail, sera mise en prison ». Article 184 : Les travaux des champs commencent « le matin à la pointe du jour » pour finir le soir « au coucher du soleil ». Article 187 : « Nul agriculteur fixé sur une propriété rurale ne pourra s'absenter du travail qui lui sera assigné, sans la permission du gérant, en l'absence du propriétaire ou du fermier principal, lequel n'accordera cette permission que lorsque le cas sera urgent... ».

Tel est le droit positif qui, 22 ans après l'indépendance, devait tout à coup régir la liberté d'expression et de mouvement du paysan haïtien. Ce droit, perçu par le paysan lui-même comme un retour déguisé à l'esclavage, eut en outre pour effet de diviser le pays haïtien en deux sociétés antagoniques : *l'une urbaine (la société de jour)*, jouissant du droit d'aller et de venir et ayant droit de propriété ; *l'autre rurale (la société de nuit)*, réduite aux travaux forcés dans les grandes plantations des grands propriétaires, et privée de tout droit de mouvement et de propriété. C'est ainsi que, ces mêmes masses du peuple qui venaient de donner leur sang pour l'abolition de l'esclavage et la conquête de la liberté, étaient trahies par les « *élites* » du pays, aussitôt la victoire conquise. C'est un tel drame que le monde rural immortalise dans les expressions proverbiales suivantes de sa littérature orale : « *Bourik travay, chwal galonnen*, littéralement : c'est bien l'âne qui travaille, mais c'est le cheval qui jouit du fruit de son travail ». « *Dan pouri gen fòs sou bannann mi* : dent pourrie n'a de force que sur la figue mûre ». Le paysan fait ainsi usage de ses traditions et moyens culturels pour manifester sa liberté d'expression là où le droit officiel la lui refuse. Le Code rural de Boyer montre par ailleurs à quel point la

logique de production du jeune État dépendait du mode de production moderne lui-même.

1.1.6 LE MODE DE PRODUCTION MODERNE

Dans l'analyse marxiste, le mode de production est un ensemble à la fois constitué des forces productives et des rapports sociaux de production. Ces derniers étant l'ensemble des relations que les hommes entretiennent entre eux dans tout rapport de production. Fondé sur le colonialisme, l'esclavagisme, le capitalisme, l'aliénation humaine, et donc sur l'exploitation de l'homme par l'homme, le mode de production moderne se présente, dans l'histoire, comme la négation même de toute liberté d'expression.

LE COLONIALISME

Sous sa forme envahissante, mercantile ou expansionniste, la colonisation a été, jusqu'au-delà de 1948, le *principal* moyen des Occidentaux pour établir leur domination sur l'ensemble du monde. L'idéologie de « *la découverte* » une fois bien mise en place, c'est le colonialisme qui a servi ensuite de doctrine de justification de l'invasion, de l'occupation et de l'oppression des autres peuples par les Européens. Un *droit de la colonisation* est alors créé pour tempérer « une crise morale qui commençait à secouer les sociétés esclavagistes chrétiennes que troublaient la coexistence du droit au génocide et du devoir d'évangéliser, la nécessité de mettre en valeur les richesses des colonies, mais, en même temps, de préparer le royaume de Dieu »⁵⁵, selon Lengellé. Ironie de l'histoire : ce droit de la colonisation n'a été écrit et promulgué ni par des législateurs officiels, ni par des juristes du siècle, mais par des *théologiens* dont la pensée est encore aujourd'hui considérée comme une doctrine juridique valide. Ironie de la science : quoiqu'elle se présente plus comme une théologie de la domination que comme une réflexion juridique fondée, c'est encore cette doctrine qui sert, même dans le monde

⁵⁵ M. Lengellé, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1985, p.161.

contemporain, de fondement⁵⁶ à la théorie juridique moderne. Parmi les plus connus de ces théologiens du passé, improvisés légistes par la force des choses, on peut citer : le Pape Alexandre VI, Juan Ginès de Sepúlveda, Bartolomeo de Las Casas, Francisco de Vitoria, tous citoyens de pays colonisateurs. Vattel et Scelle qui ont respectivement écrit au 18^e et 20^e siècles, ne sont pas théologiens ; mais leur pensée reflète celle des théologiens précédents. Le Pape Alexandre VI « a, le 3 mai 1493, partagé les mondes découverts et à découvrir entre l'Espagne et le Portugal afin que « la loi catholique et la religion soient exaltées et partout amplifiées et répandues... et que les nations barbares soient subjuguées et réduites à la foi », écrit Sepúlveda (1490-1573) qui poursuit ainsi :

« la domination coloniale est un devoir. La guerre faite aux Indiens est une guerre juste en raison de leurs crimes, de leur idolâtrie et de leurs sacrifices humains. D'autre part, il est des hommes que Dieu a condamnés à une situation inférieure. C'est le cas des Indiens, peuple grossier, servile par nature et ainsi légitimement contraint à l'esclavage au profit de nations plus évoluées, comme la nation espagnole. La guerre enfin est le seul moyen d'assurer dans les Indes l'établissement de la religion chrétienne »⁵⁷.

Las Casas (1474-1566) fut plus miséricordieux pour les Indiens. Il mit plutôt en place un système d'idées pour faire remplacer ces faibles Indiens par les robustes noirs d'Afrique. Le moine dominicain Vitoria, dans un cours qu'il donna en 1539 à la plus prestigieuse université de l'époque, celle de Salamanca en Espagne, fonda à son tour la science du droit des gens en ces termes :

« Je parlerai maintenant des titres légitimes et acceptables de la domination des Espagnols sur les barbares... Or, nous le supposons, l'expédition des Espagnols ne cause aucune injustice ni aucune préjudice aux barbares. Elle est donc permise... Or, vu que les Espagnols sont des innocents, les barbares n'ont pas de juste raison de leur faire la guerre. Il ne leur est donc pas permis d'écarter les Espagnols de leur territoire. Mais, il faut le remarquer, ces barbares sont naturellement craintifs et, par ailleurs, stupides et simples d'esprit »⁵⁸.

⁵⁶ 1.- F. Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, Genève, Dalloz, 1966 (c'est plus une théologie de la guerre et de la colonisation qu'un traité juridique). 2.- E. Vattel : *Le droit des gens ou principe de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Genève, H.D. Institut, 1983.

⁵⁷ J. Bruhat, *Colonialisme et anticolonialisme ; colonisation*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, France, 1990, à la p. 120.

⁵⁸ Vittoria, *supra* note 56, aux pp. 82 à 86.

De telles idées n'ont pas seulement fondé la colonisation. Elles se retrouvent de nos jours encore à la base de textes juridiques aussi fondamentaux que le Statut de la Cour internationale de justice qui parle encore de peuples ou de nations « civilisés », en opposition à des peuples qui seraient « primitifs ». Pour Vattel, les « sauvages ont l'obligation de cultiver la terre ». Dans le cas contraire, il est légitime que les envahisseurs s'emparent de leur terre par la force. Il écrit ceci : « Lorsqu'une nation s'empare d'un pays éloigné et y établit une colonie ; ce pays, quoique séparé de l'établissement principal, fait naturellement partie de l'Etat, tout comme ses anciennes possessions »⁵⁹. Georges Scelle, juriste français moderne qui a exercé une grande influence sur le droit international, disait en plein 20^e siècle : « la colonisation n'est légitime qu'en tant qu'elle attire des peuples arriérés dans l'orbe de la civilisation et des espaces inexploités dans le commerce mondial »⁶⁰. Mais c'est l'Acte international de Berlin surnommé la Conférence africaine⁶¹ du 24-25 février 1885 qui, forte de toutes les doctrines ci-dessus, a fondé le droit colonial moderne : quatorze puissances coloniales européennes se sont rencontrées pour se partager l'Afrique à l'aide d'une règle et d'une carte géographique, sans se soucier de la diversité des peuples et des cultures qu'ils morcelaient ainsi, ni des graves conséquences d'un tel acte pour la vie et la paix dans la zone. *L'Acte de Berlin* fut approuvé par le Pape Léon XIII lui-même. C'est ainsi que, pour justifier dans l'histoire la servitude de l'homme par l'homme, les plus hauts représentants de l'Eglise ont créé cette *théologie de l'esclavage* communément appelée droit de la colonisation. Ce droit de l'invasion une fois fondée au nom de la « découverte, de l'évangélisation et de la civilisation », l'Europe avait alors la main libre pour passer, avec une conscience tranquille, au colonialisme mercantile⁶² qui dura près de trois siècles. Le mercantilisme⁶³, est aussi appelé « le système de l'exclusif ou le Pacte colonial ». Par ce Pacte, seule la métropole était autorisée à commercer avec ses

⁵⁹ Vattel, *supra* note 56, aux pp. 195-196.

⁶⁰ G. Scelle, *Droit international public*, Paris, Montchrétien, 1944, p. 160.

⁶¹ D. Saivre, *La Conférence de Berlin, vers le partage de l'Afrique au nom de la liberté : 1884-1885*, Abidjan, nouvelles éd. africaines, 1985.

⁶² Bruhat, *supra* note 57, aux pp. 116 à 124.

⁶³ J. Maillet, *Mercantilisme*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, France, 1995, aux pp. 970-971.

colonies. Un tel système était établi pour mettre les colonies sous la dépendance exclusive de la métropole, pour empêcher la production coloniale de concurrencer celle de la métropole, pour écarter toute intervention d'autres puissances étrangères entre la colonie et la métropole. Une telle conception coloniale a été celle du 18^e siècle révolutionnaire.

Le colonialisme expansionniste et impérialiste des 19^e et 20^e siècles est ainsi la suite logique des deux premières formes de colonialisme. Mais plus systématique, le colonialisme impérialiste visait des empires. Ainsi, du 19^e au 20^e siècle, écrivains et journalistes se sont convertis en doctrinaires de l'expansion coloniale. Jean Bruhat rapporte cette doctrine expansionniste de la colonisation en ces termes :

« On adapte les théories de Darwin à l'expansionnisme, qui devient un fait de nature. La colonisation présente " tous les caractères auxquels on reconnaît les forces de la nature » (Charles Gide). « Le besoin d'expansion... est si intimement lié aux instincts départis à tous les êtres qu'on peut y voir une des manifestations essentielles de la vie » (J. Harmand). Il en est des nations comme des espèces et des individus ; l'élimination des peuples arriérés par les peuples évolués et à leur profit est en dernière analyse bénéfique à l'ensemble de l'humanité ».

« Pour Jules Ferry, poursuit Bruhat, « les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures », un droit qui est un devoir, car « elles ont le devoir de civiliser les races inférieures ». En Angleterre, cette conception est fréquemment imprégnée de messianisme religieux. Après la victoire de Pretoria, Lord Roberts ordonne de rendre grâce « au Dieu de la race impériale et Cecil Rhodes écrit dans son testament que, s'il y a un Dieu, « il travaille d'une manière visible à faire de la race anglo-saxonne l'instrument choisi à l'aide duquel il amènera un état social fondé sur la police, la liberté et la paix ». « Nous sommes, proclame Chamberlain, une race maîtresse (governing) prédestinées par nos qualités aussi bien que par nos vertus à nous étendre dans le monde. Le " fardeau de l'homme blanc " devient un devoir »⁶⁴.

C'est donc poussée par une telle doctrine raciste que l'expansion de l'Europe coloniale s'est étendue du 16^e au 20^e siècle sur presque toute la planète et que se sont constitués de 1830 à 1914 les deux plus grands empires coloniaux : l'empire anglais (35 millions de km²) et l'empire français (12 millions de km²). Un colonialisme toujours sous-tendu par l'esclavagisme.

⁶⁴ Bruhat, supra note 57, aux pp. 118-119.

L'ESCLAVAGISME

Base de l'économie occidentale, l'esclavage est demeuré jusqu'au 19^e siècle la forme d'exploitation humaine la plus éhontée, mais aussi la plus redoutée ; redoutée, cette institution accordait non seulement un droit de propriété à certains êtres humains plus forts, sur d'autres êtres humains militairement moins forts, mais elle alla jusqu'à réduire ces derniers à l'état de choses ou de bêtes de somme : l'esclave n'était qu'un simple instrument de travail, privé de tout droit, de toute dignité, de toute personnalité juridique. Simple instrument économique, il était propriété privée d'un maître qui avait sur lui le droit de vie et de mort ; un propriétaire qui pouvait le vendre ou l'échanger contre d'autres marchandises. C'est ainsi que, pour enrichir le continent européen, le continent africain a été dépeuplé du 16^e au 19^e siècle, par la « traite des noirs » ; et que des peuples entiers ont disparu de la surface de la terre sans laisser de traces : c'est le cas du génocide complet des premiers « Ayitiens », par les Espagnols. Et lorsque la traite fut combattue, puis abolie en 1808, la plupart des grandes plantations bourgeoises allèrent même jusqu'à pratiquer l'élevage humain pour continuer à alimenter les latifundia et les marchés. Une société dont la prospérité reposait sur ce genre d'exploitation humaine ne pouvait alors que justifier le racisme et l'inégalité sociale. Racisme et inégalité humaines devenaient alors des corollaires nécessaires non seulement de l'esclavage, mais aussi de toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme.

L'abolition juridique de l'esclavage : Les phases suivantes de l'abrogation de l'esclavage méritent d'être mises en évidence : 1^e- La *constitution de 1801* de Toussaint Louverture supprime l'esclavage en son article trois. Cet acte audacieux réalisé à l'époque de la pleine expansion du phénomène esclavagiste, mit en colère Napoléon et les grandes puissances colonialistes européennes. 2^e- *L'Acte de l'indépendance haïtienne* de 1804 consolida définitivement l'abrogation du *code noir* et l'abolition juridique de l'institution esclavagiste. 3^e- Vers la fin du 19^e siècle, l'Occident colonialiste se trouva dans l'obligation d'abolir, lui aussi, l'institution esclavagiste : la révolution de 1848 décréta alors l'abolition définitive de l'esclavage dans les colonies françaises. L'article six de la *Constitution française* du 4 novembre 1848 stipule *enfin* : « l'esclavage ne peut

exister sur aucune terre française ». C'est alors seulement que le *Code noir* était abrogé par la France. L'Angleterre en 1833, les Etats-Unis en 1865, le Portugal en 1888, les Pays-Bas en 1860, la *Convention relative à l'esclavage* du 25 septembre 1926, et la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 en son article quatre, ont tous effectué le même geste positif, L'esclavage ancien prit alors une fin juridique. Mais, comme si cette société était incapable de viser l'équité, la fin de l'esclavage ancien n'était que le commencement d'un néo-esclavagisme, plus moderne, connu sous des noms aussi variés que le servage, le métayage, la domesticité, le prolétariat etc. ; c'est du moins ce que révèlent l'analyse marxiste⁶⁵ et sa critique du capitalisme.

LE CAPITALISME

Selon le dictionnaire Larousse, le capitalisme est « un système économique et social fondé sur la propriété privée des moyens de production et d'échange » ; c'est aussi « un régime économique, politique et social qui, selon la théorie marxiste, est régi par la recherche de la plus-value grâce à l'exploitation des travailleurs par ceux qui possèdent les moyens de production et d'échange »⁶⁶. Dans un tel régime, le capital qui génère le revenu appartient généralement au propriétaire. Ce régime est surtout caractérisé par la propriété privée ou individuelle des capitaux et par la grande industrie : machinisme, production en série, division et spécialisation du travail. Il rejette toute limite et toute restriction dans la possession et l'augmentation des capitaux. Il rejette aussi toute intervention de l'Etat, sauf celle qui assure la défense de l'initiative privée et la sûreté du régime lui-même ; un régime qui pose le principe de la *libre concurrence* dans une économie de marché. Ainsi, le capitalisme rejoint le libéralisme politique qui, d'une part, rejette l'autorité de l'Etat et de l'Eglise au profit de la liberté politique et de la liberté de conscience ; et qui, d'autre part, cherche à sauvegarder la liberté individuelle, la liberté de travail, la concurrence, le libre-échange, et la propriété privée des moyens de production, en préconisant la non-intervention de l'Etat en matière économique.

⁶⁵ K. Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, éd. sociales, 1965.

⁶⁶ *Le Petit Larousse*, Capitalisme, Paris, Larousse, 1999, p. 175.

Cette « liberté » du libéralisme est réductionniste. Elle est bien différente de la « liberté de l'expression humaine », entendue dans son sens anthropologique. Inconditionnelle, celle-ci embrasse l'ensemble du genre humain, dans l'intégralité de son être, comme dans la totalité de son identité ethnique et culturelle ; contrairement à la liberté bourgeoise qui se réduit à une simple liberté individuelle, destinée à la promotion du marché capitaliste, et de la minorité de ceux qui possèdent les moyens de production.

Le mode de production capitaliste, dit Marx, est caractérisé par le fait qu'il s'est produit, dans l'histoire, une séparation entre travail productif et moyens de production, complexifiée par l'avènement du capital. Il s'est produit une classe sociale dépossédée des moyens de production, le prolétariat, qui, pour vivre, est alors obligée de vendre sa force de travail comme une marchandise, à la bourgeoisie, la classe qui s'est accaparée les moyens de production, depuis la révolution française :

« Les propriétaires de la simple force de travail, les propriétaires de capital et les propriétaires fonciers dont les sources respectives de revenu sont le salaire, le profit et la rente foncière, donc les ouvriers salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers forment les trois grandes classes de la société moderne basée sur le mode de production capitaliste »⁶⁷.

« Pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger et s'habiller... ». C'est ce qu'il appelle « la production de la vie matérielle... », une condition fondamentale de toute histoire... » humaine⁶⁸. « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle en général »⁶⁹.

Donc pour Marx, la pensée, les idées, les concepts, les règles juridiques, bref les modes de régulation de la liberté d'expression, sont autant d'éléments d'une superstructure historiquement déterminée par les rapports de production ; et dans ces rapports

⁶⁷ K. Marx, *Le Capital*, Paris, éd. sociales 1971, section 8.

⁶⁸ K. Marx, *supra* note 65, à la p. 28.

⁶⁹ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, éd. Sociales, 1957, préface.

antagoniques entre classes sociales inégales, c'est toujours la force idéologique de la classe propriétaire, de la classe bourgeoise, qui, en fin de compte, détermine le sens des mots et le comportement des humains. Ce qui justifie la conception d'analyse du discours qui définit la parole comme le mode d'utilisation individuelle des mots de la langue. Dans ce sens, « même les mots ont un propriétaire ; et ce qu'ils disent dépend moins de la grammaire que de la marque de propriété qu'ils conservent », a dit un penseur. C'est ce que Marx appelle aussi une forme d'aliénation humaine.

L'ALIÉNATION HUMAINE

Le concept « d'aliénation » ⁷⁰ vient du latin « *alienus* » qui signifie : ce qui est étranger à soi-même ; ce qui est autre que soi-même ou ce qui appartient à un autre. Tout processus d'acculturation, d'assimilation, de socialisation, ou d'altérité, qui fait perdre à quelqu'un son identité propre ou sa nature d'être humain, est un processus d'aliénation. Est alors considéré comme une aliénation, tout processus de « chosification » ou de « marchandisation », qui réduit l'être humain à un objet instrumental, à une chose, à une simple bête, à une marchandise ou à un « meuble » comme l'a fait le *Code noir* pour l'esclave. Tout processus néo-colonialiste ou autre qui impose une culture dominante au détriment d'une culture dominée, est une forme d'aliénation. Pour Hegel, on peut s'aliéner en « se posant comme chose », mais aussi « en devenant étranger à soi-même ». Pour Karl Marx, le simple fait pour le prolétaire de dépendre du capitaliste, est déjà une forme grave d'aliénation. Le simple fait pour le travailleur de n'avoir à vendre que sa force de travail à la manière d'une marchandise quelconque, le réduit à l'état d'un esclave. En vendant sa force de travail, le produit de son travail ne lui appartient plus : première forme d'aliénation, dit Marx, car « plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même ». De plus, l'ouvrier est contraint de travailler ou d'exercer une activité qu'il n'a pas librement choisie, une activité qui souvent mortifie son corps et ruine son esprit : deuxième forme d'aliénation, dit Marx. Il n'y a pas de pire aliénation que celle de

l'esclavage, du colonisé ou que l'aliénation économique. Car, dit Marx, c'est l'aliénation économique qui produit les autres formes d'aliénation, politique ou religieuse, par exemple. L'aliénation humaine est le résultat directe de la lutte des classes, dit Marx. Cette lutte des classes est, elle-même, masquée par l'idéologie, c'est-à-dire par cet ensemble d'idées qui se font passer pour la science ; alors qu' en fait, elles n'ont rien de scientifique. Elles ne sont donc qu'une simple invention bourgeoise, destinée à mieux cacher les contradictions du régime capitaliste. Telle est, selon Marx, la finalité du mode d'aliénation idéologique. Comme la domination, l'exploitation, l'esclavage, la colonisation et l'oppression, l'aliénation humaine est le contraire de la liberté d'expression.

À toutes ces considérations marxistes sur l'aliénation humaine, Ernest Mandel ajoute tout dernièrement ceci :

« Dans la plupart des pays occidentaux, quelques dizaines de groupes financiers - et, dans les plus petits d'entre eux, une dizaine à peine, - contrôlent les principaux leviers de commande de la vie économique. Et le processus d'internationalisation croissante du capital aboutit à une situation où, d'ici à une vingtaine d'années, quelques 300 " compagnies multinationales " contrôleront la vie économique du monde capitaliste.

« Sur le plan social, la généralisation de la production marchande se traduit par une réification et une aliénation généralisées des rapports humains. L'ouvrier - et, de manière croissante, également l'employé et le travailleur intellectuel - est aliéné des instruments de travail, des produits de son travail et du processus de production lui-même. Il n'est plus que l'appendice d'une immense machine qui le broie sous la fatigue physique et nerveuse ou sous l'ennui. Le temps passé à l'entreprise est considéré comme du temps perdu pour la vraie vie, dépensé simplement pour gagner les moyens de vivre en dehors du travail. L'immense essor des forces productives, rendu possible par le capitalisme, accroît, il est vrai, les loisirs. Mais l'homme aliéné dans le travail ne peut se désaliéner dans le " temps libre ". Après avoir été embrigadé dans l'industrie productive, le voilà happé par la commercialisation des loisirs, manipulé par les moyens de diffusion massive : il lui est interdit de librement et spontanément se développer, aussi bien dans son travail qu'en dehors de celui-ci » ⁷¹.

Tout ce qui précède, ne fait que rappeler, en somme, combien le siècle de la première génération des droits de l'homme a été décevant en matière de la promotion réelle des

⁷⁰ P. Ricoeur, *Aliénation*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1995, aux pp. 825 à 829.

⁷¹ E. Mandel, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1985, à la p. 938.

droits humains et de la liberté d'expression. Considérons maintenant le siècle de la seconde génération des droits de l'homme.

1.2 SITUATION DU SIECLE DE LA SECONDE GENERATION DES DROITS DE L'HOMME ET DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

En matière de promotion des droits humains et de liberté d'expression, il est difficile de dire que les années qui ont suivi le siècle des lumières, ont été des meilleures. Car, c'est au cours de ces années qu'on a vu naître les idéologies les plus oppressives.

1.2.1 NAISSANCE DES IDEOLOGIES JUSTIFICATRICES DE LA DOMINATION

C'est aux 19^e et 20^e siècles que se sont consolidées les idéologies socio-politiques et les conceptions anthropologiques les plus réductionnistes et les plus opposées à la liberté de l'expression humaine. Ces théories philosophiques qui ont conduit aux plus grandes guerres et aux pires des crimes contre l'humanité, sont connues sous des noms aussi divers que : l'évolutionnisme, le racisme, le totalitarisme, l'aristocratie et l'impérialisme.

L'ÉVOLUTION UNILINÉAIRE

L'évolutionnisme est une doctrine philosophique d'après laquelle l'évolution est la loi générale de tous les êtres. C'est la loi de transformation et de progrès continus qui serait propre non seulement aux êtres vivants, mais aussi à la culture et la société. La première théorie explicative de l'évolution se trouve dans un ouvrage du botaniste français, Lamarck, intitulé : *La philosophie zoologique*. Cette théorie⁷² qui porte le nom de *transformisme*, affirme que tout être complexe provient d'un autre être plus simple ; que tout organisme multicellulaire descend d'un organisme unicellulaire qui lui-même émane

⁷² J. B. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, Flammarion, 1994.

d'un autre être encore plus simple. En 1859, l'ouvrage de Darwin⁷³, *De l'origine des espèces par voie de la sélection naturelle*, est venu ajouter au *Lamarckisme*, les notions de « sélection naturelle » et de « concurrence vitale ». Selon Darwin, « l'espèce varie ». Dans la nature, il y a une lutte pour la vie, lutte causée par le déséquilibre alimentaire. Dans cette lutte, c'est la sélection naturelle qui intervient pour faire disparaître les plus faibles et conserver les plus forts. Dans cette jungle, seuls les êtres qui s'adaptent le mieux à l'environnement, arrivent à survivre. Les autres sont éliminés par la sélection naturelle. Ces idées de Darwin, concernant les êtres vivants, rejoignent celles de l'économiste anglais, Thomas Malthus qui, dans son « *Essai sur le principe de la population* » paru en 1798, écrit ceci :

« Un homme qui naît dans un monde déjà occupé, si sa famille ne peut plus le nourrir, ou si la société ne peut utiliser son travail, n'a pas le moindre droit à réclamer une portion quelconque de nourriture, et il est réellement de trop sur la terre. Au grand banquet de la nature, il n'y a point de couvert mis pour lui. La nature lui commande de s'en aller, et elle ne tarde pas à mettre elle-même cet ordre à exécution »⁷⁴.

L'accroissement de la population mondiale représente un danger pour le Malthusianisme⁷⁵ qui recommande un contrôle drastique des naissances dans la masse du peuple. Ainsi du Darwinisme, l'évolutionnisme sélectif et unilinéaire s'est étendu à tous les domaines des sciences humaines. En voulant appliquer les principes de l'évolution naturelle au domaine culturel et social, les « scientifiques » ont abouti à des conceptions ethnocentriques, eurocentriques et racistes les plus extravagantes. La majorité d'entre eux, d'ailleurs surnommés « ethnologues en chambre » par Franz Boas⁷⁶, sans jamais se présenter sur un terrain de recherche, se sont contentés des racontars des voyageurs, des missionnaires et des aventuriers, pour établir des comparaisons entre les modes de vie des peuples qu'ils classent ensuite en « civilisations arriérées et civilisations avancées ». À partir de la civilisation occidentale prise comme modèle parfait de progrès et comme l'étape « la plus avancée » dans le « processus continu » de l'évolution, ces doctrinaires

⁷³ Ch. Darwin, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Flammarion, 1992.

⁷⁴ Citation de P.-P. Grassé, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1985, à la p.638.

⁷⁵ T. R. Malthus, *Essai sur le principe de la population*, Paris, éd. Seghers, 1963.

⁷⁶ F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, Free Press, 1966.

déclarent les autres civilisations « préhistoriques, antiques, primitives, sauvages ou barbares ». Selon ces « savants en chambre », il n'y aurait donc qu'une ligne unique d'évolution des humains ; et cette seule ligne droite correspondrait à celle que trace l'imagination fertile des « élites blanches » de descendance « caucasoïde » ; ce qui a porté Roger Bastide⁷⁷ à se demander « si l'évolutionnisme n'est pas une rationalisation ou une justification après coup de la colonisation ».

Aux Etats-Unis, par exemple, l'anthropologue Lewis Henry Morgan⁷⁸ suit la même logique en donnant à son ouvrage écrit en 1877 le titre de *Société archaïque*. Il y écrit que l'humanité a évolué en passant nécessairement par ces trois états : sauvagerie, barbarie, civilisation. À son avis, tous les peuples sont passés par ces états. Mais tous n'ont pas eu les mêmes moyens ni la même vitesse d'avancement. La civilisation, dit Morgan, commence avec l'écriture, grandit avec l'invention de la poudre et de l'imprimerie, et atteint son apogée avec les techniques modernes comme la vapeur et l'électricité. Donc pour Morgan comme pour beaucoup de ses disciples contemporains, il n'y a pas de civilisations orales. À son sens, il faut posséder la poudre à canon pour être considéré comme civilisé. Donc pour lui, les armes meurtrières inventées pour détruire les humains, sont un signe de civilisation.

D'autres écrivains comme l'anthropologue anglais, James G. Frazer⁷⁹, l'anthropologue britannique Edward Tylor⁸⁰, le philosophe français Auguste Comte⁸¹, et le diplomate français Joseph A. Gobineau⁸², présentent des théories analogues. Dans son ouvrage « Le rameau d'or », Frazer présente la religion comme une forme évoluée de la magie. Tylor reprend la pensée de Morgan et distingue trois phases dans le développement de l'humanité : sauvagerie, barbarie, civilisation. Comte est le philosophe français qui a le

⁷⁷ R. Bastide, *Initiation aux recherches sur les interprétations des civilisations*, St Paul de Fourgues, Bastidiana, 1998.

⁷⁸ L. H. Morgan, *La société archaïque*, Paris, éd. Anthropos 1971.

⁷⁹ J. G. Frazer, *Le rameau d'or : étude sur la magie et la religion*, Paris, Schleicher frères, 1903.

⁸⁰ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, John Murray, 1903.

⁸¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975.

plus marqué les esprits et les sciences humaines modernes. Dans le but de réorganiser une société française ravagée par la révolution et à laquelle ni les révolutionnaires, ni le Directoire ni l'empire de Napoléon, n'ont apporté une quelconque unité, il écrit son *Cours de philosophie positive*. Dans ce cours, Comte explique que la société est un être collectif qui évolue suivant la *loi des trois états*. Dans son développement, dit-il, l'intelligence humaine passe successivement par les trois états suivants : 1^e - *l'état théologique* qui fait intervenir les dieux dans l'explication du monde ; 2^e- *l'état métaphysique* qui remplace les divinités par des entités abstraites ; 3^e- *l'état positif* qui refuse les causes transcendantes pour enfin rechercher les principes organisateurs des phénomènes en eux-mêmes. La positivité est l'étape suprême, dit Comte. Celui qui l'atteint, atteint l'apogée de l'humanité et de la civilisation. Tous ceux qui demeurent à l'état théologico-métaphysique restent, dit-il, dans la sous-humanité. Or, seule une minorité des hommes atteint cette positivité ; donc si l'on adhère à cette doctrine positiviste, il faudra admettre que la grande majorité des humains demeure dans la sous-humanité. Avec une telle doctrine, on touche déjà le sommet du racisme scientifique et de l'anti-humanisme.

LE RACISME ET LE TOTALITARISME

Le racisme, dit le Petit Larousse, c'est « l'idéologie fondée sur la croyance qu'il existe une hiérarchie entre les groupes humains ». Mais, c'est aussi le comportement inspiré par cette idéologie. C'est surtout Gobineau qui a définitivement posé les bases du racisme dans son livre *Essai sur l'inégalité des races humaines*, paru en 1853. Dans cet ouvrage tristement célèbre, il pose d'emblée la thèse de l'inégalité des races humaines et de l'existence de races supérieures, jugées « pures » et destinées à subjuguer les « races inférieures », jugées « impures ». Sa pensée rejoint parfaitement celle de l'idéologue français, Jules Ferry selon lequel « les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures »⁸². Gobineau pose ainsi du même coup les bases du totalitarisme, bases

⁸² A. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, P. Belfond, 1967.

⁸³ Cité par Bruhat, *supra note 57*, aux pp. 118-119.

utilisées par le nazisme allemand et le fascisme italien pour afficher, en plein 20^e siècle, leur antisémitisme ; bases sur lesquelles se sont appuyées les Etats-Unis et l'Afrique du sud pour affirmer leur anti-noirisme ; bases enfin sur lesquelles repose l'élitisme actuel des classes dites « supérieures » pour ériger dans le monde des systèmes et des mythes politiques visant à l'exclusion ou à l'élimination physique ou symbolique de groupes humains dits « inférieurs » comme : autrefois les Juifs, les Tziganes, les Gitans, les Noirs, les Autochtones ; comme par ailleurs les paysans, les masses des bidonvilles, les opposants idéologiques ou politiques, persécutés par la dictature de Duvalier en Haïti ou les dictatures communistes en URSS ou ailleurs.

En opposition directe à Gobineau, le politologue et diplomate haïtien, Antenor Firmin, a publié en 1885 à Paris, « *De l'égalité des races humaines* ». Mais ce livre qui propose une anthropologie affirmative en lieu et place de l'anthropologie négative et passionnelle de Gobineau, est longtemps demeuré comme une goutte d'eau claire dans un fleuve en crue ; pour Firmin, l'ouvrage de Gobineau n'a été qu'une tentative désespérée d'un aristocrate angoissé, cherchant en vain dans le racisme un mécanisme de survie. L'inégalité, dit Firmin, est cette idéologie d'exclusion, inacceptable, qui n'a d'autre fin que d'aboutir « à la conception d'un petit noyau d'hommes, presque dieux par la puissance, destinés à subjuguier le reste de l'humanité »⁸⁴. Cette idéologie d'exclusion contre laquelle s'est soulevé Firmin, repose sur les mêmes bases que l'aristocratie.

L'ARISTOCRATISME

Même dans nos sociétés contemporaines, beaucoup de gens modèlent leur comportement sur l'aristocratie. Or, celui-ci est une conception socio-politique élitiste qui, selon le Petit Larousse, « réserve le pouvoir aux meilleurs du point de vue de l'intelligence, du rang ou de la fortune ». C'est l'une des conceptions les plus négatives de la liberté de l'expression humaine ; une conception liée au racisme, à l'impérialisme et à cet évolutionnisme linéaire, qui ne tient compte ni des particularités individuelles, ni de

l'originalité des cultures, ni de la richesse et de la diversité transculturelles, ni même de la dignité inaltérable et inconditionnelle de tout être humain. En consacrant la suprématie d'une élite ou d'une minorité généralement urbaine et lettrée, considérée comme « meilleure ou supérieure », ayant seule le pouvoir de commander, d'enseigner et d'informer les masses, on nie toute possibilité démocratique, entendue dans le sens du « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » ; on nie, du même coup, la liberté universelle de l'expression humaine. On proclame ainsi, implicitement du moins, la prééminence de la domination et de l'impérialisme sur la libération et la participation.

L'IMPÉRIALISME ETHNOCENTRIQUE

Considérons deux grandes conséquences de l'impérialisme des 19^e et 20^e siècles : les deux grandes Guerres occidentales, celles de 1914-1918 et de 1939-1945. La première réalisée surtout entre les grandes puissances coloniales n'était qu'une guerre hégémonique, une lutte pour la domination du monde. Elle opposa d'une part l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Turquie, la Bulgarie, à la Serbie, la France, la Russie, la Belgique, la Grande-Bretagne, le Japon, l'Italie, la Roumanie, le Portugal, les Etats-Unis, la Grèce. La Chine et certains Etats sud-américains ne sont entrés dans cette guerre que poussés par l'impérialisme des grandes puissances occidentales. Les désastres et négations de liberté, causés par cette guerre, avaient heureusement abouti à la création en 1920 d'un organisme international, la Société des Nations (SDN), chargé de promouvoir la coopération entre les Nations et de garantir la paix et la sécurité dans le monde. Mais la volonté d'hégémonie et les multiples crises qui bouleversaient cette société occidentale, mirent la SDN dans l'impossibilité d'accomplir sa mission.

On aboutit alors à la Seconde Grande Guerre de 1939-1945 qui, elle aussi, mérite plus le nom de guerre impérialiste occidentale que de guerre mondiale. Ce fut plus une guerre qui opposa des Puissances totalitaires comme l'Allemagne, l'Italie, le Japon, la Hongrie, la Slovaquie), à la France et ses alliées comme (Grande-Bretagne, Belgique, URSS,

⁸⁴ A. Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, éd. F. Pichond, 1885.

USA, Pays-Bas etc.). Ce fut avant tout une guerre de domination ; mais une guerre qui, au lieu de les renforcer, épuisa et ruina les Puissances belligérantes, à l'exception des Etats-Unis ; une guerre qui a heureusement abouti, sur le plan des droits et libertés des peuples, à la fin des empires coloniaux, d'une part ; et d'autre part, à la création en 1945 des Nations Unies en remplacement de la SDN, avec la mission spécifique de sauvegarder la paix et la sécurité internationales et d'établir entre les Nations une coopération économique, sociale et culturelle. C'est d'un tel contexte socio-historique vicié qu'est née la seconde génération des droits de l'homme. L'évolutionnisme unilinéaire, le racisme, le totalitarisme, l'aristocratie, l'impérialisme et l'ethnocentrisme, ont tous été des *doctrines restrictives ou négatives* de la liberté d'expression.

1.2.2 LA DECLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME DE 1948

Une telle Déclaration ne peut donc que refléter les idéologies dominantes dans lesquelles elle a pris naissance. Considérons en seulement les articles qui ont un rapport direct avec la liberté d'expression :

« Art. 1 : Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

« Art. 2 : 1.- Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

« Art. 3 : Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

« Art. 4 : Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

« Art. 7 : Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

« Art. 19 : Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

« Art. 20 : 1.- Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.
2.- Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association. »⁸⁵.

Conditionnée par la pensée dominante et les Puissances impérialistes, une telle déclaration est-elle en mesure de combler les vides laissés par la déclaration française ? Sous quel angle anthropologique place-t-elle les libertés et les droits humains fondamentaux ? Jusqu'à quel point, est-elle une déclaration universelle ? Voilà autant de questions auxquelles les chapitres trois et quatre tenteront d'apporter réponse. En attendant, concluons brièvement le premier chapitre en ces termes :

CONCLUSION

Telle que transmise par l'histoire, la vision occidentale de l'homme est une vision réductionniste, chaque fois qu'elle n'est pas simplement négative. Elle est négative toutes les fois qu'elle nie ou occulte l'humanité d'une certaine catégorie d'hommes arbitrairement définie. Elle est encore négative chaque fois qu'elle justifie un processus qui, comme l'esclavage, la colonisation, la violence ou la guerre, dégénère ou détruit l'humanité. Elle est à la fois réductionniste et négative, chaque fois qu'elle parcellarise l'humain, concède l'humanité, la supériorité ou la primauté, à une minorité ou à un sexe, tout en la refusant à la totalité des êtres humains. Elle est en somme réductionniste, toutes les fois qu'elle ne tient pas compte de l'intégralité à la fois matérielle et spirituelle de l'être humain lui-même. L'être humain n'est, en réalité, ni une simple *matière* comme l'affirment Marx et les matérialistes, ni une simple *pensée* comme le dit Descartes, ni une simple *idée* comme le croient Platon et les idéalistes, ni le résultat de la simple lutte des *instincts érotiques* comme l'écrit Freud, ni même un simple *projet existentiel* comme l'exige Sartre. L'humain est beaucoup plus que tout ça. Il n'est ni ange ni bête. C'est pourquoi, celui qui fait l'ange, fait la bête, dit Pascal. L'être humain, tout l'humain et tout humain, est un tout intégré, à la fois dynamique et relationnel. Il est composé de *matière et d'énergie*. Tout humain (et tout l'humain) est un corps animé ou mieux un esprit incarné, tendu vers

⁸⁵ *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Rés.A.G.217A(III) du 10 décembre 1948, Nations Unies, Doc.N.U.A/810.

l'accomplissement de ses potentialités dans le drame quotidien du politique, du psychologique, du religieux, du culturel et de l'économique. C'est, en partie, ce que nous rappelle le philosophe moderne, Henri Bergson, dans son livre paru en 1896, *Matière et mémoire*⁸⁶ qui parle de l'union intime de l'âme et du corps. Chacun de nous est ainsi une nature unique, cultivée par une tradition orale ou écrite, dont l'identité marque la diversité des uns et des autres, mais dont la riche altérité ne peut que nous conduire à nous solidariser en vue de l'épanouissement mutuel. C'est alors se cantonner dans une conception déshumanisante et réductrice de la liberté d'expression, que de définir l'homme, non selon l'universalité de son être ni selon la qualité de sa pensée, ni même suivant la variété de sa culture, mais simplement suivant la quantité de son avoir ou la grandeur de son pouvoir. Une vision libératrice s'aligne sous une logique liée davantage au développement des possibilités internes qu'aux conditions externes de l'être humain. La liberté d'expression étant un phénomène intimement mêlé à la nature humaine elle-même, toute définition restrictive, exclusive, ambivalente de l'humain, ne peut que l'affecter et lui être défavorable. Une conception anthropologique qui prend en compte, non seulement les déterminations externes de l'existence, mais en même temps les conditions internes de l'être humain, est peut-être la seule, qui soit favorable à la liberté inconditionnelle de l'expression de tous, sans distinction de couleur, de sexe, de religion, de race, de classe, de niveau d'étude, de culture, de richesse ou de puissance. Elle semble aussi être la seule qui soit capable de favoriser la solidarité et la convivialité entre les humains. Une telle vision anthropologique est peut-être celle qui est la mieux placée pour conduire les humains vers ce consensus universel généralement considéré comme la seule véritable condition de concorde dans la société.

⁸⁶ H. Bergson, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1982.

Chapitre 2

DEMARCHE METHODOLOGIQUE ET DIMENSIONS D'ANALYSE

L'ensemble de ce chapitre est consacré à l'étude de l'objet et de la méthode de recherche. Il est divisé en deux parties. La première étudie le caractère spécifique de l'objet de recherche, tandis que la seconde analyse le cadre spécifique du processus de recherche.

2.1 CARACTERE SPECIFIQUE DE L'OBJET DE RECHERCHE

2.1.1 ÉTENDUE ET NATURE DE L'OBJET

L'objet de cette étude, c'est la liberté d'expression, appréhendée non seulement comme attribut et droit humains, mais en même temps comme critère de vérité ou comme un moyen compétitif et dialectique, capable de favoriser la tolérance, les échanges réciproques et la convivialité, entre les Haïtiens. Ainsi entendue, la liberté d'expression se différencie clairement de l'une de ses principales composantes : la liberté de presse ou d'information du libéralisme. La liberté d'expression imprègne toutes les dimensions de l'être et concerne tout le genre humain, sans distinction ni restriction d'aucune sorte ; tandis que « la liberté d'informer » de la doctrine libérale ne s'intéresse qu'à une dimension de l'homme et qu'à une élite humaine. Depuis le principe libéral du « laisser-passer » et du « laisser-faire », issue de la philosophie de Locke et des révolutionnaires de 1789, la liberté d'expression est assujettie à la loi du marché et de la libre concurrence individuelle. Cela vient du fait que, depuis le 19^e siècle : 1^e- la transmission de l'information est devenue une activité industrielle au même titre que les autres activités économiques ; 2^e- les médias d'information et leurs messages sont commercialisés à la manière des autres produits du grand commerce ; 3^e- les entreprises de la presse écrite, parlée et télévisée, devenant une industrie comme les autres, ne pouvaient alors que se

courber sous l'ordre libéral du marché ; un ordre qui, pour la presse écrite tout au moins, établissait le principe de la non-intervention de l'État et de la libre entreprise.

La doctrine libérale concentra alors son intérêt sur ces deux principales formes de la liberté d'expression : 1^e- *la liberté d'information*, c'est-à-dire celle de diffuser les produits de la pensée ; 2^e- *la liberté de l'information* qui est complémentaire à la première et qui inclut : la libre collecte et la libre circulation des informations, le libre accès à la documentation et aux lieux des événements, la libre retransmission et la libre réception des informations. La liberté d'expression est ainsi réduite à celle de la seule pensée objective, journalistique ou scientifique. Une telle réduction exclut alors la liberté de la foisonnante pensée humaine, mettant à l'écart une bonne majorité du genre humain : celle qui n'a accès ni aux moyens économiques, ni à la culture classique, ni même aux médias d'information. Une telle réduction de la liberté d'expression a, par ailleurs, le désavantage de privilégier le monologue, l'émission descendante et la pensée unilatérale, au détriment du dialogue, de la réception active, de la pensée ascendante et de la relation multilatérale.

Dans sa manifestation, la liberté d'expression se présente à l'analyste comme un *discours socio-juridique* tantôt positif tantôt simplement normatif. Quand il est *positif*, le *discours juridique* se retrouve dans des *textes officiels* : des déclarations, des conventions, des chartes, des constitutions ou des lois. Quand il est simplement *normatif*, le *discours social* est inscrit dans des formes de *supports culturels* plus variés comme par exemple : un mythe, un proverbe, un rite ou rituel, un conte, un poème, une chanson, une croyance, un cri, une devise, une peinture, une sculpture, un graffiti, un roman, un théâtre, une danse, une lutte politique, une action historique ou culturelle, un signe corporel ou linguistique, une forme de résistance, une pratique agricole ou religieuse, un drapeau, un monument historique, enfin tout ce qui manifeste l'existence de l'être humain. Ces documents officiels et ces supports formels ou informels de la liberté d'expression seront pour nous des archives.

L'objet d'étude, c'est-à-dire la liberté d'expression, peut être appréhendé par une double démarche : il peut être analysé à travers le jeu de l'action socio-politique par des méthodes sociologiques ; mais il peut aussi être étudié à travers le langage où il est inscrit et formulé de diverses manières. C'est cette seconde démarche que retient cette recherche. C'est à travers ses formes symboliques que la liberté d'expression sera appréhendée et non à travers la praxis socio-politique. Cette étude est, avant tout, une analyse du discours : une analyse des modes de régulation juridique et transculturelle de la liberté d'expression. Ces modes de régulation apparaissent dans les archives sous des formes diverses qu'il convient de comparer pour mieux faire ressortir la complexité du phénomène.

Il existe autant de perceptions et donc de formulations de la liberté d'expression, qu'il en a existé de locuteurs ou de groupes énonciateurs dans la société. Il arrive que de tels modes de langage ne se sont construits dans l'histoire que sous l'influence d'une certaine perception de l'homme et de la société. Ces modes de langage sont alors liés à une certaine vision du monde qui privilégie un certain type d'hommes pour un certain genre de société. C'est pourquoi, cette recherche ne peut s'empêcher de poser la question philosophique à savoir : quelle liberté d'expression, pour quel type d'humain et quel genre de société ? Ainsi, même en s'orientant vers une étude des formes symboliques, cette recherche ne néglige cependant pas les rapports qui lient le langage aux relations sociales. Si l'étude des rapports de force permet de mettre en évidence les conditions de production du discours, l'analyse des modes d'énonciation permet de mieux comprendre la fonction conviviale du langage. Étant en même temps un reflet et une condition de réalisation de l'interaction sociale, le langage humain peut être considéré non seulement comme un simple produit, mais aussi comme un moyen de production de la société. C'est alors à son niveau qu'il convient de chercher les fondements symboliques de la société conviviale. Une société conviviale est celle où les rapports d'harmonie l'emportent sur les rapports de divergence et d'adversité haineuse. C'est à la recherche de telles bases que s'engage cette étude.

2.1.2 LE DOUTE CRITIQUE DANS LA RECHERCHE DE LA VERITE

La société ancienne n'avait pas de problème de vérité, car celle-ci, émanant directement de la volonté du Dieu infini, était à la fois « absolue et nécessaire ». Nul ne pouvait douter d'une telle vérité, car en douter signifierait douter de l'existence divine elle-même. C'est tout le contraire pour la société moderne. Celle-ci, par le fait même de refuser la transcendance divine, a fait un choix pour l'immanence humaine. Cela signifie au moins deux choses : la première est que la société moderne, en refusant la vérité qui vient d'en haut ou du dehors, fait alors résider tout principe de vérité dans l'être humain lui-même ; la seconde est que toute vérité qui résulte d'une nature humaine limitée, ne peut être, à son tour, que relative et contingente comme cette nature humaine elle-même. Une vérité relative est celle qui peut varier dans le temps et l'espace, et d'un individu ou d'une culture à l'autre ; tandis qu'une vérité contingente est une vérité qui est seulement de l'ordre du possible, mais non du nécessaire, c'est-à-dire une vérité qui peut être, mais qui peut aussi ne pas être, ou qui peut être autre qu'elle est, sans rien changer dans la nature des choses.

Ayant refusé de fonder la vérité en Dieu, la théorie libérale l'a alors fondée dans la liberté d'expression qui devint dès lors *le seul critère de vérité* en matière politique. Le principe libéral est simple : puisqu'on est dans l'impossibilité de dire à l'avance ce qu'est ni où est la vérité, on doit donc laisser chaque *citoyen* s'exprimer librement, donnant à la vérité la chance de s'affirmer. La vision libérale fait confiance à la concurrence des opinions des citoyens pour trouver la vérité ; cette vérité qui ne peut résulter que du pluralisme des opinions citoyennes, correspond à ce que le libéralisme appelle « l'objectivité » de l'information. La doctrine libérale croit que, de la confrontation des idées et des multiples moyens d'information, du choc des pensées et de la pluralité des médias, ne peut que jaillir « l'information objective », ou la vérité.

Une telle conception de la vérité ne peut que réveiller l'esprit du doute critique du chercheur qui s'engage dans la recherche de cette vérité. Inspiré du « doute méthodique »

de Descartes, ce doute critique est à la fois une pensée scientifique, révolutionnaire et prophétique.

Scientifique, il analyse, pose des questions, se méfie de ses propres interprétations, repense et remet en cause les réponses obtenues. Ce doute critique est ainsi une pensée aussi rebelle et solitaire que fidèle et solidaire : il est fidèle et solidaire envers toute démarche qui vise la recherche sincère de la « vérité » ; il est rebelle et solitaire toutes les fois qu'il refuse de se complaire dans le bovarysme, la « singerie » ou le conformisme.

Révolutionnaire, cette pensée est critique : elle critique toute forme de vérité aliénante et dominante. Elle vise le « dépassement » des concepts et de la vision libérale de la vérité : elle vise, par exemple, le dépassement de cette conception libérale qui fait résulter la vérité uniquement du pluralisme des idées « objectives », élitistes et descendantes. La vérité que recherche ce doute critique, c'est celle qui émane de l'universalité, de la pluralité et de la diversité des humains et de leurs cultures : une vérité qui se présente donc comme l'adéquation de l'objet avec la réalité humaine universelle. Une telle vérité est donc plus large qu'une simple vérité civile, économique, politique ou aristocratique. Une telle vérité réside aussi bien dans la tradition écrite que dans la tradition orale. Elle peut émaner aussi bien de la masse que de l'élite, de l'appauvri que de l'enrichi, du paysan que du citoyen, de l'illettré que du lettré, de la femme que de l'homme, de l'enfant ou du jeune que de l'adulte, de la domestique, de la bonne, de l'esclave, que de madame, de la maîtresse ou du libre ; elle peut provenir autant de l'Autochtone, du Pygmée, du Tzigane, de la Bohémienne, d'une peuplade amazonienne, de l'Asiatique, de l'Africain que de l'Américain ou de l'Européen. Lorsque, sans faire acception de personne, la vérité résulte de la confrontation des idées de quiconque, alors seulement la liberté d'expression sera un véritable critère et une condition de vérité : d'une *vérité en ce cas scientifique*, puisqu'elle jaillit de la diversité contradictoire des pensées humaines. Une telle vérité est trop importante pour être laissée aux seules mains d'une minorité lettrée, fortunée et omnipotente. Résultante de la pensée contradictoire de nous toutes et tous, une telle vérité est la seule qui soit capable de faire éviter ce que

Morange appelle « *la domination des opinions des plus adroits, des plus riches et des plus forts* »⁸⁷.

Prophétique, le doute critique qui sous-tend cette recherche, exécute à la fois la double démarche de dénoncer et d'annoncer, de supprimer et de conserver : il dénonce et supprime tout ce qui va dans le sens de l'oppression et de la domination. Il annonce et conserve tout ce qui s'oriente vers la praxis libératrice et la régénérescence humaine, considérées comme seules valeurs, entre autres, capables de conduire les humains vers la convivialité. En définitive, cette analyse critique tente de montrer comment la doctrine libérale de la liberté d'expression est une théorie réductrice humainement et donc anachronique.

2.2 CADRE SPECIFIQUE DU PROCESSUS DE RECHERCHE

2.2.1 METHODE DE SELECTION DES ARCHIVES

Tant sous sa forme positive de discours juridique que sous sa forme normative de discours socioculturel, la liberté d'expression se retrouve ancrée dans des documents de nature très diversifiée qui constituent ses archives. C'est par l'analyse comparée de telles archives qu'on peut, d'une part, discerner les modes de régulation juridique et les formes de normalisation transculturelle de cette liberté d'expression, et d'autre part, déterminer sa capacité à favoriser la solidarité et la convivialité entre les Haïtiens. Mais ces archives sont d'une telle quantité et d'une telle variété, qu'il est impossible de pouvoir les réunir toutes, ni même d'en rassembler un corpus représentatif pour fin d'analyse. Mais cela ne dérange rien, car ce n'est pas d'une analyse de contenu par une approche quantitative qu'il s'agit ici, mais bien plutôt qualitative. Ainsi, plus guidée par un critère de pertinence et de diversité que par un souci d'exhaustivité et de représentativité, la cueillette des archives s'est faite à partir de documents juridiques et socioculturels de nature très

⁸⁷ J. Morange, *La liberté d'expression*, Paris, PUF, 1993, à la p. 20

hétérogène : la documentation juridique est tirée tant du droit international, du droit régional que du droit national de la liberté d'expression ; tandis que la documentation transculturelle, de nature encore plus composite, provient du milieu social lui-même. Elle est surtout constituée de documents informels, relatifs à la pratique culturelle, à la contradiction socio-historique, d'une part, et des documents médiatiques issus du débat conjoncturel sur la liberté d'expression, d'autre part. Le critère de sélection de tous ces documents, c'est la diversité et la pertinence par rapport à l'objet de recherche. L'humain est un être d'expression. De même qu'il est de la nature du poisson de nager, de la nature de l'oiseau de voler, il est de la nature de l'être humain de s'exprimer pour exister et se réaliser. L'expression humaine est le moyen de communication par lequel il marque sa présence au monde et entre en relation avec son environnement. Tout humain et tout l'humain est expression. Ainsi tout support qui conserve, d'une manière explicite ou implicite, la trace de cette expression est une archive, en l'occurrence, analysable : un mot, un texte, un langage, une loi, une norme, un signe, une exclamation, une pratique, un symbole ou un monument. La plupart de ces archives s'imposent d'elles-mêmes, par le fait qu'elles émanent de l'autorité officielle, tandis que d'autres tirent leur autorité de la tradition sociale qui les produit. Ces dernières sont alors collectives dans le même sens où Saussure parle de la langue comme d'un héritage collectif.

Les archives officielles sont de sources internationales, régionales et nationales. Parmi les archives internationales, il convient de retenir pour une analyse comparative des textes de lois fondateurs qui nient, occultent ou affirment la liberté d'expression, comme par exemple : le *Code Noir* de 1685, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966. Ces textes fondent le droit international de la liberté d'expression au même titre que les textes suivants qui, parallèlement, fondent un droit régional de la liberté d'expression : la *Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme* de 1948, la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* de 1969, la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* de 1950, la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981. En contradiction ou en conformité avec le droit international et

régional, le complexe suivant de documents officiels fonde un droit haïtien de la liberté d'expression : *l'Acte d'indépendance* de 1804, les *Constitutions* nationales allant de 1802 à 1987, le *Code de lois sur la liberté des communications*, datant de 1885 à 1985, quelques articles *du Code pénal* sur la liberté d'expression. Fait curieux : la jurisprudence haïtienne est muette sur la question de la liberté d'expression. Voilà autant d'archives qui livrent une large compréhension de l'objet d'étude.

Pour une appréhension de l'ordre normatif de la liberté d'expression, je sélectionnerai des documents de nature historique, socioculturelle et souvent traditionnelle, comme ceux-ci : un cri symbolique, un nom identitaire, l'hymne national, le drapeau haïtien et ses devises, la Citadelle du roi Henri Christophe, un mythe du folklore haïtien, quelques proverbes créoles, quelques poèmes de la littérature haïtienne, quelques coupures de journaux sur la liberté d'expression, une chanson populaire des groupes « Racines ». Hétérogènes de nature, variées dans le temps et l'espace, diverses de provenance et pertinentes quant à leur adéquation à l'objet d'analyse, de telles archives constituent donc un champ de recherche approprié.

2.2.2 METHODE DE L'ANALYSE SYSTEMATIQUE DES ARCHIVES

Comment la liberté d'expression est-elle formulée à travers ces archives ? Suivant quels modes, quelles règles, quelles logiques, quelle vision de l'homme, de la vie en groupe, de la société et du monde ? Quels sont les rapports entre les divers modes de régulation de la liberté d'expression ? Autant de questions qui me portent à faire une étude comparative des différents discours de liberté d'expression : à les interpréter d'après ce qu'ils assument et ce qu'ils rejettent ; mais à les interpréter aussi suivant leur manière d'assumer et de rejeter ; à les interpréter enfin selon leurs silences ou leurs modes d'occultation de la réalité, c'est-à-dire selon ce qu'ils cachent, selon leur façon de cacher, selon ce qu'ils choisissent d'ignorer ou ce qu'ils n'énoncent même pas sous la forme d'un simple rejet. Le souci d'appréhender l'objet dans sa dimension juridique comme dans sa dimension socioculturelle me fait recourir tant à la méthode traditionnelle de la recherche juridique qu'à celle de l'analyse du discours.

2.2.2.1 La méthode traditionnelle de la recherche juridique

L'analyse juridique traditionnelle consiste à déterminer systématiquement, d'une part les sources pertinentes, et d'autre part, les règles d'interprétation du droit positif de la liberté d'expression. Cette première démarche offre plusieurs avantages : elle permet de distinguer le droit du non droit, de juger du juridisme des documents soumis à l'analyse, de faire les analyses comparatives nécessaires et de mieux comprendre la diversité des modes d'application du droit à travers l'espace, le temps et les cultures. Les sources du droit positif de la liberté d'expression sont de deux ordres : supranational et national. Les textes supranationaux sont constitués essentiellement de documents juridiques des Nations Unies et de certains organismes régionaux comme l'OEA, la CEE et l'Unité africaine. Ils se retrouvent dans des instruments juridiques aussi variés que les Déclarations, les Pactes, les Conventions, les Chartes. Du côté national, la Constitution constitue la principale source du droit. Mais parallèlement à la constitution, il y a aussi les lois et les règlements sur la presse, l'information et la communication. En matière de liberté d'expression, il n'existe malheureusement aucun texte de jurisprudence disponible. Cela s'explique sans doute par le fait que le pays haïtien n'a le plus souvent été dirigé que par des dictateurs qui réprimaient le peuple. Dans le cas haïtien, la coutume fait plutôt partie de l'ordre normatif de liberté d'expression. Deux démarches importantes composent donc cette méthode traditionnelle de recherche juridique : la première consiste à établir l'état du droit de la liberté d'expression, et la seconde à faire l'analyse proprement dite des conflits de règles d'interprétation en la matière. L'établissement de l'état du droit consistera à constituer le système de lois et de dispositions réglementaires qui régissent la liberté d'expression. Il importe ici de ne pas confondre l'analyse de la règle juridique décrite ci-dessus, avec l'analyse de l'énonciation juridique dont il sera question plus loin. L'analyse juridique réglementaire ci-dessus concerne l'établissement d'une règle positive, tandis que l'analyse de l'énonciation juridique ci-dessous vise la mise en cause d'une règle subjective.

2.2.2.2 La méthode d'analyse du discours

L'analyse du discours repose sur la théorie du langage exposée dans le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure⁸⁸. Le langage est un système, dit Saussure ; un système composé de deux parties distinctes, mais complémentaires : *la langue et la parole*. La langue, c'est *le code*, c'est-à-dire l'ensemble des *signes linguistiques* qui constituent, selon lui, l'élément essentiel du langage. Elle est sociale, finie et organisée. Elle relève du déterminisme et de l'objectivisme, contrairement à la parole qui est individuelle, infinie et non-organisée et qui relève de la liberté et du subjectivisme. La langue est sociale : dans la théorie de Saussure, cela signifie qu'elle est un produit collectif, conventionnel, enregistré passivement par les membres d'une communauté linguistique donnée. En ce sens, elle est comme la somme des « images verbales emmagasinées chez tous les individus ». La langue est finie : en ce sens qu'elle est un système clos, achevé, limité ; un système qui s'impose de l'extérieur à l'individu qui ne peut que l'utiliser, sans jamais pouvoir ni le créer, ni le modifier à sa guise. La langue est un système de signes organisés : ce qui signifie qu'elle est considérée comme un ensemble de relations, ou un ensemble de sous-systèmes liés d'une manière telle qu'aucun élément de l'ensemble n'ait de valeur « indépendamment des relations d'équivalence ou d'opposition qui les relient ». Dans ce système, l'élément fondamental, c'est *le signe* linguistique. Celui-ci est considéré par Saussure comme l'unité de la langue ; une unité qui présente, à son tour, une harmonieuse organisation. Le signe est un système organisé ; mais un système organisé qui porte déjà du sens.

Un tel signe que Saussure appelle « une entité psychique double » est fait de l'association à l'intérieur du cerveau humain, du signifiant et du signifié : le signifiant étant l'image acoustique, la forme matérielle ; le signifié étant le concept ou le contenu abstrait du signe ; et la signification étant l'association ou le lien qui unit le signifiant au signifié : un lien arbitraire, dit Saussure, pour indiquer qu'il n'y a pas d'adéquation réelle entre le signe et la chose désignée, que le signifié n'est pas la chose en elle-même, mais qu'il est seulement l'idée ou la représentation mentale de cette chose. Le signe fait

référence à la chose sans se préoccuper de sa réalité effective. Ce qui est arbitraire, c'est donc la rapport : le rapport entre le signifiant et telle ou telle chose du monde extérieur. La chose extérieure dans ce cas-ci, c'est mon objet d'étude : c'est la liberté d'expression désignée arbitrairement par le langage et ainsi ancrée dans la diversité des discours humains, énoncés à travers une foisonnante variété de moyens de communication.

La méthode d'analyse du discours est prise ici comme une démarche qui, par l'analyse des archives, cherche à comprendre, cerner, expliquer et théoriser le phénomène de liberté d'expression, tel que situé dans son contexte de conflit transculturel. Pierre Paillé appelle *codification*⁸⁹, l'étape initiale de cette méthode de recherche. Cette étape interroge le code, c'est-à-dire la langue, ou encore l'ensemble des signes qui composent ce code. Cela signifie que les archives seront d'abord soumises une à une à l'analyse qui cherche à « dégager, relever, nommer, résumer, thématiser » et faire ainsi ressortir le propos qu'elles contiennent. Cette analyse du code de la langue conduit nécessairement à celle des catégories, c'est-à-dire à celle des concepts plus abstraits auxquels renvoie le code. La première étape de l'analyse questionne plutôt les signifiants, tandis que la deuxième s'adresse de préférence aux signifiés. Cette deuxième étape de l'analyse, nommée *catégorisation* est, selon Paillé, l'étape fondamentale de théorisation, puisque, contrairement à une simple analyse littéraire, elle cherche à « rendre intelligible » le phénomène en question, c'est-à-dire à l'expliquer, à le placer dans un contexte nouveau et plus large, à le mettre en perspective ou à « lui donner une dimension existentielle, critique, philosophique ». En ce sens, la *catégorie* devient un outil d'analyse beaucoup plus raffinée que le *code*. Elle dépasse la simple notion structurale de *la langue* où s'arrête Saussure, pour viser celle de *la parole*, considérée comme une dimension pragmatique plus riche du langage humain. *La mise en relation* des catégories est alors la troisième étape de l'analyse. Elle consiste à établir les liens qui rassemblent les catégories ainsi que leurs rapports de significations, relatifs à l'ensemble du phénomène en cause. Cette notion de « *mise en relation* » de Paillé, rejoint celle de « *la valeur du*

⁸⁸ F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.

⁸⁹ P. Paillé, *L'analyse par théorisation ancrée*, Montréal, Cahiers de recherche sociologique, No 33, 1994.

signe » de Saussure. Celui-ci pense, en effet, que la valeur d'un signe vient de sa relation avec les autres signes qui l'entourent. Cela signifie que la langue est aussi un système de valeurs, et que dans ce système, aucun élément, pris isolément, n'a de sens en soi. Aucun signe n'a de sens en dehors de sa relation avec les autres signes du système ; ce qui revient à dire que dans le système de la langue, le sens des éléments ne peut pas être appréhendé en dehors de leurs rapports avec les autres signes. Dans un tel système, le sens équivaut aux relations qui unissent l'ensemble des signifiés. Tout en s'inspirant de cette approche de Saussure, ma recherche s'écarte de sa conception structurale du sens. Une telle conception ne prend pas en considération les rapports du langage avec son milieu de production. Ma recherche s'écarte en outre d'au moins deux autres de ses conceptions qui pourtant ont beaucoup influencé la plupart des analyses du discours des dernières décennies : de sa conception de la langue et de sa conception du locuteur.

D'un côté, Saussure définit la langue comme un code à fonction informative et objective ; ce qui revient à nier le sujet comme agent spécifique ; ce qui revient aussi à « poser la langue comme un objet neutre, non marqué par l'identité psychologique et sociale du sujet »⁹⁰ ; car pour Saussure, la communication se réduit aux simples opérations symétriques « d'encodage / décodage » sur la base d'un répertoire commun, garant de l'intercompréhension et de l'univocité des messages. Dans une telle perspective, les messages eux-mêmes sont présentés comme des éléments neutres, innocents, indépendants des rapports de force entre les participants de la communication qui ne font que constater ou décrire des faits. Dans un tel cas, l'acte d'énoncer, de nier, de rejeter, d'occulter ou d'accepter, ne serait rien d'autre que l'acte d'informer l'interlocuteur d'une volonté, d'un état de chose ou d'une simple inquiétude sans plus. *De l'autre côté*, Saussure conçoit le sujet parlant comme un « locuteur-auditeur idéal, doté d'une compétence linguistique maximale, et appliquant son savoir linguistique de manière absolue »⁹¹. Envisager la société comme une « masse parlante » comme le fait Saussure, revient à évacuer toute dialectique individu / société, langue / rapports sociaux. Donc le

⁹⁰ G. Holdzer, *Analyse sociolinguistique de la communication et didactique*, Paris, Hatier-Crédif, 1981, p. 10.

⁹¹ Holtzer, *supra* note 90, à la p. 11.

modèle de la linguistique formelle se révèle trop limitatif. Il peut aider, mais il ne peut pas, lui-même seul, servir de base au genre d'analyse de discours politiques et transculturels que je vais entreprendre. Car cette dernière est axée sur une « conception de la communication comme processus et non comme donnée et sur une conception du discours comme parole en acte, comme processus d'élaboration où s'affrontent les motivations, désirs, investissements du sujet et les contraintes imposées par le code de la langue et les conditions de production », comme l'écrit Bardin⁹². Une telle conception a l'avantage d'accorder une priorité à la réinsertion du sujet parlant dans la communication et de refuser de placer la fonction informative au premier plan dans la communication.

« La linguistique du discours qui considère le message comme produit d'une pratique discursive indissociable de la subjectivité du locuteur »⁹³ et la théorie de la communication qui tient compte de la fonction expressive du langage, constituent alors les modèles pertinents qui sous-tendent cette recherche. Cela signifie que cette étude écarte, par ailleurs, trois autres approches du discours qui jusqu'ici n'ont pas encore réussi à dépasser ce que Maingueneau appelle « la linguistique de la langue »⁹⁴ ou la linguistique du code. Il s'agit, en l'occurrence, de l'approche lexicologique, de l'approche syntaxique et de l'analyse distributionnelle. Ces approches qui se limitent à une perspective structuraliste, souffrent d'une même limitation : celle de n'avoir pas réussi à dépasser la dimension statique pour ouvrir la voie vers l'horizon dynamique du langage humain. C'est alors vers *l'analyse de l'énonciation* que se tourne ma recherche pour trouver cette approche qui débouche sur les conditions de production du discours. Le linguiste américain Naom Chomsky est l'un des premiers à avoir facilité le développement d'une réflexion sur l'énonciation, en proposant un nouveau modèle de description du langage⁹⁵. Au concept saussurien de la « masse parlante », il oppose celui de « créativité ». La créativité, c'est l'aptitude dont dispose tout sujet parlant pour

⁹² Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1977, à la p. 172.

⁹³ Holtzer, *supra* note 90, à la p. 11.

⁹⁴ Maingueneau, *Initiation aux méthodes d'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976.

⁹⁵ N. Chomsky, 1.- *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil, 1972 ; 2.- *Syntactic Structures*, Paris, Mouton, 1968.

produire et comprendre un nombre infini de phrases. Un tel concept ouvre alors une piste intéressante vers l'analyse énonciative. Mais ce sont surtout des linguistes européens, comme Benveniste⁹⁶ et Jakobson⁹⁷, qui ont ouvert une perspective nouvelle et très utile à la théorie du discours, en montrant comment le locuteur marque son rapport à son propre énoncé et au monde. Ils ont tenté de répondre à cette question fondamentale en analyse du discours : « comment le sujet parlant s'inscrit-il dans l'énoncé qu'il émet ? », c'est-à-dire « comment le locuteur s'approprie-t-il l'appareil formel de la langue et énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques ? »⁹⁸. Selon Maingueneau, Jakobson a le mérite d'avoir dépassé le modèle de Saussure en introduisant la fonction émotive, encore appelée fonction expressive ou affective du langage humain. Axée sur l'énonciateur, cette fonction subjective, au lieu d'apporter des informations, exprime plutôt des sentiments, définissant ainsi les relations entre l'énoncé et celui qui l'émet. Mais malgré ce grand apport, Jakobson n'est pas allé jusqu'à ouvrir la voie vers l'analyse des conditions de production du discours. C'est pourquoi ma recherche va aussi s'appuyer sur des théories du langage comme celle d'Austin⁹⁹, de Searle¹⁰⁰ et de Ducrot¹⁰¹. Ces trois philosophes du langage ont, chacun à sa manière, développé une conception du discours, de l'énonciateur et de l'énonciation, qui renvoie à la dimension dynamique et socio-politique du langage. Ils rejettent cette conception de l'énonciation qui consacre l'innocente neutralité du sujet parlant et l'autonomie de la parole libre. Ils enrichissent en plus le champ de l'analyse du discours en y introduisant de nouveaux principes théoriques comme les suivants : 1^e *Nul énonciateur n'est totalement autonome* : chaque sujet parlant représente une formation idéologique et est déterminé par sa formation sociale. Une formation idéologique, c'est comme un ensemble d'attitudes et de représentations se rapportant à des positions de pouvoir, de race, de classe ou de sexe, qui interviennent avec force dans le discours de quiconque prend la parole. Ainsi aucun sujet parlant ne

⁹⁶ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 tome 1, 1974 tome 2.

⁹⁷ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1973.

⁹⁸ Maingueneau, *supra note 94*, à la p. 7.

⁹⁹ J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁰⁰ J.R. Searle, *Les actes du langage*, Paris, Hermann, 1972.

¹⁰¹ O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1980.

peut éviter de parler le langage de sa formation sociale. 2^e- *Le discours contient les marques de la présence polémique de l'autre* ; ceci signifie que tout discours est hétérogène ; que tout discours admet en son sein d'autres discours qu'il assume quand ils proviennent de la même lignée idéologique ; que tout discours concède aussi en son sein une place à d'autres discours rapportés dans le but de mieux combattre et exclure les valeurs qu'ils véhiculent ou les comportements qu'ils suggèrent. 3^e- *Le concept « d'acte de langage »* qui indique que le langage humain sert avant tout à accomplir des actions déterminantes, mais pas seulement à représenter ou à décrire le monde. Ce concept implique que l'étude des modalités d'énonciation ou celle des « actes de parole » permet d'appréhender non seulement des relations entre les interlocuteurs du discours, mais aussi entre les acteurs du système social lui-même. Selon Ducrot et Todorov, « la langue fournit non seulement l'occasion et le moyen, mais le cadre institutionnel, la règle »¹⁰², pour une analyse des rapports humains. 4^e- Le concept de « contexte » ou de la situation du discours est ainsi défini par Ducrot :

« L'ensemble des circonstances au milieu desquelles a lieu une énonciation (écrite ou orale) : Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où elle prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'énonciation (notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs, et les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question. »)¹⁰³.

Forte de ces théories, ma recherche emprunte directement la voie de l'approche pragmatique que Ducrot définit comme l'étude de « l'influence de la situation sur le sens des énoncés »¹⁰⁴ et qui « aborde le langage comme phénomène à la fois discursif, communicatif et social »¹⁰⁵. Cette voie pragmatique met alors plus d'emphasis sur l'analyse de l'énonciation ou de l'acte de dire, que sur celle de l'énoncé ou de ce qui est dit. Cet « acte de dire », encore appelé « acte de discours » ou acte de la présence de l'énonciateur dans son énoncé, « est marqué dans la langue » par un ensemble d'éléments

¹⁰² O. Ducrot, T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, à la p. 4.

¹⁰³ O. Ducrot, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p. 631.

¹⁰⁴ *Ibid*, à la p. 631.

qu'il convient de repérer et d'analyser. « Un acte de discours complet, dit Ricoeur¹⁰⁶, est l'ensemble constitué par un acte propositionnel (ou « locutionnaire »), qui est l'acte même de dire, par un acte « illocutionnaire », qui est ce que l'on fait en parlant (assertion, promesse, commandement, souhait etc.) et par un acte « perlocutionnaire » qui est ce que l'on produit par le fait de parler (intimider, effrayer etc.) ». Le discours est un événement, c'est-à-dire quelque chose qui advient, qui arrive, dit Ricoeur. Ce « discours - événement » a un sens qui diffère de celui du signe. Ce sens, dit Ricoeur, c'est « l'objet intentionnel de l'acte de discours ». L'écriture « fixe de façon durable l'événement de discours ». C'est ainsi que ce sens devient archive : « il peut être identifié, objectivé, inscrit, conservé et devenir archive », poursuit Ricoeur. C'est pourquoi, cette recherche se laisse plutôt orienter par la théorie du discours qui dépasse et enrichit la théorie du signifié : si elle part du signifié, c'est dans le but d'avancer méthodiquement vers le sens du discours. Une analyse du code est une première étape qui montre la manière dont se combinent les signes linguistiques pour construire du sens social. Le signe est aussi un moyen d'expression de l'être humain. C'est le moyen par lequel l'humain exprime sa perception des autres humains et du monde. Ainsi le signe réfère à autrui et au monde. Cette référence marque alors le rapport entre la langue et la société. À cette seconde étape, l'analyse s'applique donc sur un autre mouvement du langage humain : celui qui cesse de rapporter le signe à d'autres signes de la structure linguistique, pour l'appliquer à la réalité et le rapporter au monde. Il s'agit maintenant de savoir à quel niveau et comment repérer et analyser l'objet d'étude dans l'archive où il est ancré.

2.2.2.3 Formes de présence et niveaux de repérage de l'objet d'étude

Quand l'archive est un texte écrit, le sens de la liberté d'expression est repérable à trois niveaux : celui de la globalité du texte, celui de la phrase et celui de la proposition.

¹⁰⁵ F. Armengaud, *La pragmatique*, Paris, PUF, 1985, à la p. 5.

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *Signe et sens*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, France, 1990, à la p.1078.

1^e.- *Niveau de la globalité du texte* : À ce niveau, il est possible d'étudier trois grandes dimensions de la liberté d'expression : une dimension affirmative, une dimension négative et une dimension hybride. La dimension affirmative est celle à travers laquelle le sujet parlant utilise la langue pour définir la liberté d'expression sous une forme positive : à ce niveau l'objet est assumé, affirmé, établi et réglementé sous une forme bien déterminée. La dimension négative est celle par laquelle la liberté d'expression est ou bien limitée, censurée, conditionnée, ou bien occultée, ignorée, niée, annihilée. Tandis que la dimension hybride est celle où les deux dimensions précédentes semblent se croiser pour tendre vers une sorte de symbiose. Cette dernière dimension est repérable dans l'ensemble du texte, et au niveau de la phrase, à l'intersection qui sépare une proposition subordonnée de la proposition principale. Dans les conditions idéales, une archive contient en même temps les trois dimensions de l'objet. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Certaines archives, comme le *Code Noir*, ne se construisent que suivant une seule dimension : la négative, par exemple. Les catégories de « *présence, absence* » sont d'une égale importance pour mon analyse. La présence ou l'absence d'un concept, d'un thème, d'un sens, d'une forme ou d'un moyen d'expression, est aussi importante l'une que l'autre, parce que, selon le cas, l'une peut être aussi significative que l'autre : l'une ou l'autre de ces catégories peut, selon le cas, signifier l'acceptation ou le refus, la valorisation ou le rejet, l'admission ou l'exclusion, l'affirmation ou la négation etc. ; dans certains cas ou par rapport à une certaine attente, la valeur significative de l'absence peut même l'emporter sur celle de la présence d'une locution ou d'un sens. Comme le dit si bien un proverbe japonais : « *Le silence est expression* ».

2^e.- *Au niveau de la phrase* : Lorsqu'on cesse de considérer le sens comme « le lien interne du texte » pour l'envisager comme un rapport au monde extérieur, c'est alors « du côté de la phrase et non du côté du signe », qu'il faut aller le chercher, dit Paul Ricoeur. Dans ce cas, la phrase peut être considérée comme la plus petite unité de sens. Ce sens est repérable par une analyse thématique qui peut se faire tant par une approche quantitative que par une approche qualitative. L'approche quantitative qui accorde une priorité à la fréquence d'apparition des principaux thèmes, se rattache à l'analyse de contenu. Elle ne m'intéresse pas. Je l'écarte alors au profit de l'approche qualitative, plus

intuitive, qui repose sur d'autres indices comme l'absence ou la présence de tel ou tel thème par exemple. Cette approche thématique qualitative est plus adéquate, puisqu'elle est attentive au contexte et aux conditions de production du discours. Sous l'angle où il est envisagé ici, le thème est une entité plus liée à l'étude de l'énonciation qu'à celle du contenu. Défini par Berelson¹⁰⁷ comme « une affirmation sur un sujet », le thème constitue cette unité d'enregistrement¹⁰⁸ qui est repérable au niveau de la phrase, et que l'on conçoit généralement comme une « unité de signification ». « Réalité d'ordre psychologique et non linguistique » dit d'Unrug¹⁰⁹, le thème, c'est ce qui est « posé », c'est une pensée qui « constitue le centre des préoccupations du locuteur ». L'étape de la recherche qui porte sur l'analyse thématique de l'archive, offre un triple avantage ; elle permet de déceler la préférence thématique des énonciateurs, de voir comment ceux-ci articulent les idées en rapport avec la liberté d'expression, de déceler enfin les attitudes des locuteurs face à certains thèmes. L'analyse thématique conduit déjà à une première compréhension de la dimension idéologique du discours et des modes de régulation de la liberté d'expression. L'analyse, encore plus raffinée, de l'énonciation est la dernière étape qui est appelée à combler les lacunes laissées par l'approche thématique.

3°.- Cette analyse énonciative se réalise au *niveau de la proposition* : dans le contexte de la linguistique de la parole où je l'étudie, le sens de la liberté d'expression n'est pleinement repérable qu'au sein de la proposition. Dépendante du champ de la linguistique du discours, mon analyse va au fond de la phrase et choisit la proposition ou l'énoncé, comme unité d'analyse. Mais ce que je compte analyser, ce n'est pas le texte de l'énoncé, mais plutôt « l'acte même de produire l'énoncé »¹¹⁰ ; car c'est à ce niveau que se joue la condition spécifique de l'énonciation ; c'est aussi à ce niveau surtout que parle l'idéologie du locuteur, puisque c'est surtout à ce niveau que celui-ci convertit la langue en discours, qu'il la mobilise pour laisser parler sa formation sociale et sa position de classe ou de race. L'on comprend bien la différence qui sépare l'énoncé de l'énonciation.

¹⁰⁷ B. Berelson, *Content Analysis in Communication Research*, Glencoe, Free Press, 1952.

¹⁰⁸ L. Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1977.

¹⁰⁹ M.-C. Unrug, *Analyse de contenu et acte de parole*, Paris, éd. universitaires, 1974.

Les deux se définissent dans une relation d'opposition et en rapport à la conception qu'on se fait de la production linguistique. Lorsque celle-ci est considérée comme une simple suite de phrases, « identifiées sans référence » à leur contexte de production, on l'appelle un énoncé. Tandis qu'on la nomme une énonciation, lorsque cette production linguistique est prise comme un « acte au cours duquel ces phrases s'actualisent, assumées par un locuteur particulier, dans des circonstances spatiales et temporelles précises »¹¹¹. L'on comprend aussi ce qui distingue la proposition de la phrase : la proposition, c'est l'expression de la pensée, autrement dit, c'est « l'expression d'un jugement », c'est « un jugement exprimé par des mots »¹¹². Elle est ainsi différente de la phrase comme assemblage de mots et de propositions. Le choix de l'énoncé ou de la proposition comme unité finale d'analyse présuppose qu'à son niveau, il existe des traces de l'énonciateur et de la situation de l'énonciation ; et que ce sont ces « marques » repérables au sein du discours qui feront l'objet de l'analyse.

Lorsque l'archive est un emblème ou un symbole d'identité nationale comme le drapeau ou la Citadelle, il y a généralement des textes écrits qui l'accompagnent et expliquent son sens, son contexte et ses conditions de production. Ces textes constituent un important complément de sens. Mais analogues au texte écrit, les emblèmes portent en eux-mêmes au moins deux types de messages qu'on peut faire ressortir par une rigoureuse analyse structurale : un message littéral, dénotatif ou représentatif, et un message symbolique ou suggestif. La codification de ces symboles permet de distinguer une série de sens qui appartiennent à plusieurs codes : le code chromatique ou le langage des couleurs ; le code morphologique ou le langage des formes ; le code dispositionnel ou le langage des dispositions et des dimensions. Une première difficulté d'une telle analyse vient du fait que ces codes sont polysémiques. Mais cette difficulté s'estompe lorsqu'on fait appel à l'histoire et au contexte de production. Quand l'archive est un monument historique comme la Citadelle, une analyse fonctionnelle permet de mettre en évidence un triple sens symbolique : un sens consensuel qui convie les Haïtiens à se

¹¹⁰ Benveniste, *supra* note 96, aux pp. 258 à 266.

¹¹¹ Ducrot, Todorov, *supra* note 102, à la p. 405.

rallier à des valeurs dans lesquelles chacun se reconnaît ; un sens collectif qui rassemble les consciences autour d'un même idéal et d'une même tradition ; un sens impératif ou injonctif qui prescrit une orientation à la vie commune, qui invite à un respect collectif à ce qui est considéré comme un patrimoine national.

2.2.2.4 Les modalités d'analyse de l'énonciation

Comment la liberté d'expression est-elle modelée ou régulée au sein de l'archive ? Pour trouver réponse à cette question, il me faudra distinguer et analyser séparément deux types d'énonciation : l'énonciation juridique proprement dite et l'énonciation socioculturelle. Telle que définie ci-dessus, l'énonciation c'est aussi bien l'acte de produire une forme d'énoncé, que cette production linguistique elle-même située dans son contexte historique déterminé. Ce qui va faire l'objet de l'analyse, ce ne sont ni les *modalités de message* qui portent sur les transformations opérant au niveau de la syntaxe, ni les *modalités d'énoncé* qui concernent ce que Maingueneau appelle « la manière dont le locuteur situe l'énoncé par rapport à la vérité, la fausseté, la probabilité, la certitude, la vraisemblance »¹¹³. Ce que je compte analyser, ce sont les *modalités d'énonciation* qui touchent directement les rapports humains. C'est par l'analyse de telles modalités relationnelles, liées à la liberté d'expression, que je tenterai d'esquisser la théorie de la normativité transculturelle qui conduit à la convivialité. Par « *modalité* », il faut entendre ici ce que Bally, cité par Maingueneau, définit comme « la *forme linguistique* d'un jugement intellectuel, d'un jugement affectif ou d'une volonté qu'un sujet pensant énonce à propos d'une perception ou d'une représentation de son esprit »¹¹⁴.

L'analyse de l'énonciation juridique considère le droit comme un discours. Comme tel, le droit positif de la liberté d'expression peut se définir par sa nature et ses fonctions. *Par sa nature*, il se distingue comme un système de normes qui dictent ce qu'on doit faire (*normes prescriptives*), ce qu'on ne doit pas faire (*normes prohibitives*), et ce qu'on

¹¹² P. Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, à la p. 40.

¹¹³ Maingueneau, *supra* note 94, à la p.109.

¹¹⁴ Maingueneau, *supra* note 94, à la p.110.

peut faire (*normes permissives*). Par ses fonctions, en régulant les modes d'agir, de penser, de croire, de parler, et de s'exprimer, il structure et régit non seulement le comportement des personnes, mais aussi les rapports entre les individus et les groupes qui composent la société. En ce sens, ce droit est plus qu'un simple ordre normatif ; il est aussi un moyen d'organisation sociale. Or, l'œuvre de structuration individuelle et d'organisation sociale, se fait surtout grâce à la force de régulation des normes. Cette force agit par l'appareil étatique qui exécute les règles ; mais elle agit surtout par le moyen du mode de production des lois. C'est pour cela que je m'intéresserai moins au contenu juridique comme tel, et plus à l'acte et au mode de production du droit lui-même. Autrement dit, si ce n'est pas l'énoncé comme tel, mais l'énonciation du droit qui importe, alors c'est l'analyse des forces de régulation des lois qui retiendra surtout mon attention. La valeur juridique d'un texte de loi réside, entre autres, dans sa force d'obligation. Or il existe une sorte de gradation ou de hiérarchie dans la force d'obligation des règles juridiques. Toutes les lois n'ont pas la même force régulatrice. À côté de règles dispositives qui ne s'imposent et n'obligent que par une simple *force de séduction*, il existe des règles impératives qui s'imposent et obligent par une *force de coercition*. Il existe aussi des règles hybrides, qu'on peut appeler règles coerséductives, et qui s'imposent et obligent par une sorte de *force de coerséduction* ; d'où l'importance pour mon analyse, du nouveau concept de « coerséduction »¹¹⁵ que le professeur René Jean Ravault a développé dans sa théorie de la réception active. Règle impérative, règle dispositive, force coercitive, force séductive et force coerséductive, constituent alors des catégories d'analyse pertinente en l'occurrence.

A côté des forces de régulation juridique, il y a des forces de régulation socioculturelle qui s'exercent par l'intermédiaire du langage humain lui-même. Ces dernières sont alors elles aussi ancrées dans le discours au moyen de l'utilisation qu'on fait de la langue. Tout en décrivant le monde, le langage sert aussi à accomplir des actions, à influencer, à structurer et à organiser le monde. L'analyse des « actes du langage » développée par Austin et Searle nous révèle les principales forces discursives

¹¹⁵ R. J. Ravault, *Développement durable, communication et réception active*, Montréal, Orbicom, 1996.

qui s'ajoutent aux actes de langage pour conditionner les individus et organiser la société. Ces actes et forces du langage sont de trois sortes : L'acte et la force « locutoires » qui sont le fait même de parler, l'acte et la force « illocutoires » qui sont ce que l'on fait en parlant, puis l'acte et la force « perlocutoires » qui sont ce que l'on produit par le seul fait de parler. Ces actes et forces discursives indiquent le côté insaisissable du langage humain qui influence et transforme le comportement d'autrui à l'insu même des utilisateurs de la langue. Ces catégories discursives sont fort utiles surtout pour l'analyse des formes de contraintes que la société exerce sur la liberté de parole des individus qui la composent.

Chapitre 3

ETUDE DES MODES JURIDIQUES DE RÉGULATION DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Ce chapitre se propose de faire une étude approfondie de la situation du droit actuel de la liberté d'expression. L'étude proprement juridique sera complétée par une analyse du discours ; une analyse critique comparée du discours des textes de loi étrangers face à celui des textes haïtiens. L'analyse et l'interprétation exigent que ces textes de loi soient intégrés au sein même de l'ensemble de la thèse et non simplement en annexe. Une mise en annexe aurait pour effet malheureux d'occulter la mise en évidence du côté juridique du problème et de rendre en même temps moins aisé le rythme suivi des explications. Pour un lecteur non-juriste, la liste des textes de loi suivants peut paraître fastidieuse. Il est pourtant important de les rassembler en un tout cohérent en vue de pouvoir mieux saisir l'ensemble de la problématique ici étudiée. Pour les légistes, les avocats et les juristes, au contraire, une telle liste de lois fournit un cadre légal et constitue un ensemble de codes juridiques inédits. À ma connaissance, la liberté d'expression n'a encore jamais été étudiée sous une approche anthropo-juridique et symbolique aussi complète. Le répertoire structuré du système des lois qui codifie ce phénomène dans son contexte tant international que national est ainsi d'une importance capitale. C'est pourquoi, tout lecteur est invité à porter une attention soutenue à l'ensemble des cadres juridiques suivants qui régissent la liberté d'expression dans sa dimension globale. Les cinq parties qui composent ce chapitre se présentent comme suit : 1) Cadre juridique national-fondateur, international et régional de la liberté d'expression ; 2) Conditions sociohistoriques de production du droit haïtien de la liberté d'expression ; 3) Cadre juridique haïtien de la liberté d'expression ; 4) Analyse du droit de la liberté d'expression suivant la recherche juridique traditionnelle ; 5) Analyse critique comparée du droit étranger face au droit haïtien de la liberté d'expression.

3.1 CADRE JURIDIQUE NATIONAL-FONDATEUR, INTERNATIONAL ET REGIONAL DE LA LIBERTE D'EXPRESSION

Les grands textes juridiques qui constituent le droit public de la liberté d'expression peuvent être analysés tant dans le cadre des Déclarations, des Traités ou Conventions des Nations Unies, dans celui des Déclarations et Conventions régionales, que dans le cadre national de certaines Constitutions d'États fondateurs comme Haïti, les États-Unis et la France. Ces textes ne sont pas seulement une source de philosophie politique et démocratique. Ils constituent aussi une solide base juridique. La connaissance de tels cadres est utile aussi bien pour qui s'interroge sur la situation mondiale et haïtienne de la liberté d'expression que pour celle ou celui qui veut en savoir davantage sur la valeur juridique et l'extension sociale de ce phénomène. Liberté d'expression est prise ici dans son sens strict. Elle n'inclut pas la définition des libertés connexes comme les libertés de réunion, d'association, de croyance, de religion, de conscience, d'enseignement, d'éducation, de manifestation ou de pétition.

3.1.1 LE CADRE JURIDIQUE NATIONAL DES ETATS FONDATEURS

Parmi les pionniers de la liberté d'expression dans le monde, il convient de mentionner ici l'exemple des Anglais. Ils n'ont pas été les grands champions dans ce domaine, car ils ont eux aussi connu la dure censure. Mais ils ont au départ été juridiquement plus libéraux en la matière que les Français. L'imprimerie anglaise, strictement mise sous tutelle, d'abord a été la première à subir les contrecoups de cette censure. Mais c'est le poète anglais John Milton qui, dès l'année 1644, entama la lutte pour la liberté de la presse. Dans un texte intitulé « Areopagitica », il initia le combat « *For the liberty of unlicenced printing : pour la liberté de la presse* ». Il a ainsi ouvert la route aux Communes qui, « en 1695, refusèrent de renouveler le “ *Licensing Act* ”, ce qui marqua, en droit, la fin de la censure », souligne Morange¹¹⁶. Ce refus ne signifiait pas pour autant la fin des problèmes. Car sur la base du « *Libel Act* » anglais, « la liberté de

¹¹⁶ Morange, Jean, *La liberté d'expression*, Paris, PUF, 1993, à la p. 8.

s'exprimer sans contrôle préalable » était toujours sujette à des poursuites et des condamnations à posteriori, souligne encore Morange. Mais en la matière et en ce temps là, une telle décision de la part des Communes, sans être tout à fait révolutionnaire, revêtait cependant une grande valeur juridique, mais aussi symbolique.

Par ailleurs, dans le cadre national des États fondateurs, les quatre textes juridiques suivants méritent une considération spéciale pour leur importance historique et géopolitique, pour leur impact humain et social, mais aussi pour avoir servi de bases aux grandes formulations juridiques contemporaines en matière de liberté d'expression. C'est justement pour cette dernière raison qu'on les considère comme des textes fondateurs. Le premier, c'est le *Code Noir* français de 1685 qui annihile totalement la liberté d'expression du Noir, du Protestant et du Juif. Le deuxième, c'est l'article 11 de la *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, qui concède une liberté d'expression définie en termes sélectifs, vagues et ambiguës ; le troisième, c'est le premier amendement à la *Constitution* des États-Unis d'Amérique du 15 décembre 1791 qui est aussi abstrait que la déclaration française ; et le quatrième, c'est *l'Acte d'Indépendance d'Haïti* de 1804 qui abroge définitivement le *Code Noir* et rétablit l'humanité, la dignité et la liberté du Noir et de l'Haïtien.

Le *Code Noir* nie l'humanité, la dignité et la liberté du Noir, du Protestant et du Juif. Les articles 1, 2, 3, 8 et 44 stipulent respectivement :

Article 1 : « ... enjoignons à tous nos officiers de chasser dans nos dites îles, tous les Juifs qui y ont établi leur résidence, auxquels, comme aux ennemis déclarés du nom chrétien, nous commandons d'en sortir dans trois mois à compter du jour de la publication des présentes, à peine de confiscation de corps et de biens ».

Article 2 : « Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine... ».

Article 3 : « Interdisons tout exercice public d'autres religions que la religion catholique, apostolique et romaine... ».

Article 8 : « Déclarons nos sujets qui ne sont pas de la religion catholique, apostolique et romaine, incapables de contracter à l'avenir, aucun mariage valable, déclarons bâtards les enfants qui naîtront de telles conjonctions... ».

Article 44 : « Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre

cohéritiers, sans préciput et droit d'aînesse, n'être sujet au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni au retranchement des quatre quints, en cas de dispositions à cause de mort et testamentaire... »¹¹⁷.

Sans commentaire.

Considérons en deuxième lieu, l'article 11 de la déclaration française des droits de l'homme. Il s'agit d'un texte historique important qui est encore en vigueur et qui est inscrit dans plusieurs Constitutions françaises dont celles de 1791, 1793, 1814, 1830, 1848, 1852, 1946 et 1958. C'est aussi le texte fondamental qui a servi de base à la théorie générale de la liberté d'expression :

« La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi »¹¹⁸.

Ce texte accorde au blanc, au catholique et au non Juif, à « l'homme », une liberté d'expression limitée toutefois par la loi. Mais quelle *loi* ? Notons que la loi française qui, jusqu'en 1848, régissait les conditions de vie de l'esclave, n'était autre que le fameux *Code Noir* ci-dessus qui définissait l'homme noir comme un « *bien meuble* ». Donc, dans le cas de l'homme noir, toute libre communication de pensées et d'opinions *libératrices* était automatiquement un « *abus de liberté* ».

Quant au premier amendement à la *Constitution* des États-Unis d'Amérique du 15 décembre 1791, il parle de la liberté d'expression en des termes aussi généraux que les suivants :

« Le Congrès ne pourra faire aucune loi concernant l'établissement d'une religion ou interdisant son libre exercice, restreignant la liberté de parole ou de presse, ou touchant au droit des citoyens de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour le redressement de leurs griefs »¹¹⁹.

¹¹⁷ *Le Code noir*, Édit du Roi Louis XIV, Versailles, France, mars 1685, in L., Sala-Molins, *Le Code Noir*, Paris, PUF, 1987.

¹¹⁸ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, (26 août 1789), in A., Fenet, *Les libertés publiques en France*, Paris, PUF, 1970, aux pp. 34-35.

¹¹⁹ Premier amendement à la *Constitution* des États-Unis d'Amérique, (15 décembre 1791), in J-E., Branaa, *La Constitution américaine et les institutions*, Paris, éd. Ellipses, 1999, à la p. 130.

Il revient enfin à *l'Acte de l'Indépendance haïtienne* de 1804 de s'opposer radicalement au *Code Noir* français et de rétablir intégralement la liberté et la dignité pleine et entière du Noir et de l'Haïtien, en ces termes :

« Liberté ou la mort ». Le général en chef de l'armée indigène, « ... Après avoir fait connaître aux généraux assemblés ses véritables intentions, d'assurer à jamais aux indigènes d'Haïti, un gouvernement stable, objet de sa plus vive sollicitude : ce qu'il a fait par un discours qui tend à faire connaître aux Puissances Étrangères la résolution de rendre le pays indépendant, et de jouir d'une liberté consacrée par le sang du Peuple de cette île ; et après avoir recueilli les avis, a demandé que chacun des généraux assemblés prononçât le serment de renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance.

« Les généraux pénétrés de ces principes sacrés, après avoir donné d'une voix unanime leur adhésion au projet bien manifesté d'indépendance, ont tous juré à la postérité, à l'univers entier, de renoncer à jamais à la France, et de mourir plutôt que de vivre sous sa domination »¹²⁰.

Ce texte fondateur de l'indépendance haïtienne demeure aussi un texte fondamental pour le droit haïtien de la liberté d'expression, même si la notion de liberté d'expression elle-même n'y est pas explicitement mentionnée. Ce texte est fondamental parce que, d'une part, il marque la fin du système d'oppression, de répression et de domination. D'autre part, il abolit l'esclavage, reconnu aujourd'hui par les Nations Unies comme l'un des plus grands crimes contre l'humanité. Ensuite, il supprime la colonisation. Puis enfin, il instaure une fois pour toutes la liberté et la dignité humaines : « Liberté ou la mort ! ». Lancé en 1804, ce cri de liberté et d'indépendance fit son chemin jusqu'à l'abolition générale, effective et juridique de l'esclavage en France en 1848, puis jusqu'à l'émancipation du reste du monde colonisé d'Afrique et d'ailleurs à partir de 1945.

A la suite de ce texte, tout un système de lois a été promulgué pour affirmer, réglementer et protéger la liberté d'expression de l'Haïtien partout et en toute matière. Ces lois méritent une analyse systématique en rapport avec la composition, la culture et le mode de vie du peuple haïtien. Mais avant de faire l'analyse approfondie du cadre

¹²⁰ *L'Acte de l'indépendance d'Haïti*, Gonaïves, (1^{er} janvier 1804), *supra* notes 22, 51.

évolutif de ce droit haïtien de liberté d'expression, jetons un regard sur le cadre international actuel, puis sur celui régional du même phénomène.

3.1.2 LE CADRE JURIDIQUE INTERNATIONAL

Dans le cadre des Nations Unies, les deux textes suivants, quoique de valeur juridique inégale, fondent le droit de la liberté d'expression en des termes clairs, précis et universels :

- L'article 19 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 dit : « Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit » ¹²¹.

Contrairement aux autres textes suivants, celui-ci ne pose explicitement aucune limite à la liberté d'expression. Il se contente d'en poser simplement le principe sans restriction. Or aucune liberté d'expression n'est absolue. Nous ne savons pas vraiment ce qui explique une telle absence. Peut-être que l'absence de limitations vient du contexte de l'après guerre. Cela pourrait aussi trouver une deuxième explication dans le fait qu'il s'agit d'une simple déclaration et non d'un texte de loi proprement dit.

- L'article 19 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966 est, de son côté, un texte de loi plus complet et plus explicite. Il stipule :

« 1.- Nul ne peut être inquiété pour ses opinions. 2.- Toute personne a droit à la liberté d'expression ; ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considérations de frontières, sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen de son choix. 3.- L'exercice des libertés prévues au paragraphe 2 du présent article comporte des devoirs spéciaux et des responsabilités spéciales. Il peut en conséquence être soumis à certaines restrictions qui doivent toutefois être expressément fixées par la loi et qui sont nécessaires : a)- au respect des droits ou de la réputation d'autrui ; b)- à la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publique » ¹²².

¹²¹ *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nations Unies, (10 décembre 1948), *op. cit.*

¹²² *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, annexé à la Rés. A.G. 2200A(XXI) du 16 décembre 1966, 999 R.T.N.U.171.

La construction de ce texte comporte une triple dimension : une première qui circonscrit, affirme et définit explicitement la liberté d'expression ; une deuxième qui, sans nier le phénomène, indique en des termes précis les limites de son exercice ; une troisième enfin qui englobe les deux premières en une totalité équilibrée. La première dimension est séparée de la deuxième par une sorte d'espace de compromis. C'est l'un des rares textes de loi qui respecte la tradition orale et l'expression artistique comme moyen de liberté d'expression. En ce sens, il est véritablement un texte de loi universelle qui prend en considération les droits de ces Peuples et de ces masses qui ne sont pas de traditions écrites.

3.1.3 LE CADRE JURIDIQUE REGIONAL

Dans le cadre régional aussi, la liberté d'expression est présentée sous une formulation abstraite. En témoignent les grands textes suivants. Il est tout de même important de rassembler dans un seul cadre, les différentes lois régionales de divers continents. Cela facilite la comparaison en permettant d'embrasser d'un seul coup d'œil, les ressemblances, les différences et les variations des modes d'énonciation du phénomène. Cela permet aussi de considérer en bloc l'effort régional de codification du droit de liberté d'expression :

- En son article 4, la *Déclaration américaine (OEA) des droits et devoirs de l'homme* de 1948 suit l'exemple de la Déclaration universelle. Il pose tout bonnement le principe de liberté d'expression sans limitation. Peut-être pour les mêmes raisons évoquées ci-dessus. Il stipule :

« Toute personne a droit à la liberté d'investigation, d'opinion, d'expression et de diffusion de la pensée par n'importe quel moyen »¹²³.

¹²³ *Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme*, 2 mai 1948, Doc. O.E.A. OÉA/Ser.L/V/II.23, doc. 21. Rev. 6.

- Mais par ailleurs, l'article 10 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales de 1950 prend en considération aussi bien la dimension des droits que celle des responsabilités individuelles et collectives.

Voici en quels termes il considère la liberté d'expression :

« 1)- Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontières. Le présent article n'empêche pas les États de soumettre les entreprises de radiodiffusion, de cinéma ou de télévision à un régime d'autorisation. 2)- L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions prévues par la loi qui constituent des mesures nécessaires dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou à la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire »¹²⁴.

Les articles 13 et 14 de la *Convention américaine (OEA) relative aux droits de l'homme*, du 22 novembre 1969, stipulent en des termes similaires, mais étendent le phénomène vers des dimensions beaucoup plus larges et communicationnelles :

- Article 13 : « Liberté de pensée et d'expression : 1.- Toute personne a droit à la liberté de pensée et d'expression ; ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, que ce soit oralement ou par écrit, sous une forme imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen de son choix. 2.- L'exercice du droit prévu au paragraphe précédent ne peut être soumis à aucune censure préalable, mais il comporte des responsabilités ultérieures qui, expressément fixées par la loi, sont nécessaires a) au respect des droits ou à la réputation d'autrui, ou b) à la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public. ou de la santé ou de la morale publiques. 3.- La liberté d'expression ne peut être restreinte par des voies ou des moyens indirects, notamment par les monopoles d'État ou privés sur le papier journal, les fréquences radioélectriques, les outils ou le matériel de diffusion, ou par toute autre mesure visant à entraver la communication et la circulation des idées et des opinions. 4.- Sans préjudice des dispositions du paragraphe 2 ci-dessus, les spectacles publics peuvent être soumis par la loi à la censure, uniquement pour en réglementer l'accès en raison de la protection morale des enfants et des adolescents. 5.- Sont interdits par la loi toute propagande en faveur de la guerre, tout appel à la haine nationale, raciale ou religieuse, qui constituent des incitations à la violence, ainsi que toute autre

action illégale analogue contre toute personne ou tout groupe de personnes déterminées, fondées sur des considérations de race, de couleur, de religion, de langue ou d'origine nationale, ou sur tous autres motifs ».

Cet article et le suivant clarifient beaucoup mieux l'extension et la relativité du droit de liberté d'expression : un droit qui, tout en n'étant soumis à aucune censure préalable, comporte des responsabilités allant jusqu'à la protection morale des enfants et des adolescents, à la prohibition de tout appel à la guerre, à la haine nationale, raciale, religieuse, à la violence etc. Le libellé de ces articles s'étend au-delà de la simple liberté individuelle d'expression. Il aboutit jusqu'au droit communicationnel et social. Il va jusqu'à la régulation des autres moyens de communication comme : le papier journal, les spectres radioélectriques, les spectacles publics, les entreprises de presse, les auteurs des publications, etc.

- Article 14 : « Droit de rectification ou de réponse : 1.- Toute personne offensée par des données inexactes ou des imputations diffamatoires émises à son égard dans un organe de diffusion légalement réglementé et qui s'adresse au public en général a le droit de faire publier sa rectification ou sa réponse, par le même organe dans les conditions prévues par la loi. 2.- En aucun cas la rectification ou la réponse ne déchargera les auteurs de la publication incriminée des autres responsabilités encourues au regard de la loi. 3.- En vue d'assurer la sauvegarde effective de l'honneur et de la réputation d'autrui, toute publication ou entreprise de presse, de cinéma, de radio ou de télévision sera pourvue d'un gérant responsable qui ne sera protégé par aucune immunité et ne bénéficiera d'aucun statut spécial » ¹²⁵.

L'article 9 de la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* de juin 1981 est de son côté plus général et plus restrictif que la Convention américaine. Pour cette Charte, la liberté d'expression ne peut s'exercer que dans le cadre des lois et règlements. Ce qui réduit considérablement sa portée sociale et transculturelle.

¹²⁴ *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*, Rome, novembre 1950, 213.R.T.N.U.221.

¹²⁵ *Convention américaine relative aux droits de l'homme*, 1969, S.T.O.E.A. No 36.

- « 1.- Toute personne a droit à l'information. 2.- Toute personne a le droit d'exprimer et de diffuser ses opinions dans le cadre des lois et règlements » 126.

L'article 5 de la *Déclaration des libertés et droits fondamentaux* de la CEE du 12 avril 1989, n'a non plus pas éprouvé le besoin d'élargir le cadre de la liberté d'expression. Il s'est simplement contenté de rappeler ce qui a déjà été énoncé :

- « Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées notamment philosophiques, politiques ou religieuses... » 127.

Aujourd'hui le droit public haïtien de la liberté d'expression ne présente une grande différence ni avec celui international ni avec celui régional. Ces droits sont tous les trois soumis à peu près à la même logique sous-jacente, malgré la diversité des contextes qui ont conditionné leur naissance et existence.

3.2 CONDITIONS SOCIOHISTORIQUES DE PRODUCTION DU DROIT HAITIEN DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

La validité scientifique de toute analyse du langage repose avant tout sur l'étude des situations historiques, sociales et politiques qui conditionnent la production de ce langage. Dans le cas haïtien, le langage de la liberté d'expression est un héritage collectif résultant d'un tissu social controversé, pluriethnique et multiculturel, qu'il convient ici d'étudier.

¹²⁶ *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Nairobi, 27 juin 1981, OUA, Doc. CAB/LEG/67/3/ Rév. 5.

¹²⁷ *Déclaration des libertés et droits fondamentaux*, Communauté Économique Européenne, (12 avril 1989), in Morange, J., *La liberté d'expression*, Paris, PUF, 1993.

3.2.1 DIVERSITE ET ANTAGONISME DES ETHNIES ET CULTURES MÈRES DE LA SOCIÉTÉ HAÏTIENNE

A l'arrivée des Espagnols en 1492, « Ayiti » était une île tranquille, paisible, couverte de forêts vierges et remplie de bêtes sauvages et de mines d'or. Elle était surtout une terre fertile et riche. Les premiers habitants de l'île, les Arawaks, évalués à plus d'un million, étaient un peuple pacifique, hospitalier et harmonieusement bien organisé. À leur rencontre, Christophe Colomb lui-même n'a pas pu s'empêcher d'écrire dans ses mémoires ce qui suit :

« Les maisons et les villages sont beaux et, en chacun de ces derniers, il y a une seigneurie avec juge ou seigneur à qui tous obéissent à merveille. Tous ces chefs sont sobres en paroles et de nobles usages. Ils donnent leurs ordres par de simples signes de la main, si vite saisis que c'est merveille...

Je ne crois pas qu'au monde il y ait meilleurs hommes, pas plus qu'il n'y ait meilleure terre. Ils aiment leurs prochains comme eux-mêmes, ont le langage le plus doux et le plus affable du monde et toujours le sourire... Ils sont gens d'amour et sans cupidité »¹²⁸.

Les noms donnés à leur pays témoignent eux aussi de la magnificence de leur culture et de leur terre : *Quisqueya* (« Mères des terres »), *Boyo* (« Grand pays ») et *Ayiti* (« Terre élevée et boisée »).

Vivant d'agriculture, de chasse et de pêche, les Arawaks, - (nom qui signifie « hommes pacifiques » dans leur langue) -, avaient une organisation politique, sociale et territoriale si harmonieuse qu'elle peut aujourd'hui encore servir d'exemple. Le territoire était divisé en cinq royaumes gouvernés chacun par un Cacique assisté dans son administration d'un Conseil de vieux Sages (« Nytaïnos »), chefs des villages et dépositaires des traditions du pays. Le Cacique, homme ou femme, détenait un pouvoir héréditaire. Le chef de village, un vieux sage, contrôlait les travaux agricoles, la chasse et la pêche, l'emmagasiner des récoltes et la distribution des denrées à la population qui constituait un peuple stable.

La langue arawak, riche, articulée et poétique, est l'une des bases de la langue haïtienne d'aujourd'hui. L'Haïtien, dans sa formation, s'est enrichi tant de la syntaxe, de la sémantique que du lexique arawak. Des mots courants du vocabulaire haïtien comme « *joupa, Ayiti, samba, kwi, amak, rapadou, madòken, mabouya, etc.* » proviennent de l'Arawak.

Les Arawaks, comme les Haïtiens d'aujourd'hui, sont un peuple qui aimait chanter, danser et se recréer. Un rituel religieux, une scène familiale, une victoire sur les Caraïbes ennemis, tout servait de prétexte au poète (*samba*) pour produire un hymne exaltant leur dieu, exultant leur joie ou célébrant la bravoure de leurs héros.

Leur philosophie religieuse était panthéiste. Les Arawaks divinisaient la nature. Dans leur vision métaphysique du monde, tout ce qui les entourait, était un reflet du divin et pouvait être un objet de culte. L'histoire¹²⁹ nous apprend que les Arawaks honoraient par de grandes fêtes, *Zémès*, leur Dieu, et que l'âme individuelle était pour eux immortelle. Elle se séparait du corps et continuait à vivre après la mort. Il existe donc une grande ressemblance entre leur religion et le *vodoun* haïtien actuel.

Les Arawaks, divisés en deux groupes, les *Taïnos* majoritaires et les *Ciguayos* minoritaires, vivaient en harmonie avec les *Ciboneys* qui occupaient la presqu'île du sud ; mais ils redoutaient les terribles Caraïbes anthropophages qui habitaient les îles voisines et qui venaient souvent les attaquer. C'est aussi en vue d'une éventuelle protection contre ces terribles Caraïbes que le Cacique *Guacanagaric* du royaume du Marien dans le Nord'ouest a conclu, à leur arrivée, une alliance d'amitié avec Colomb et ses Espagnols. Une telle alliance a mis en colère le Cacique *Caonabo* du royaume de la *Maguana* qui ne voyait dans les nouveaux arrivants espagnols que des cupides envahisseurs et des oppresseurs.

¹²⁸ F.I.C., *La grande aventure des Indiens*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1980, à la p. 71.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 74., et J.C., Dorsainvil, *op. cit.* aux pp. 7-9.

Caonabo avait vu juste. Les Espagnols n'étaient que des pillards venus dans l'île avec l'espoir de s'enrichir rapidement et de retourner ensuite jouir de leur richesse en Espagne. Aux yeux de ces derniers, *l'or valait plus que l'humain*. Une telle vision n'a pas tardé à semer la souffrance et le deuil dans l'île. Mieux armés et plus cyniques, les envahisseurs réduisirent les Arawaks en esclavage. Condamnés aux travaux forcés auxquels ils n'étaient pas habitués, dans les mines d'or, les plantations de coton et de tabac, ces derniers mourraient en si grand nombre que l'Espagne crut bon d'introduire à Hispaniola des noirs d'Afrique en remplacement de cette main-d'œuvre fragile. Les premiers contingents d'esclaves noirs arrivèrent dans l'île une dizaine d'années après le débarquement de Colomb, vers les années 1503.

C'est alors qu'Ayiti commença à adopter le visage d'un véritable creuset interethnique, c'est-à-dire d'un lieu de rencontre multiculturelle où se confrontaient, se mêlaient, se confondaient, se rejetaient ou s'attiraient, en tout cas interagissaient, des peuples d'origines très diverses. Ayiti adoptait alors le visage d'une société bigarrée où s'entremêlaient des cultures hétérogènes, où s'affrontaient des idées, des croyances, des expressions de pensée, des religions, des attitudes et des comportements, très différents, voire opposés et antagoniques.

Ainsi, pendant plus d'un siècle, de 1503 à 1625, autochtones, Africains et Espagnols, tous de descendances diverses, se sont côtoyés, parfois entremêlés, dans l'île par l'intermédiaire de relations souvent très inégales. Il a fallu attendre les années 1625 pour assister à l'introduction dans ce « bouillon » interethnique et multiculturel déjà sociologiquement complexe et dramatique, d'autres ingrédients apportés par l'arrivée d'autres aventuriers : Anglais, Français, Hollandais, Portugais etc. Ces derniers étaient eux aussi venus s'emparer de l'île dans un seul et même but : s'enrichir vite et repartir. L'or, la principale source d'attraction, s'étant épuisé, l'agriculture, les grandes plantations de cannes à sucre, de cacao, d'indigo, de coton et de café, devinrent le centre d'intérêt.

« *Meilleurs hommes... Meilleure terre* », Ayiti, Quisqueya ou Boyo, offrait ainsi au 17^e siècle ce lieu idéal où des peuples d'origines, de cultures, de couleurs, de langues et

de religions différentes, avaient la rare occasion de mettre en commun ce qu'ils étaient et ce qu'ils avaient de meilleur pour construire ensemble des rapports cordiaux d'échanges réciproques. Mais qu'en ont-ils fait ? À la place du respect des principes de tolérance et de mise en commun réciproques, indispensables à la création de liens harmonieux, les groupes en présence, Espagnols, Anglais, Français et Africains, entre autres, se sont entredéchirés pour une poignée de matière pendant plus de trois siècles ; et ceci, jusqu'à la proclamation de l'indépendance haïtienne en 1804 qui consacra le triomphe du groupe originaire d'Afrique. Ce triomphe laisse supposer qu'entre noirs et noirs, noirs et mulâtres d'un même pays, Africains et Africains, les rapports de tolérance et d'entente seraient favorisés. Au contraire, l'extrême diversité des multiples ethnies africaines transplantées dans la colonie, l'étonnante hétérogénéité de leurs cultures, tout cela, ajouté à la divergence des intérêts de classes, suffisait pour envenimer les relations sociales et bloquer l'avancement du pays.

En utilisant « les statistiques de marronage et de répartition, par ethnies, basées sur des signalements de 48 000 marrons », l'historien Jean Fouchard, dans un chapitre sur la « traite négrière et le peuplement de Saint-Domingue », nous donne un aperçu de la grande variété des « nations africaines » qui ont été les premiers ancêtres des Haïtiens d'aujourd'hui. Il écrit :

« Le peuplement de Saint-Domingue par la traite s'alimenta à une vaste aire géographique mêlant une infinité de " nations " ou de tribus d'appellations diverses et imprécises, difficiles à localiser. La liste qu'en fournit Moreau de Saint-Mery, celle tirée par Robert Richard des minutes des notaires de Saint-Domingue ou les indications ethniques de Descourtillz ou de Malenfant nous amènent à une grande diversité qui ne permet point d'éviter la confusion. Nous avons nous-mêmes ajouté à ces listes quelques désignations fournies par la presse de Saint-Domingue et se rapportant apparemment plus à des cantons et des villages qu'à des groupes ethniques proprement dits. À partir de 1780, fort heureusement, les journaux du Cap et de Port-au-prince auront tendance à réduire cette profusion de localisations pour désigner les esclaves, les marrons ou les nègres à la vente par les grands groupes ethniques auxquels ils appartenaient. On se dégageait ainsi de la confusion pour aboutir à ce qui fut la règle coloniale de désignation par groupes des ethnies. La liste établie par cantons et villages est pour nous répéter, une sorte d'assemblage pêle-mêle empêchant de déceler les plus solides apports et les vrais éléments de base dans la formation du peuple haïtien. Nous la publions quand même... :

« Adia, Aguia ou Aïa, Arada, Aminas, Akréens, Assianthéens, Agouas, Adiola, Adou, Altapa, Aoussas, Bambara, Bana, Banguia, Bibi, Bary, Binguelle, Bobo, Beumou, Bissauol, Blanc ou Albinos, Bouriquis, Boulard, Balou, Bisi, Caplaou, Congos, Francs-Congo, Haut-Congo, Bas-Congo, Cotocoli, Crépeens, Cousa, Chouchou, Canga, Congos-montégué, Coucouly, Coucha, Corossol, Coulange, Coela, Daban, Dangoua, Dombot,

Dioula, Fida, Fouida, Fantin, Fonds, Foules, Giuola, Gabon, Gamba, Gabary, Guimba, Ibos, Kiffes, Limba, Mpozambiques, Mais, Maquouas, Mandingues, Malingues, Mazombis, Moussombis, Mines, Misérables, Moko, Mounanau, Mondongues, Mally, Mombala, Méfougi, Mayombé, Maindou, Malé, Molo, Mozazi, Mocou, Mayonca, Nago, Nenne, Ouanouy, Ouaires, Ouatzizi, Poulards Phylanis, Quichi, Sangala, Solongo, Souraca, Songui, Souba, Sénégal, Socos, Sosso, Sozo, Soudy, Tapa, Thopa, Tenemen, Thiambas ou Tiambas, Tacoua, Timbou, Urba, Yoloffs, Yobo, Yaguia, Yaya, Zozeau...

« À partir de ces indications courantes, on tentera d'établir et de grouper en trois catégories dominantes les " nations " ayant assuré le peuplement de la colonie... cette classification est à la fois la plus proche de la réalité et celle en tout cas qui situe le mieux dans ses grandes lignes les origines de nos ancêtres de Saint-Domingue :

« *Soudanais* : On groupera ici les différents peuples de l'Afrique occidentale du littoral ou des proches communautés des bords du Sénégal, de la Gambie et du Niger, en partant des ports négriers de St Louis, puis de Gorée pour aller jusqu'au Cap des Palmes : Sénégalais, Yoloffes ou Ouloffs, Calvaires, Peuls ou Poulards, Toucouleurs, Bambaras, Mandingues, Bissagots, Sossos.

« *Guinéens* : Les peuples vivant plus au sud, mais toujours au nord de l'équateur dans toute la région que baigne le golfe de Guinée et comportant notamment la Côte d'Ivoire, la Côte des esclaves, la Côte d'Or : Cangas, Bourriquis, Misérables, Mesurades, Caplaous, Nagos, Mines, Minas, Yorubas, Thiambas, Fonds, Agousas, Socos, Fantins, Mahis, Dahomets, Aradas, Cotocolis, Popos, Fidas, Haoussas, Ibos, Mokos du Bénin.

« *Bantous* : Ceux vivant au sud de l'équateur, principalement dans les royaumes de Congos, et d'Angole qui furent les limites de la traite par les Français : Congos, Francs Congos, Mousombis, Mondongues, Malimbés, Angoles. À leur nombre s'ajouteront vers la fin de la période coloniale, les Mozambiques qui furent avec de très rares nègres d'autres provenances, de Madagascar par exemple et de l'île Maurice, les seuls apports - et un apport massif - de l'Afrique de l'Est.

« Il est généralement admis que le peuplement de Saint-Domingue par la traite a été assuré d'abord par le groupe soudanais, puis en puisant dans le groupe guinéen (Côte de Guinée et Côte d'Or) et dans le groupe Bantou (Congos, Angoles et Mozambiques) » ¹³⁰.

Citation un peu longue, mais nécessaire, car déterminante. Elle détermine, dans sa « multi-ethnicité » comme dans sa « transculturalité », l'importance et l'ampleur de l'apport africain à la composition de la société haïtienne. En vérité, Haïti est la synthèse ethnoculturelle de l'Afrique. De cette Terre Mère, de cette mosaïque culturelle, elle a hérité les forces ainsi que les faiblesses.

Bien géré et bien brassé, ce prodigieux et riche foisonnement de « nations » d'origine pouvait générer une merveilleuse harmonie sociale. Mais mal organisée, une telle

¹³⁰ J. Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1988, aux pp. 146-149.

hétérogénéité de peuples et de cultures ne pouvait conduire qu'à un tragique chaos sociopolitique. C'est un peu ce dernier cas qui s'est appliqué à la société haïtienne.

3.2.2 LES CONFLITS DE CLASSES ET DE COULEUR EN HAÏTI DEPUIS L'INDEPENDANCE

1804 n'a pas encore amené la paix aux Haïtiens. Mais il a cependant marqué un important commencement. Il a contribué à l'abolition des deux plus grands crimes contre l'humanité, *l'esclavage séculaire* et la *colonisation institutionnalisée*. Deux cents ans plus tard (en l'an 2004), sans cesse enlisés dans des conflits fratricides de classes et de couleur, les Haïtiens n'ont pas encore trouvé le consentement universel qui les conduit à la convivialité pourtant désirée.

A côté des multiples « Nations » d'origine qui ont formé la matrice de la société haïtienne, on retrouve les classes sociales. Le politologue haïtien, Etzer Charles, a étudié ces classes suivant leurs intérêts opposés et leurs caractéristiques socio-économiques. Il les a hiérarchisées en cinq catégories descendantes : « La bourgeoisie, les classes moyennes, la classe prolétarienne, la classe lumpenprolétarienne, la classe paysanne »¹³¹. Un rapport de pouvoir et de domination s'exerce, dit-il, de haut en bas entre ces classes. Celle située en tête de l'échelle est la classe dominante, soit parce qu'elle possède les moyens de production économiques, soit parce qu'elle détient le pouvoir politique.

La bourgeoisie haïtienne se divise en bourgeoisie d'Affaires et bourgeoisie politico-administrative, dit Charles. Celle-là tient en main les entreprises commerciales d'importation et d'exportation, les entreprises industrielles, les entreprises agricoles et les entreprises financières. Tandis que la bourgeoisie politico-administrative est constituée, suivant les moments historiques, par les agents supérieurs de l'appareil d'État, ceux que, dans le pays, on appelle couramment « l'élite politique » ou « la classe politique ». À

¹³¹ E. Charles, *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Paris, Kartala, 1994, à la p. 15.

côté de la bourgeoisie d'Affaires, ces derniers détiennent le pouvoir politique qui leur permet d'agir sur l'ensemble de la hiérarchie sociale.

Les classes moyennes : « En Haïti... , écrit Charles, depuis la fin des années 30... , les noiristes avaient défini ces dernières comme étant les groupes sociaux noirs situés entre la bourgeoisie (à majorité "claire") et la paysannerie. Le critère de couleur étant devenu alors le seul critère d'appartenance aux classes moyennes. En fait, les chefs politiques noirs, en ramenant la problématique de la lutte des classes pour le pouvoir à une question de couleur, occultaient consciemment les contradictions et les conflits réels qui se développaient au sein de la structure sociale »¹³².

Les classes moyennes se divisent plutôt en deux catégories, selon Charles : la petite bourgeoisie et le coprolétariat. Ces deux catégories constituent, ce qu'il appelle une classe intermédiaire située entre la grande bourgeoisie et le prolétariat.

La petite bourgeoisie comprend : « les petits industriels, les petits commerçants, les propriétaires fonciers ou « grands dons », les cadres moyens des appareils d'État et des entreprises privées, les officiers, les membres des professions libérales, les intellectuels, les artistes, les petits entrepreneurs, les propriétaires des moyens de transports, les religieux, etc. ».

Tandis que le coprolétariat comprend : « les soldats, les artisans indépendants, les petits détaillants, les employés de l'État et des entreprises privées, placés à un niveau très bas, etc. ». Ce qui distingue le coprolétariat du prolétariat, dit Charles, c'est moins une question de genre de vie, d'éducation, d'intérêts objectifs, qu'une question de domination économique et de la place occupée dans la division sociale du travail.

Le prolétariat : C'est « la classe des ouvriers modernes, qui ne vivent qu'à condition de trouver du travail, et qui n'en trouve que si le travail accroît le capital », telle que définie par Karl Marx¹³³. Cette classe qui, selon Charles, représente en Haïti seulement 6 % de la population active, rassemble surtout « des paysans ayant abandonné le travail de la terre et des artisans d'origine paysanne ».

¹³² Ibid, aux pp. 29-30.

¹³³ E. Charles, *op. cit.*, à la p. 44.

« Le lumpenprolétariat vit dans des conditions aussi misérables que le prolétariat. C'est ce que Marx appelle le « sous-prolétariat » et qui en Haïti rassemble « les petits artisans très pauvres et sans travail ; les domestiques, les balayeurs de rue, les cireurs, les jardiniers, les portefaix, les mendiants, etc., bref, « toute une masse confuse, décomposée, flottante, (Marx) qui évolue autour du prolétariat ». « Ce qui caractérise particulièrement les lumpenprolétaires, c'est leur situation de sans-emploi et l'horrible misère dans laquelle ils sont plongés. Sans réelle formation, ils se livrent à toutes sortes de travaux, généralement pénibles, qui ne leur rapportent presque rien »¹³⁴.

La classe paysanne : Elle « occupe la base de la pyramide sociale ». Aussi représente-t-elle la classe la plus dominée, celle dont la quasi-totalité des membres sont les plus appauvris du pays, dit Charles. Les paysans, poursuit-il, qui « forment 80 % de la population », ne sont pas toujours propriétaires de la terre qu'ils travaillent. Ils se divisent en cinq grands groupes : « Les petits propriétaires, les paysans moyens, les ouvriers agricoles, les gérants, les déshérités ». Ces derniers forment la couche la plus misérable du monde paysan. Ils rassemblent tous les paysans sans terre, sans travail et sans logis.

En Haïti, « ce sont les grands propriétaires, les spéculateurs et les exportateurs de denrées agricoles qui se trouvent être les principaux bénéficiaires du régime agraire. Possédant la terre et contrôlant les circuits du marché, ils occupent une position dominante dans le monde rural. Ne sachant ni lire ni écrire et ne possédant aucune organisation de défense de leurs intérêts, les paysans sont entièrement assujettis et exploités par les classes supérieures, d'autant plus qu'une partie des grands propriétaires se situent directement au sein des appareils du pouvoir étatique... Bien que possédant (constitutionnellement) une grande liberté, de nombreux redevables d'une rente-travail, connaissent un réel état de servage. »¹³⁵.

Cette exploitation à outrance du paysan haïtien est constatée et amèrement critiquée dans une étude de l'ethnologue haïtien, Price Mars, intitulée : *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*. Dans la première partie de cette étude, l'auteur « met l'accent sur le fait que la population d'Haïti est constituée aux quatre cinquièmes de paysans noirs cruellement trompés et atrocement exploités par l'autre cinquième »¹³⁶.

Pour l'économiste haïtien, Edouard Francisque, la société haïtienne d'aujourd'hui présente une image encore semblable à la société esclavagiste de Saint-Domingue. À ses

¹³⁴ *Ibid*, à la p. 47.

¹³⁵ E. Charles, *op. cit.*, à la p. 54.

yeux, notre société ne représente pas une nation, mais plutôt « une juxtaposition de communautés, de castes ou de micro-groupes ayant chacun son propre foyer de références axiologiques... ». Il reconnaît dans la structure sociale haïtienne seulement deux groupes : un groupe dominant et des groupes dominés.

Selon Francisque, *le groupe dominant* est formé de ceux qui ont hérité des pouvoirs des colons blancs de Saint-Domingue. Ils constituent les diverses bourgeoisies du pays : une bourgeoisie ancienne vivant du commerce des grains, des textiles et des denrées agricoles. « Composée d'éléments ethniques hétérogènes, en majeure partie de métis, descendants des anciens colons, elle occupe le sommet de la hiérarchie sociale » ; et une bourgeoisie récente où prédominent des étrangers (Européens, Asiatiques, Libanais, Nord-Américains). Elle est formée surtout de commerçants, industriels, hommes d'affaires, agents immobiliers, etc. ; puis la nouvelle bourgeoisie noiriste, celle issue de la « révolution de 1946 » qui a porté les noirs au pouvoir contrairement à la volonté des mulâtres.

Quant aux groupes dominés, dit Francisque, ils sont formés, des « classes moyennes » qui occupent une position médiane dans l'échelle sociale, du « peuple » qui constitue un groupe confus aux limites assez floues, et enfin du « monde rural » difficilement dissociable du « peuple » et composé de groupements tellement variés qu'on a peine à lui donner le nom de classe sociale.

Du côté des rapports entre les classes sociales, c'est la division basée sur la question de couleur qui détermine tout, écrit Francisque :

« En Haïti, écrit-il, on constate, d'un côté, une " élite " de haute éducation intellectuelle, très civilisée, très raffinée et composée d'un très petit nombre d'Haïtiens... puis la grande masse complètement ignorante, n'ayant aucun point de contact même avec ceux à qui elle est censée confier habituellement ses destinées, ni même avec cette élite, divisée et impuissante... »¹³⁷.

¹³⁶ citation de R. Berrou et P. Pompilus, *Histoire de la littérature haïtienne*, Port-au-prince, éd. caraïbes, 1977, p. 728.

¹³⁷ E. Francisque, *La structure économique et sociale d'Haïti*, Port-au-prince, Deschamps, 1986, p. 204.

« La séparation de “ l'élite ” du reste du pays s'est consolidée grâce à un “ mur psychologique ” qu'elle a elle-même dressée entre elle et les autres couches de la population : le préjugé de couleur.

« Bien que les noirs forment 90 % de la population du pays, les conflits raciaux et épidermiques sont assez vifs en Haïti pour occasionner de temps à autre des tentions dégénérant en violents antagonismes parfois même en sanglants traumatismes sociaux. Cela vient du fait que “ l'élite ”, composée en majeure partie d'hommes métissés ou à la peau très blanche, fonde la valeur sociale sur la couleur de la peau. Cette “ élite ” croit et a fait admettre qu'il est extrêmement valorisant d'avoir la peau blanche ou très claire »¹³⁸.

Selon Francisque, l'idéologie de couleur qui conditionne l'univers mental des métis, leur a été inculquée d'abord par les colons blancs, mais aussi par André Rigaud, le chef des mulâtres, celui contre qui, Toussaint Louverture, le chef des noirs, avait mené la farouche guerre du sud, et qui n'a jamais raté une occasion d'afficher sa haine des noirs et son racisme, comme le montre l'affirmation suivante :

« Frères du sud, sachez-le bien, il existe dans le pays deux classes d'hommes : la classe dégoûtante et incapable, et la classe sympathique et intelligente. Soyons de celle-ci et chassons l'autre vers les montagnes où sa demeure est marquée loin du séjour de l'homme, parmi les êtres inférieurs, incapables de société »¹³⁹, a écrit Rigaud.

C'est en s'accaparant des pouvoirs politiques et économiques, que les classes dominantes ont pu jusqu'ici maintenir leur suprématie dans la hiérarchie sociale :

« Elles se serviront de la loi comme d'un merveilleux instrument approprié au maintien et au raffermissement de leur domination : lois fiscales, lois sur les contingents d'importation, sur l'exportation, la production, l'organisation du travail, la syndicalisation ouvrière.. etc. » 140.

Francisque conclut son étude par une remarque sur la religion *Vodoun* qu'il présente comme un ultime instrument de combat encore resté aux mains du paysan pour lutter contre son infortune. Le *Vodoun* est plus ou moins clandestinement pratiqué par toutes les couches sociales en Haïti : les uns pour conquérir et conserver les pouvoirs économiques et politiques, d'autres pour protéger leur vie, d'autres encore parce que ce

¹³⁸ *Ibid*, aux pp. 205-206.

¹³⁹ *Ibid*, à la p. 204.

¹⁴⁰ *Ibid*, à la p. 220.

langage religieux constitue pour eux le meilleur moyen d'expression de leur identité culturelle. Lyonel Paquin confirme cette même conclusion en citant plusieurs auteurs :

« ... le Vaudou a davantage d'ennemis en public et davantage d'amis en privé que quoi que ce soit d'autre en Haïti... c'est 999 personnes sur mille qui y croient. Leyburn écrit : " Le paradoxe de la situation religieuse en Haïti est le fait que bien que l'élite désapprouve formellement le Vaudou, beaucoup de ses membres y sont profondément intéressés... Aujourd'hui même quand l'élite méprise le Vaudou, il y en a beaucoup qui se tourne vers le Vaudou dans leurs moments de besoins quand la religion catholique et la médecine ne réussissent pas à les aider »¹⁴¹ .

Le poète haïtien Frank Fouché décrit tout ce dilemme en quatre lignes :

« Nous aimons le violon
Autant que le tambour,
Nous aimons l'Eglise
Et nous adorons le Vaudou »¹⁴² .

3.2.3 LE MYTHE DE « L'ELITE HAÏTIENNE »

Dans toute société hiérarchisée, les couches situées au haut de l'échelle s'appellent élites. La notion d'élites est donc avant tout un concept sociologique. Dans ce sens restreint, l'existence des élites se présente plus comme un fait sociopolitique que comme une réalité morale. Mais dans le sens général, le terme « élite » évoque l'idée morale de qualités supérieures, de ce qu'il y a de meilleur et de plus distingué. Dans ce sens axiologique, l'élite, c'est ce groupe placé en tête, en qui on place sa confiance, justement parce qu'il est constitué des « meilleurs » éléments de la communauté. Meilleurs, pas dans le sens fictif et sentimental du terme, mais dans son sens objectif et pragmatique qui concerne l'action à entreprendre pour le bien commun de toute la communauté. L'élite devient alors ce petit groupe placé en tête de l'échelle sociale justement pour voir plus clair et mieux faire valoir ses « grandes qualités » au profit des masses. C'est en ce sens que Bernard Guillemain définit l'élite lorsqu'il écrit :

¹⁴¹ L. Paquin. *Les Haïtiens, politiques de classe et de couleur*, P-au-p, éd. Le Natal, 1988, pp. 284-288.

¹⁴² L. Paquin, *ibidem*.

« Toute collectivité, tout groupe relativement autonome, tend à prendre une forme pyramidale : la strate du sommet, particulièrement riche en représentations symboliques et en capacités organisatrices, forme l'élite »¹⁴³.

L'élite est donc cette minorité placée en tête parce qu'elle se distingue par ses qualités exceptionnelles, par « sa richesse en représentations symboliques et en capacités organisatrices », mais aussi par sa « supériorité » intellectuelle, économique, politique, morale et sociale. En ce sens, on ne fait pas partie de l'élite seulement parce qu'on est dans la position convoitée pour jouir des avantages sociaux et exploiter le peuple. On fait partie de l'élite, parce qu'on a eu la chance de recevoir une formation intellectuelle ou technique supérieure dans le but d'agir au profit du bien commun.

Dans l'armée, lorsqu'on parle du corps d'élite, on pense à cette unité spécialisée, mieux entraînée et mieux équipée, qui se porte au devant de la masse des soldats pour défendre et sauver la Patrie en danger. Il en est de même dans la société : l'élite est cette unité placée en tête pour organiser et sauver la Nation. Une véritable élite n'est pas divisée en une multitude de particules antagoniques. Au contraire, comme l'affirme Guillemain : « *Dans la société globale, l'ensemble des élites tendent à se rapprocher pour former un groupe unique : l'élite* »¹⁴⁴.

Dans les sens ci-dessus, parler « d'élite haïtienne », c'est parler d'une fiction, d'une représentation fautive de la réalité, d'un mythe ; d'un mythe qui a une fonction sociale déterminée toutefois : celle de mystifier le peuple, de l'intimider, de l'endormir, de le faire rêver, de masquer à ses yeux la réalité objective : celle de l'exclusion, de l'exploitation et de l'oppression.

En fait, c'est qui, c'est quoi, l'élite haïtienne ? C'est cette confusion antagonique de groupes sociaux définis ci-dessus par Charles et Francisque comme étant la bourgeoisie ou les groupes dominants (bourgeoisie d'affaires, bourgeoisie politico-administrative,

¹⁴³ B. Guillemain, *Encyclopaedia universalis*, Paris, France, 1995, à la p. 185.

¹⁴⁴ B. Guillemain, *op. cit.* à la p. 183.

aristocratie mulâtre, aristocratie noire, ancienne bourgeoisie de plantations, nouvelle bourgeoisie de commerçants étrangers, récente bourgeoisie issue de la révolution noiriste de 1946 et de la dictature de Duvalier). Le mulâtre Lyonel Paquin¹⁴⁵ emploie le concept de « caste » pour désigner ce foisonnement « d'élites » en Haïti. Il s'agit en fait de groupements divisés en continuel conflits de classes depuis l'indépendance. Paquin consacre tout le chapitre 24 de son ouvrage cité ci-dessus, à la description de ces interminables luttes fratricides pour le pouvoir entre les deux principales factions de l'aristocratie haïtienne : l'élite mulâtre et l'élite noire. Il écrit à ce sujet :

« La haute société est composée de noirs et de mulâtres qui forment peut-être 2 % de la population. Leurs normes culturelles, leur mode de vie et leurs valeurs sont complètement différents et séparés des 98 % de la population...

« Ces deux groupes rivaux se combattirent dès le premier moment que les noirs et les blancs décidèrent de cohabiter sur ce lopin de terre et donnèrent naissance à une nouvelle espèce appelée mulâtre.

« L'élite noire et l'élite mulâtre se battent depuis longtemps pour la domination sociale et politique. Ce combat est devenu une confrontation permanente de classe. Voici l'équation : l'élite noire contre les opprimés ; l'élite mulâtre contre les opprimés. Et de temps à autre, les élites trouvent le temps de s'entre-déchirer...

« Quelles sont les conditions requises pour appartenir à l'élite mulâtre ? Tout d'abord, l'individu doit avoir la peau claire ; les « bons cheveux » (cheveux soyeux) sont un passeport... La deuxième condition est la position et le statut de la famille dans la communauté. Il faut qu'elle soit établie, « respectée » pour ses succès économiques, politiques ou professionnels... La troisième condition est le pouvoir politique...

« Les membres de deux élites noire et mulâtre partagent les caractéristiques suivantes : mépris de toute forme de travail manuel, aisance à s'exprimer en français, tenue vestimentaire distinguée, affectation exagérée dans les manières et le style de vie urbains, et une famille établie depuis au moins deux générations...

« La bourgeoisie noire donne le spectacle déconcertant d'une minorité noire hostile aux noirs de la classe moyenne et des masses - et aux mulâtres...

« L'élite mulâtre haïtienne n'a développé aucune philosophie économique et sociale. Elle cultive plutôt des pensées opportunistes et des normes de comportement qui déguisent son manque de sécurité à la base »¹⁴⁶.

L'auteur pourrait en dire autant de l'élite noire. Car, « *Nwa rich se milat, milat pòv se nwa* : le noir riche est mulâtre, le mulâtre pauvre est noir », dit le proverbe haïtien,

¹⁴⁵ L. Paquin, *Les Haïtiens, politique de classe et de couleur*, Port-au-prince, Le natal, 1988, pp. 233-236.

¹⁴⁶ *Ibid*, aux pp. 233, 236, 237, 243 et 245.

inventé par Jean-Jacques Acaau, le chef paysan du mouvement révolutionnaire de 1843 dans le sud du pays¹⁴⁷. Voilà, en gros, le contexte général de production du droit public haïtien de la liberté d'expression. Une bonne interprétation du droit haïtien ne peut pas se faire en dehors d'un tel contexte.

3.3 CADRE JURIDIQUE HAITIEN DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

De tels attitudes et comportements, ci-dessus caractérisés par la domination agressive d'une minorité sur une majorité et par la prédominance des rapports d'adversité sur les rapports d'amitié entre les groupes, constituent, en vérité, une entrave majeure à la formulation impartiale de « règles positives » équilibrées de liberté d'expression. Comment de telles règles qui constituent le Code haïtien de liberté d'expression, ont-elles été formulées et ont-elles évolué dans le temps et l'espace ? L'analyse détaillée de la liste des textes juridiques qui forment ce Code haïtien de liberté d'expression peut paraître longue. Mais elle est pourtant d'une très grande importance pour les chercheurs, avocats, légistes et juristes, qui s'intéressent à la compréhension socio-historique d'une telle question et d'un tel phénomène. De plus, l'ordre chronologique d'apparition, de formulation et de succession dans le temps, des textes de lois, tout en montrant la constance et l'évolution de la pensée juridique, permet en même temps de mieux saisir les contours socio-politiques du phénomène en question.

Analysons donc en détail le code haïtien de liberté d'expression. Ce code est constitué d'un ensemble de lois constitutionnelles, de lois pénales et de lois sur la presse et la communication. L'intérêt de l'insertion d'un tel code dans le corps de la thèse vient encore du fait que cela favorise une meilleure compréhension des modes de régulation de la liberté d'expression dans la société haïtienne. Elle permet aussi de mieux suivre l'évolution de la formulation d'un phénomène social aussi capital que celui de la liberté d'expression.

¹⁴⁷ L. Paquin, *ibid*, à la p. 36.

3.3.1 L'EVOLUTION DE LA FORMULATION DE LA LIBERTE D'EXPRESSION A TRAVERS LES CONSTITUTIONS HAÏTIENNES

Jusqu'en 1815, ce n'est pas la liberté d'expression, mais c'est la consolidation de la liberté humaine en général qui a surtout préoccupé les constitutionnalistes haïtiens. La liberté d'expression est devenue un élément du droit constitutionnel seulement à partir des années 1816. Les textes suivants en témoignent¹⁴⁸. Comment cette liberté d'expression a-t-elle été énoncée et comment a-t-elle juridiquement et symboliquement évolué ?

- La première Constitution est celle du 8 juillet 1801 de Toussaint Louverture. Elle est rédigée au moment où Saint-Domingue était encore une colonie française. Ce n'est donc pas étonnant que Toussaint, pourtant farouche précurseur de l'indépendance, n'abolisse pas dans son énoncé la nationalité française des citoyens. Cette Constitution a été rédigée dans le but de proclamer l'autonomie et la liberté, mais non encore l'indépendance de l'île. Elle n'a donc pas préconisé de séparation avec la France :

Article 3 : « Il ne peut exister d'esclave sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres et français ».

Article 66 : « Toute personne a le droit d'adresser des pétitions individuelles à toute autorité constituée, et spécialement au gouverneur ».

- La Constitution du 20 mai 1805 de Jean Jacques Dessalines a été conçue dans un contexte totalement différent de celui de Toussaint. Les conditions avaient changé :

Article 2 : « L'esclavage est à jamais aboli ».

- La Constitution du 27 décembre 1806 de Henri Christophe est déjà plus extensive en matière de liberté :

Article 1 : « Il ne peut exister d'esclave sur le territoire de la République ; l'esclavage y est à jamais abolie ».

¹⁴⁸ *Lois constitutionnelles de 1801 à 1983*, in Fardin D., *Le Petit samedi soir*, Port-au-prince, éd. Fardin, 1985.

Article 3 : « Les droits de l'homme en société sont : la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété »

Article 4 : « La liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas au pouvoir d'autrui ».

- La Constitution du 17 février 1807 de Alexandre Pétion n'a rien apporté de nouveau en ce qui a trait à la liberté d'expression :

Article 1 : « Toute personne, résidente sur le territoire d'Haïti, est libre de plein droit »

Article 2 : « L'esclavage est pour jamais aboli à Haïti »

L'indépendance proclamée en 1804 n'étant pas reconnue par la France, le danger d'un retour du système esclavagiste planait encore sur le pays. La métropole n'avait d'ailleurs jamais caché son intention de revenir y établir son ancien régime colonial. C'est ce qui explique autant d'importance accordée par le droit constitutionnel haïtien à la liberté et à l'abolition de l'esclavage.

De plus, les moyens d'expression modernes étaient quasi inexistant. En ce temps là, ce qu'on appelait « journaux », ce n'était en fait que des communiqués publiés sous forme de feuillets. Haïti demeurait encore un pays illettré fonctionnant seulement à l'aide de moyens et d'appareils de communication traditionnels comme le tambour, le lambi, les fêtes champêtres, les marchés publics ruraux, les temples « vodoun », la chanson, la danse, les spectacles et les loisirs populaires, les lieux de grands rassemblements publics ou populaires, etc. Le livre était lui plutôt rare.

- La liberté d'expression a attendu la Constitution du 2 juin 1816 du président Pétion pour entrer dans le droit constitutionnel. Du simple droit humain naturel, elle est ainsi devenue un droit social et culturel :

Article 31 : « Nul ne peut être empêché de dire, écrire et publier sa pensée ; les écrits ne pourront être soumis à aucune censure avant leur publication. Nul n'est responsable de ce qu'il a publié, que dans les cas prévus par la loi ».

C'est en ces termes que la liberté d'expression se positionna pour la première fois dans la Constitution haïtienne. Par cette protection constitutionnelle spécifique accordée pour la

première fois à la liberté de pensée et de parole, la législation haïtienne a donc évolué. Cette évolution va progresser non seulement dans le sens d'une reconnaissance de la dimension simplement humaine, mais aussi dans le sens de l'élargissement du champ d'application individuel et social du phénomène de liberté d'expression. Les limites d'une telle liberté, (*les cas prévus par la loi*), ne sont pas précisées ici. Ce sont les prochaines Constitutions et le Code pénal qui viendront déterminer ces cas prévus par la loi : les bonnes mœurs, la réputation d'autrui, les cas de guerre déclarés, etc. L'essentiel est cependant fait : une fois pour toutes, le droit fondamental de liberté d'expression est reconnu et constitutionnellement posé.

Cette première reconnaissance historique a tracé la voie pour toutes les autres Constitutions haïtiennes subséquentes. Depuis lors, toutes vont réserver en leur sein une place constante et primordiale à la liberté d'expression en tant que droit humain fondamental. Ce qui va peu évoluer cependant, c'est le mode d'énonciation du phénomène, c'est la formulation du droit de liberté d'expression. Comment ce droit est-il énoncé à travers l'ensemble des Constitutions haïtiennes allant de 1843 à 1987 ? Comment ce droit a-t-il donc évolué dans le temps ? Les textes constitutionnels suivant vont le montrer.

- La Constitution du 30 décembre 1843 de Rivière Hérard formule la liberté d'expression en ces termes précis :

Article 27 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Ce droit ne peut être restreint par aucune loi préventive ni fiscale. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

C'est ainsi que sont formulées et respectées les quatre principales dimensions du droit de la liberté d'expression : la liberté de parole, la liberté d'écriture, la liberté de presse et la liberté de publication. Nous verrons plus loin, (au 3.3.2 et 3.3.3), comment les lois vont définir et punir les abus de l'usage de ce droit.

- La Constitution du 14 novembre 1846 du président Riché n'a rien innové en la matière. Elle n'a fait que reprendre presque la même formulation que les précédentes :

Article 32 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure avant leur publication. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- La Constitution impériale du 20 septembre 1849 de Faustin Soulouque n'a pas changé la formulation. Elle accorde à la liberté d'expression la même force que les Constitutions précédentes lui avaient déjà octroyée :

Article 31 : « Chacun a le droit d'exprimer son opinion en toute matière ; d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure avant leur publication. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- Idem pour la Constitution du 14 juin 1867 de Sylvain Salnave :

Article 24 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Ce droit ne peut être restreint par aucune loi préventive ni fiscale. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- De même pour la Constitution du 6 août 1874 de Michel Domingue :

Article 29 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure préalable. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- La Constitution du 18 décembre 1879 de Félicité Salomon conserve le même contenu expressif :

Article 25 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure préalable. Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

Mais tout a changé à partir de la Constitution de 1888 :

- La Constitution du 16 décembre 1888 de François Denis Légitime a enfin décidé d'ouvrir le cadre général du droit de la liberté d'expression. Elle a choisi d'intégrer la liberté d'expression dans le cadre général des libertés connexes, comme la liberté de culte, le droit de réunion, le droit d'association, le droit d'expression, le droit de pétition :

Article 16 : « La Constitution consacre et garantit : la liberté des cultes ; le droit de réunion ; le droit d'association ; le droit pour chacun d'exprimer ses opinions en toutes matières, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées ; le droit de pétition est exercé par un ou plusieurs individus, mais jamais au nom d'un corps. L'abus de ces droits est réprimé par la loi ».

Cette avancée opérée au niveau du contenu et de l'énonciation du droit de liberté d'expression n'a cependant pas été suivie par la Constitution de 1889 qui a même pour ainsi dire régressé.

- La Constitution du 9 octobre 1889 du président Florvil Hyppolite a ainsi fait un retour en arrière et est revenue avec les mêmes répétitions que les Constitutions passées sans innovation :

Article 21 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toutes matières, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure préalable. Les abus de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- C'est la même chose pour la Constitution du 19 juin 1918 de Philippe Sudre Dartiguenave, amendée par Louis Borno le 11 janvier 1928 qui ne fait que répéter les formules du passé :

Article 16 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toutes matières, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure préalable. Les abus de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ». (Amendé en 1928) : « La liberté de la presse est garantie, sous les conditions déterminées par la loi ».

- Encore pas d'évolution dans la Constitution du 15 juillet 1932 de Sténio Vincent qui stipule :

Article 17 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toutes matières, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées. Les écrits ne peuvent être soumis à aucune censure

préalable. Les abus de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse ».

- La Constitution par le plébiscite du 2 juin 1935 du président Vincent n'a fait que raccourcir la même formulation sans trop de changement de sens :

Article 10 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toutes matières. Les abus de ce droit sont définis et réprimés par la loi ».

- Dans la Constitution du 22 novembre 1946 de Dumarsais Estimé, la liberté d'expression a désormais le droit de s'affirmer en toute matière, mais aussi par tous les moyens. L'innovation porte sur l'extension des moyens, mais aussi sur toutes les formes de communication dont dispose un Haïtien. Il ne s'agit plus seulement de la parole, de l'écrit ou de la presse. Il y a une restriction cependant : le cas de guerre déclarée, une question de sûreté d'État.

Article 21 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée quelle que soit la forme qu'elle affecte ne peut être soumise à aucune censure préalable, exception faite du cas d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté d'expression ».

- L'ouverture opérée vers l'extension des moyens et des formes de communication va demeurer un acquis majeur en matière de liberté d'expression pour toutes les Constitutions suivantes. De même pour la restriction en raison de la sûreté de l'État. Dans ce sens, la Constitution du 25 novembre 1950 de Paul Eugène Magloire stipule :

Article 19 : « Chacun a le droit d'exprimer son opinion en toute matière et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée, quelle que soit la forme qu'elle affecte, ne peut être soumise à aucune censure, exception faite d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi ».

- La Constitution du 19 décembre 1957 du dictateur François Duvalier a elle aussi reconnu le droit de la liberté d'expression en ces mêmes termes :

Article 26 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée, quelle que soit la forme qu'elle affecte, ne peut être soumise à aucune censure préalable, exception faite du cas d'état de

guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté d'expression ».

- Aussi paradoxal que cela puisse paraître, aucune des Constitutions de la dictature de Duvalier n'a aboli ni même changé la formulation de la liberté d'expression. La Constitution du 26 mai 1964 de François Duvalier n'a, elle non plus, rien changé des innovations antérieures. Elle aussi énonce la liberté d'expression en ces termes :

Article 26 : « Chacun a le droit d'exprimer son opinion en toute matière et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée, quelle que soit la forme qu'elle affecte, ne peut être soumise à aucune censure préalable, exception faite du cas d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi ».

- La Constitution du 14 janvier 1971 de François Duvalier va elle encore dans le même sens :

Article 26 : « Chacun a le droit d'exprimer son opinion en toutes matières, par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée quelle que soit la forme qu'elle affecte, ne peut être soumise à aucune censure préalable, exception faite du cas d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi ».

- La même formulation est reprise dans la Constitution du 27 août 1983 du dictateur Jean-Claude Duvalier :

Article 40 : « Toute personne a le droit d'exprimer sa pensée en toutes matières et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée, quelle que soit la forme qu'elle affecte, ne peut être soumise à la censure préalable, exception faite du cas d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi »¹⁴⁹.

Mais l'innovation majeure n'est arrivée qu'avec l'avènement de la démocratie dans le pays en 1987.

¹⁴⁹ *Lois constitutionnelles de 1801 à 1983, supra note 127.*

- Il a fallu attendre la Constitution de la République d'Haïti de mars 1987¹⁵⁰, pour avoir une formulation originale de la liberté d'expression. Située dans le contexte général des libertés connexes, la liberté d'expression a pris pour la première fois un caractère haïtien et s'est située pour la première fois aussi dans le cadre global des droits universels de l'homme. Voici en quels termes, elle est formulée :

Préambule : « Le Peuple Haïtien proclame la présente Constitution : pour garantir ses droits inaliénables et imprescriptibles à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur ; conformément à son Acte d'Indépendance de 1804 et à la Déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948 ».

Section C : De la liberté d'expression

Article 28 : « Tout Haïtien a le droit d'exprimer librement ses opinions, en toute matière par la voie qu'il choisit.

Article 28-1 : « Le journaliste exerce librement sa profession dans le cadre de la loi. Cet exercice ne peut être soumis à aucune autorisation, ni censure, sauf en cas de guerre.

Article 28-2 : Le journaliste ne peut être forcé de révéler ses sources. Il a toutefois pour devoir de vérifier l'authenticité et l'exactitude des informations. Il est également tenu de respecter l'éthique professionnelle.

Article 28-3 : Tout délit de presse ainsi que les abus du droit d'expression relèvent du Code Pénal.

Article 29 : « Le droit de pétition est reconnu. Il est exercé personnellement par un ou plusieurs citoyens, mais jamais au nom d'un corps.

Article 29-1 : Toute pétition adressée au pouvoir législatif doit donner lieu à la procédure réglementaire permettant de statuer sur son objet.

Tel a été, dans le temps, le droit constitutionnel haïtien de la liberté d'expression. Les Constitutions, de 1816 à 1987, ont ainsi fait de la liberté d'expression une préoccupation constante et un droit de l'homme fondamental. Une telle et constante prise de position en faveur de la liberté d'expression a l'avantage de montrer à quel point ce phénomène est considéré comme primordial pour l'organisation sociale haïtienne. Les Sections D, E, F de la Constitution de 1987 consacrent aussi le droit à la liberté de conscience, de religion, de culte, de réunion, d'association, d'éducation et d'enseignement. Autant de droits qui étendent à des domaines connexes celui de la liberté d'expression. La Constitution est la loi mère qui domine la hiérarchie des lois. L'inscription de la liberté d'expression dans

¹⁵⁰ Gouvernement Haïtien, *La Constitution de 1987*, Port-au-prince, Presses Nationales, 1987.

toutes les Constitutions des temps modernes montre combien l'État haïtien entend fonder son organisation sur un consensus citoyen. Un tel consensus est nécessaire pour la construction de la société conviviale. D'ailleurs pour compléter et renforcer la Constitution, c'est la loi qui intervient, détermine et fixe les abus de l'usage de la liberté d'expression : le droit pénal en priorité, mais aussi d'autres lois sur les communications, comme le montrent les textes suivants.

3.3.2 REGULATION DU DELIT DE PRESSE OU DES ABUS DU DROIT D'EXPRESSION DANS LE *CODE PENAL* HAÏTIEN

Le droit est du domaine de la culture, donc du domaine du relatif et non de l'absolu. Aucun droit humain n'est absolu. La liberté d'expression est elle aussi du domaine du relatif. Elle a elle aussi ses limites. Dans le droit pénal, celle-ci prend fin là où commence le droit d'autrui. Elle s'arrête là où l'Ordre public, les bonnes Mœurs, la Souveraineté nationale, l'intégrité du territoire, les libertés individuelles, la réputation des personnes, doivent être protégés. Ainsi tout abus de liberté d'expression est donc puni par le Code Pénal¹⁵¹, conformément aux termes de tout un système de règles qu'il convient ici de présenter en un seul cadre à cause des besoins de l'analyse :

Le système de règles du Code pénal sur les abus la liberté d'expression

Article 162 : « Les ministres des cultes qui prononceront, dans l'exercice de leur ministère, et en assemblées publiques, un discours contenant la critique ou censure du gouvernement, d'une loi, d'un arrêté du chef de l'État, ou de tout autre acte de l'autorité publique, seront punis d'un emprisonnement de trois mois à un an ».

C'est en vertu du principe de l'ordre public, de la sûreté et de l'autorité de l'État, que cet article-ci de même que les autres qui suivent obligent l'Église à s'abstenir de critiquer ou de censurer publiquement les actes du gouvernement. Mais en Haïti, c'est parfois dans un souci de protection de leur régime dictatorial que les gouvernements déterminent souvent le mode d'énonciation des lois.

Article 165 : « Tout écrit contenant des instructions pastorales, en quelque forme que ce soit, et dans lequel un ministre du culte se sera ingéré de critiquer ou censurer soit le gouvernement, soit tout acte de l'autorité publique, emportera la peine de l'emprisonnement d'un an à trois ans contre le ministre qui l'aura publié ».

Une instruction pastorale, c'est tout enseignement quelconque émané d'un pasteur de l'église catholique ou protestante. Dans toute société démocratique, la liberté d'expression fait généralement objet de divers types de limitations. Ces restrictions ne visent pas seulement la presse et le journalisme, comme le montrent les deux articles ci-dessus. Elle touche tout locuteur ou interlocuteur public. Les limitations à la liberté d'expression répondent au principe général ainsi stipulé : toute liberté est relative ; aucune liberté ne saurait être absolue. Dans le cas des deux articles ci-dessus, le législateur veut préserver certains intérêts collectifs représentés par certaines autorités publiques.

Article 228 : « Toute publication ou distribution d'ouvrages écrits, avis, bulletins, affiches, journaux, feuilles, périodiques ou autres imprimés, dans lesquels ne se trouvera pas l'indication vraie des noms, profession ou demeure de l'auteur ou de l'imprimeur, sera, pour ce seul fait, punie d'un emprisonnement de six jours à six mois, contre toute personne qui aura sciemment contribué à la publication ou distribution ».

Cette loi croit que, l'indication vraie, c'est-à-dire le vrai nom, profession ou demeure de l'auteur d'un imprimé ou d'une publication est importante dans la détermination des responsables des infractions en matière de liberté d'expression.

Article 230 : « si l'écrit imprimé contient quelques provocations à des crimes ou délits, les crieurs, afficheurs ou distributeurs seront punis comme complices des provocateurs, à moins qu'ils n'aient fait connaître ceux dont ils tiennent l'écrits contenant la provocation ».

Article 234 : « Toute introduction, exposition ou distribution de chansons, pamphlets, livres, figures ou images contraires aux bonnes mœurs, sera puni d'un emprisonnement d'un mois à un an, et la confiscation des planches et des exemplaires imprimés ou gravés des chansons, figures ou autres objets du délit ».

Article 236 : « Nulle association de plus de vingt personnes, dont le but sera de se réunir tous les jours ou à certains jours marqués, pour s'occuper d'objet religieux, littéraires,

¹⁵¹ M. Pierre-Louis, *Le Code pénal haïtien*, Port-au-prince, éd. Delta, 1989

politiques ou autres ne pourra se former qu'avec l'agrément du gouvernement, et sous les conditions qu'il plaira à l'autorité publique d'imposer à la société ».

Article 238 : « Si par discours, exhortations, invocations ou prières, en quelque langue que ce soit ou par lecture, affiche, publications ou distributions d'écrits quelconques, il a été fait dans ces assemblées, quelque provocation à des crimes ou à des délits, la peine sera de trois mois à un an d'emprisonnement, contre les chefs, directeurs et administrateurs de ces associations, sans préjudices de peines plus fortes qui seraient portées par la loi contre les individus personnellement coupables de la provocation, lesquels, en aucun cas, ne pourront être puni d'une peine moindre que celle infligée aux chefs, directeurs et administrateurs de l'association ».

Article 278 : « Toute personne qui aura commis un outrage public à la pudeur, sera punie d'un emprisonnement de trois mois à un an, et d'une amende de seize gourdes à quarante huit gourdes ».

Ainsi la publication sans limites de toute forme d'expression est inadmissible en droit. À travers ces six articles respectivement, le Code pénal punit toute publication anonyme, toute provocation à des crimes et délits, toute outrage public à la pudeur. Ce qui est considéré comme central ici, c'est aussi bien la protection de la vie privée que celle de la vie publique. C'est dans ce cadre qu'on punit l'outrage public à la pudeur et qu'on insiste dans l'article suivant sur la protection des bonnes mœurs. La loi est surtout intéressée à la protection de la jeunesse.

Article 282 : « Quiconque aura attenté aux mœurs, en excitant, favorisant ou facilitant habituellement la débauche ou la corruption de la jeunesse, de l'un ou l'autre sexe au-dessous de vingt et un ans, sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans ».

C'est dans le but de sauvegarder la personnalité individuelle et les valeurs sociales que les lois suivantes accordent autant d'importance à la punition des délits de diffamation, de dénonciation calomnieuse et d'injures ou d'expressions outrageantes :

Article 313 : « Sera coupable du délit de diffamation, celui qui, soit dans les lieux ou réunions publics, soit dans un acte authentique et public, soit dans un écrit imprimé ou non qui aura été affiché, vendu ou distribué, aura imputé à un individu quelconque des faits qui porte atteinte à son honneur et à sa considération »...

Article 318 : « Quiconque aura fait par écrit une dénonciation calomnieuse contre un ou plusieurs individus, aux officiers de justice ou de police, sera puni d'un emprisonnement d'un mois à un an ».

Article 320 : « Quant aux injures ou aux expressions outrageantes qui ne renfermeraient l'imputation d'aucun fait précis, mais celle d'un vice déterminé, si elles ont été proférées dans des lieux ou réunions publiques, ou insérées dans des écrits imprimés ou non, qui

auraient été répandus et distribués, la peine sera d'un emprisonnement d'un mois à un an et une amende de cent à cinq cent gourdes »¹⁵².

C'est de cette manière que l'ensemble des lois pénales définissent et réglementent la liberté d'expression. Ces lois qui n'évoluent pas beaucoup, s'articulent autour de valeurs considérées comme dignes de protection telles que l'autorité de l'État, la moralité publique, la réputation d'autrui, la protection de la jeunesse, la pudeur, etc. Parallèlement au droit pénal, il existe toute une législation haïtienne sur la presse et la communication. Cette législation a elle aussi été mise en place pour réguler la liberté d'expression en rapport avec le tissu social. Comment cette législation a-t-elle évolué eu égard au processus socio-historique ?

3.3.3 ÉVOLUTION DE LA LEGISLATION HAÏTIENNE SUR LA PRESSE ET LA COMMUNICATION

Durant un siècle, de 1885 à 1985, les lois haïtiennes sur la presse et la communication apparaissent comme un complément au *Code pénal* et à la Constitution. Elles définissent les droits et les devoirs de la presse écrite, de la radio, de la télévision, du journalisme et de l'imprimé. Elles délimitent ainsi les champs d'action en fixant l'extension ou les limites de la liberté d'expression, comme l'indiquent les articles ci-dessous qu'il convient encore de placer en un seul bloc, pour les besoins de l'analyse et de la synthèse¹⁵³.

Les articles suivants du droit de la presse complètent le droit constitutionnel en punissant les abus de liberté d'expression et en garantissant ce que nous pouvons appeler la paix publique, les bonnes mœurs, la sûreté de l'État et la réputation des citoyens. L'énonciation de telles lois est plutôt figée dans sa formulation. Il y a ici peu de changement, peu d'évolution, tant dans le mode énonciatif que dans la pensée énoncée. Le pouvoir de « perlocution » de ces lois résulte surtout de leur force impérative.

¹⁵² Pierre-Louis, *supra* note 130.

Le système commenté des lois haïtiennes sur la presse et la communication

- La Loi du 27 août 1885 garantit la liberté de la presse écrite, de l'imprimerie et de la librairie :

L'article 1 dit : « L'imprimerie et la librairie sont libres ». Mais les articles 2 et 3 exigent que « tout imprimé rendu public... indiquera le nom et le domicile de l'imprimeur, qui est astreint, avant toute distribution d'en faire un dépôt de cinq exemplaires » aux bureaux des autorités compétentes. L'article 6 dit : « Tout journal ou écrit périodique aura un gérant responsable. Ce gérant doit être haïtien et avoir la jouissance pleine et entière de ses droits civils et politiques ». Enfin, l'article 12 stipule : « L'entrée, la circulation, la vente d'un journal étranger dans le pays pourront être interdites par une décision gouvernementale, délibérée au conseil des secrétaires d'État ».

Le fait d'insister sur la nationalité haïtienne du gérant responsable et sur la restriction posée pour la circulation d'un journal étranger semble être anormal en temps de paix et d'harmonieuses relations internationales. Mais il se comprend en temps de guerre déclarée ou de situation internationale tendue.

- Loi du 15 décembre 1922 sur la presse indique que s'il n'y a pas de censure proprement dite, il y a toutefois un contrôle des Pouvoirs publics sur les moyens d'expression.

L'article 4 de cette loi stipule : « Aucun journal ou écrit périodique ne pourra être rendu public avant l'autorisation du secrétaire d'État de l'intérieur... ». Tandis que l'article 1 exige que « tout imprimé rendu public... indiquera le nom et le domicile de l'imprimeur... » ; que l'imprimeur sera tenu de déposer cinq exemplaires à la secrétairerie d'État de l'intérieur ; et l'article 2 exige du propriétaire de tout journal ou écrit périodique de faire à la secrétairerie d'État de l'intérieur au moins une simple déclaration indiquant « le titre du journal ou du périodique, son mode de publication, l'indication de l'imprimerie où il doit être édité ». L'article 12 punit « toutes injures, tous outrages ou diffamations commis par la voie de la presse envers le Président de la République, un secrétaire d'État, un membre du pouvoir législatif ou du tribunal de

¹⁵³ Ministère de l'information et de la culture, *1885-1985, un siècle de législation sur la presse et la communication en Haïti*, Port-au-prince, Presses Nationales, 1986.

cassation dans l'exercice de leurs fonctions », d'une amende de 200 à 500 dollars et d'un emprisonnement de six mois à trois ans. L'article 15 punit aussi l'injure, l'outrage et la diffamation faite aux ministres des cultes et à un représentant ou agent diplomatique accrédité dans le pays.

- - Loi du 4 août 1924 garantit l'indépendance et la sécurité de la presse, mais fixe en même temps ses limites et ses devoirs, conformément au principe qui relativise l'étendue de toute liberté d'expression :

« Considérant que l'indépendance et la sécurité de la presse doivent être garanties, mais qu'elles ne peuvent l'être utilement qu'en tant qu'elles sont rendues compatibles avec les exigences de la paix publique et l'existence des institutions nationales », l'article 1 de cette loi punit d'une amende de 1000 à 2000 gourdes et d'un emprisonnement de six mois à un an, toute « publication ou reproduction de nouvelles fausses, de pièces fabriquées, falsifiées ou mensongères attribuées à des tiers » ; l'article 2 punit « comme complices d'une action qualifiée crime ou délit ceux qui, soit par discours, cris ou menaces proférés dans des lieux ou réunions publics, soit par des écrits, des imprimés vendus, ou distribués, mis en vente ou exposés dans des lieux ou réunions publics, soit par des placards ou affiches exposés au regard du public, auront provoqué l'auteur ou les auteurs à commettre la dite action... ».

- Sans innover, le Décret du 13 juin 1950 insiste encore sur les droits et les devoirs de la presse. Ce que cette loi veut sauvegarder, c'est ici la stabilité et la paix publiques, la dignité des personnes, le respect des autorités, l'ordre public, les bonnes mœurs. Elle punit les injures, outrages et diffamations, mais aussi la désinformation (les fausses nouvelles) :

« Considérant que toutes les libertés garanties au citoyen doivent se concilier avec les exigences de la stabilité et de la paix de l'État et que l'exercice du droit d'expression ne saurait, sans appeler de justes sanctions, tourner à l'abus contre la dignité des personnes, à l'oubli de l'obéissance et du respect dû aux autorités constituées, à la négation de la nécessité de sauvegarder l'ordre public et les bonnes mœurs », le délit de presse est puni à l'article trois de ce décret ; tout « journal ou écrit périodique étranger, subversif de l'ordre public ou contraire aux bonnes mœurs, pourra être interdit », selon l'article 6 ; les injures, outrages ou diffamations, contre toute autorité, tout diplomate et toute personne, sont punis par les articles 7, 8, 9 et 10 du décret.

- Les Décrets du 12 octobre 1977 et du 21 novembre 1977 innover. Ils montrent combien les Pouvoirs publics veulent éviter la propagation de fausses informations. Ils insistent sur la véracité et l'objectivité comme qualités essentielles de

l'information. Le souci du bien public pousse les législateurs à bien spécifier les devoirs de la presse moderne.

Article 51 : « La radiodiffusion transmet des informations, vulgarise des idées sans censure préalable, dans les limites établies par les lois de la République. Les informations diffusées doivent être exactes, objectives et impartiales ; elles doivent provenir de sources autorisées à indiquer au moment de la transmission. Les responsables des émissions contrôlent les programmes pour éviter que des informations mêmes exactes ne puissent nuire à la population ou l'alarmer par leur forme, leur présentation... ».

Article 52 : « Les émissions doivent être adaptées à la morale et ne rien contenir qui puisse troubler le développement normal et harmonieux de la jeunesse... ».

Article 130 : « Les services de télécommunications contribuent à la sécurité nationale. Leur utilisation peut être provisoirement limitée aux fins de la défense ».

- Loi du 19 septembre 1979 sur la presse va presque dans le même sens des décrets précédents. Elle explicite, puis élargit le cadre des lois constitutionnelles, tout en ayant les mêmes préoccupations de la sauvegarde de l'ordre public. Les règles suivantes garantissent pleinement la liberté d'expression, tout en lui fixant un cadre d'exercice objectif et précis.

Article 19 : « La profession de journaliste exige, de celui qui l'exerce, une formation morale, des connaissances intellectuelles, du fair-play dans ses rapports avec les tiers, le sens des responsabilités, surtout un grand souci du respect de la personnalité d'autrui, ce, sans préjudicier au droit de ce professionnel d'informer et d'éclairer l'opinion, de formuler des critiques constructives sur les affaires publiques ou en toute autre domaine et de faire des suggestions avec objectivité, loyauté, la plus entière indépendance et la plus grande liberté ».

Article 21 : « Le droit d'exprimer sa pensée et d'informer l'opinion en toute matière est entièrement libre. Exception faite : a.- du cas de guerre déclarée ; b.- du cas d'abus ou de délit de presse déterminé par la loi ».

Voici une importante loi sur la protection du secret des enquêtes où il est interdit aux membres de la presse de diffuser certaines informations relatives aux jugements en cours. Cette restriction vise à éviter la divulgation de certains éléments susceptibles de fausser l'issue d'un procès en cours.

Article 22 : « Il est formellement interdit aux organes de presse : 1.- de proférer des offenses contre le chef de l'État et la Première Dame de la République ; 2.- de publier, reproduire, diffuser, téléviser, cinématographier et transmettre les actes de procédure criminelle avant qu'ils aient été lus à l'audience publique ; 3.- de rendre compte avec commentaire des débats judiciaires sur les instances en diffamation où la preuve des faits diffamatoires n'est pas autorisée, sur les procès en divorce, en séparation de corps, en

recherche de paternité, sur les procès traitant d'espèce à caractère anarchiste ou intéressant la sûreté intérieure de l'État, le tout à l'exception du jugement définitif qui ne peut être publié qu'après son prononcé » ; 4.- de rendre compte des délibérations intérieures du jury des cours et tribunaux, des débats déroulés à huis clos ; 5.- d'entreprendre toute manœuvre et publicité de nature à influencer le cours des procédures en train ; 6.- d'ouvrir et d'annoncer des souscriptions pour le paiement des condamnations judiciaires ; 7.- de se livrer à aucune attaque contre l'intégrité de la culture populaire ; 8.- de recevoir directement ou indirectement des fonds et avantages du gouvernement étranger ; 9.- de publier, diffuser, ou reporter les secrets des commissions d'enquête parlementaire ainsi que les secrets de la défense nationale ; 10.- de contrevenir aux prescriptions de la présente loi ».

Le contexte d'énonciation de ces trois articles de lois est celui de la dictature de Jean-Claude Duvalier. La loi porte la marque de l'époque et du régime en place. Lorsqu'elle parle de critiques constructives, de défense de préférer des offenses contre le chef de l'État et de la Première Dame, elle le fait plus dans un but de conservation du pouvoir que dans celui de la protection publique.

- Loi du 31 mars 1980 sur la presse :

Cette loi précise les contours ainsi que les limitations de la liberté de la presse. Aucune censure n'est envisagée envers la presse. Mais de nombreux interdits sont spécifiés surtout en rapport avec le respect de la dignité des personnes. Le souci de protéger le secret des enquêtes explique les interdits formulés à l'égard de la presse :

Article 21 : « Le droit d'exprimer sa pensée et d'informer l'opinion en toute matière est entièrement libre. Exception faite : a.- du cas d'état de guerre déclarée ; b.- des cas d'interdiction déterminée par la loi ».

Article 22 : « Il est formellement interdit aux organes de presse : 1) de publier, reproduire, diffuser, téléviser, cinématographier et transmettre les actes de procédure criminelle avant leur signification ou leur lecture à l'audience publique ; 2) de rendre compte des délibérations intérieures du jury, des cours et tribunaux, des débats déroulés à huis clos ainsi que des procès en divorce, ou séparation de corps, en recherche de paternité, et en diffamation ; 3) d'ouvrir et d'annoncer publiquement des souscriptions pour le paiement des condamnations judiciaires en matière correctionnelle et criminelle ; 4) de publier, diffuser les secrets des commissions d'enquête parlementaire ainsi que ceux de la défense nationale ; 5.- de recevoir directement ou indirectement des fonds et subsides d'un gouvernement étranger ».

Article 45 : « Le présent décret abroge toutes lois ou dispositions de lois, tous décrets ou dispositions de décrets, tous décrets-lois ou dispositions de décrets-lois, qui lui sont contraires... »¹⁵⁴.

Ainsi, nous venons de constituer le système commenté du droit positif de la liberté d'expression dans le monde et en Haïti. Il était important que ces deux systèmes de lois soient mis en parallèle et que ces règles positives soient citées au cœur même de la recherche. Le Code des lois haïtiennes de la liberté d'expression est un héritage de celui mondial du même phénomène. Une telle mise en parallèle permet de mieux les comparer, de mieux les analyser dans leur contexte de production et de mieux appréhender ainsi leur portée socio-historique. Il est temps maintenant de passer à l'analyse globale de ces modes de régulation formelle de la liberté d'expression.

3.4 L'ANALYSE DU DROIT DE LA LIBERTE D'EXPRESSION SUIVANT LA RECHERCHE JURIDIQUE TRADITIONNELLE

Nous retrouvons ci-dessus l'ensemble des textes qui établissent le régime juridique de la liberté d'expression à l'étranger comme en Haïti. Ces textes qui, encore aujourd'hui, inspirent tant la théorie générale de la liberté d'expression que le débat démocratique et les rapports politiques contemporains, méritent une analyse juridique, une analyse discursive ainsi qu'une analyse critique comparée du droit étranger face au droit haïtien.

L'analyse juridique suivant la méthode de recherche traditionnelle répond à cette question précise : De quelle valeur juridique et donc de quelle garantie légale sont ces textes qui constituent la matière essentielle de la liberté d'expression ? Dans l'état actuel du droit, un texte a une valeur juridique solide surtout lorsqu'il acquiert une valeur positive ou coutumière. Cette question de juridicité des textes est ici importante, puisque plus grande est la valeur juridique, mieux est garanti le droit de la liberté d'expression. L'on juge de la valeur et de la force juridiques d'un texte, suivant sa place dans la hiérarchie des normes. Dans la hiérarchie des normes, une Convention, une Charte, un

¹⁵⁴ 1885-1985, un siècle de législation sur la presse et la communication en Haïti, *supra* note 132.

Pacte ou un Traité international, une Constitution nationale, sont des normes qui devraient s'imposer au législateur. L'inscription d'un texte dans un tel Traité, une telle Convention ou Charte, un tel Pacte ou une telle Constitution, devrait attester de sa haute valeur juridique. Mais en ce qui a trait aux textes internationaux, il n'en est pas toujours ainsi. Car le processus de ratification d'un traité international passe souvent par l'approbation du législateur. Il peut même arriver que, dans certains cas, le législateur mettent fin à un traité.

Les textes ci-dessus obéissent à un double processus : d'une part *un processus d'universalisation* suivant lequel plusieurs Traités, Conventions et Pactes internationaux ou régionaux sont venus donner valeur et garantie juridiques à des expressions déjà formulées dans des Déclarations des droits de l'homme et de la liberté d'expression ; d'autre part *un processus de constitutionnalisation* qui donne force et garantie légales aux textes et déclarations nationaux de liberté d'expression.

Au niveau universel, les deux textes qui fondent de manière non équivoque le droit international de la liberté d'expression sont : l'article 19 de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1948 et l'article 19 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966. Mais ces deux textes n'ont ni la même valeur ni la même garantie juridique. Cela vient du fait que le premier provient de la Déclaration de 1948 qui est plus faible que le Pacte de 1966. Suivant le principe de la hiérarchie des normes, un Pacte, un Traité ou une Convention, devrait avoir une valeur et une force d'obligation juridiques beaucoup plus solides qu'une simple Déclaration. Mais attention ! En matière de liberté d'expression, la valeur et la garantie juridiques de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* sont plus faibles que celles accordées par le *Pacte relatif aux droits civils et politiques*, seulement pour les raisons suivantes. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 a aujourd'hui une faible valeur juridique parce qu'elle a été adoptée par simple résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies. Comme c'est une déclaration et non une Convention, elle n'avait besoin ni de la signature ni de la ratification de la Majorité des États pour entrer en application. En droit, la valeur juridique d'une déclaration est toujours plus faible que celle d'une convention. La valeur

juridique de cette Déclaration universelle est pourtant bien puissante. Cette puissance lui vient surtout du fait qu'elle a été l'objet depuis 1948 d'une longue pratique qui lui confère de nos jours la force de coutume et du même coup le poids certain de source du droit. De plus, dans le préambule de l'actuelle *Constitution haïtienne*, il est inscrit ceci : « Le Peuple haïtien proclame la présente Constitution pour garantir ses droits inaliénables et imprescriptibles... conformément à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 ». Son inscription dans la constitution haïtienne accorde encore plus de force et de garantie juridiques à cette Déclaration universelle.

Au niveau régional : les analyses juridiques ci-dessus sont aussi valables pour les textes régionaux, c'est-à-dire pour la *Convention européenne*, la *Déclaration des libertés et droits fondamentaux* de la CEE, la *Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme*, la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* et la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*. La valeur et la garantie juridiques des Conventions et Chartes signées et ratifiées par les États sont plus fortes que celles des Déclarations.

Les textes fondateurs, c'est-à-dire le *Code Noir*, la *Déclaration française des droits de l'homme*, le *premier amendement à la Constitution des États-Unis*, et l'*Acte d'indépendance d'Haïti*, ont respectivement une force et une garantie juridiques différentes, suivant qu'ils ont été ou non inscrits dans des Constitutions, suivant qu'ils ont ou n'ont pas été abrogés par des lois ou constitutions subséquentes.

CODE NOIR . Le *Code Noir* est aujourd'hui définitivement abrogé. Il l'a déjà été pour Haïti par la Constitution de 1801 de Toussaint Louverture qui stipule dans son article 3 : « Il ne peut exister d'esclave sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres... ». Il ne l'a cependant été pour la France que très tard par la Constitution de 1848 qui dit dans son article 6 : « L'esclavage ne peut exister sur aucune terre française ». Haïti, pays qui a arraché au prix du sang et des francs or son indépendance de la France depuis 1804, n'était certainement plus une terre française en 1848. Il était donc régi au niveau national par ses propres lois de liberté

d'expression. Mais au niveau international, c'est le *Code Noir* qui continuait à régir les conditions des peuples dominés par la France esclavagiste, et cela jusqu'en 1848.

Du côté socio-politique, l'influence du *Code Noir* n'a été en fait diminuée qu'à partir de 1948, après la prise de l'indépendance des pays colonisés et la *Déclaration universelle des droits de l'homme* des Nations Unies. Le *Code Noir* n'a donc plus aujourd'hui de valeur juridique. Mais son impact psychosociologique a été si profond qu'il continue encore d'influencer les perceptions et les comportements. Il a servi de base à la plupart des formes de racisme, de fascisme, de discrimination et de xénophobie des temps modernes.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : De 1791 à nos jours, les Constitutions françaises où elle est inscrite, ont toutes conféré à cette déclaration et donc à la liberté d'expression, une garantie et une valeur juridiques sans conteste. L'article 11 d'une telle Déclaration reste et demeure encore le fondement du droit de la liberté d'expression en France.

Il en est de même du premier amendement à la *Constitution américaine* qui demeure depuis décembre 1791 le fondement juridique et la garantie constitutionnelle de la liberté d'expression aux États-Unis.

Quant à *l'Acte de l'indépendance haïtienne* il demeure l'acte de naissance de la Nation. Reconnu par tous les États souverains de la planète, il marque l'identité et fonde la souveraineté de l'État haïtien. La garantie et la valeur juridiques qu'il confère, sont renforcées par son inscription dans l'actuelle *Constitution haïtienne* qui stipule dans son préambule : « Le Peuple haïtien proclame la présente Constitution : pour garantir ses droits inaliénables et imprescriptibles à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur, conformément à son Acte d'indépendance de 1804... ».

D'après le principe de la hiérarchie des normes, la *Constitution* donne toujours une autorité juridique réelle à tout texte qui lui est inscrit. Mais dans le cadre du droit haïtien

de la liberté d'expression, la plupart des articles constitutionnels de la liberté d'expression allant de 1801 à 1983 ont été abrogés par la *Constitution* de 1987. Les articles qui sont contraires à cette nouvelle constitution ne sont donc plus en vigueur. Mais ces textes constitutionnels anciens gardent une valeur socio-historique et culturelle. Ils montrent tout au moins comment la liberté d'expression a évolué dans le temps, et combien les régimes politiques successifs ont accordé d'importance à un tel phénomène. Ces textes offrent une importance surtout à l'analyse comparée du droit étranger face à celui haïtien de la liberté d'expression.

Mis à part les articles du *Code pénal*, l'ensemble des textes de loi sur la presse et la communication allant de 1885 à 1985 répondent aux mêmes remarques que celles faites plus haut au sujet des divers textes constitutionnels. Parmi ces textes de loi sur la presse et la communication, seulement ceux qui sont contraires à la loi du 31 mars 1980, ont été abrogés par ce dernier. Maintenant, il est temps d'établir un parallèle critique entre le droit haïtien et celui étranger de la liberté d'expression.

3.5 ANALYSE CRITIQUE COMPAREE DU DROIT ETRANGER FACE AU DROIT HAÏTIEN DE LA LIBERTE D'EXPRESSION.

Cette analyse critique comparée peut se faire suivant une double dimension : Une dimension discursive qui met en évidence les significations et les forces énonciatives des textes, puis une dimension philosophique qui en fait ressortir les logiques sous-jacentes. Faisons ici l'analyse discursive, laissant la philosophique pour plus loin.

Après avoir trouvé la base et la garantie juridiques de l'objet d'étude, recherchons maintenant son sens. Le sens socio-politique de la liberté d'expression qui se retrouve inscrit dans ces textes de loi, ne doit pas être recherché dans le système des signes comme tel ; car il se distingue nettement du sens qui équivaut au signifié dans la linguistique structurale, sens incapable de déboucher sur les rapports sociaux de contradiction ou de convivialité. Le sens de la liberté d'expression que je recherche, se confond plutôt avec ce que Paul Ricoeur appelle « l'objet intentionnel de l'acte de discours ». Pour le trouver,

ce n'est pas tellement l'analyse de ce qui est dit qu'il faut faire, mais plutôt l'étude de l'acte de dire, celle de l'acte de discours ou mieux celle de l'acte de la présence polémique de l'énonciateur dans son énoncé. L'acte de discours complet est celui qui, selon John Austin, est constitué de l'acte locutoire, de l'acte illocutoire et de l'acte perlocutoire.

L'énonciateur ici est un législateur qui pose la loi régulatrice de la liberté d'expression. Dans le cas des textes que je vais analyser, l'acte de discours se confond le plus souvent avec l'acte de proclamer, de déclarer, de dire ou de poser la règle de droit destinée à régir la conduite de ceux qui composent le corps social. Il y a alors toute une stratégie discursive qu'il s'agit de faire ressortir dans l'acte de dire. Cette stratégie est en action aussi bien dans la globalité du texte que dans la phrase ou dans la simple proposition.

3.5.1 L'ANALYSE DISCURSIVE DES TEXTES

C'est en Maître absolu de droit divin, que le roi français Louis XIV promulgua en mars 1685 le *Code Noir* pour réglementer l'esclavage dans les Antilles et en Louisiane. Fruit de l'absolutisme royal, ce texte de 60 articles est globalement construit autour de deux grandes dimensions de la liberté d'expression : l'une nettement négative et l'autre simplement positive. Le législateur mobilise les mots à son profit et énonce sa position hégémonique en divisant les habitants de la colonie en deux catégories : les exclus et les inclus. Les exclus sont d'abord les Juifs auxquels on enlève la liberté de religion ainsi que celle d'aller et de venir, puis les protestants qui sont privés de leur liberté de religion, et enfin les noirs réduits en esclavage auxquels l'énonciateur ne concède même pas l'essence humaine. Les inclus sont, par contre, les blancs français pour lesquels sont affirmés sans réserves tous les droits et toutes les libertés. Les relations que le législateur entretient par le texte avec les habitants de l'île ne sont pas identiques pour toutes les catégories : nettement positives à l'égard des congénères français, elles deviennent au contraire totalement négatives vis-à-vis des autres. C'est ainsi que « la France du Grand Siècle et des Lumières fut la première puissance coloniale des temps modernes à codifier

l'esclavage des Noirs », affirme Sala-Molins qui conclut en disant : « le Code noir marque la loi blanche sur la peau noire »¹⁵⁵.

Au niveau des propositions, le législateur surgit dans le texte au moyen « d'énoncés performatifs ». Dans de tels énoncés, le sujet parlant s'engage pleinement. Il exécute en même temps deux actes de langage : un acte de locution et un acte d'illocution, conformément à la théorie d'Austin. Considérons les locutions suivantes :

« Enjoignons à tous nos officiers de chasser dans nos dites îles, tous les Juifs qui y ont établi leur résidence » (art. 1), « Interdisons tout exercice public d'autres religions que la religion catholique, apostolique et romaine » (art.3), « déclarons nos sujets qui ne sont pas de la religion catholique, apostolique et romaine, incapables de contracter aucun mariage, déclarons bâtards les enfants qui naîtront de telles conjonctions » (art. 8), « déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté... » (art. 44).

Dans tous ces énoncés, un ordre est posé et suivi d'effets au moment même où l'acte de langage est effectué. Le dernier cas, par exemple, le montre bien : « **Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté...** ». Pas ontologiquement, mais juridiquement parlant, l'esclave devient **un bien meuble et entre dans la communauté**, au moment même de la promulgation du *Code Noir*. Il restera ce « *meuble* » (avec toutes les conséquences juridiques que comporte un tel acte) jusqu'à l'abrogation, par un autre acte de langage, de l'institution esclavagiste en 1848. Un meuble, en droit civil, est un bien mobile ; c'est une chose vendable et achetable. Dans de telles conditions, le noir esclave est assimilable à une bête de somme, « taillable et corvéable à merci », à un non-humain privé de tout droit et de toute liberté, à un animal sur lequel le maître blanc a le droit de vie et de mort.

L'analyse juridique et discursive comparée permet d'affirmer que ce *Code Noir*, demeuré en application officielle jusqu'en 1848 et officieuse jusqu'après la deuxième Guerre, vers 1948, détruit la vérité et la moralité de la *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 qui proclame dans son art. 11 :

¹⁵⁵ L. Sala-Molins, *Le Code noir*, Paris, PUF, 1987.

« La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi ».

Cette Déclaration parle de la liberté d'expression de l'homme dans un sens égalitaire et universel. Ce qui est dit ici, laisserait entendre que l'homme *sui generis* et tout homme bénéficie de cette liberté de penser et d'expression de manière égale. Mais « l'objet intentionnel » de l'énonciateur est tout autre. Cette « égalité de l'homme » n'est en fait pas universelle. L'analyse révèle que c'est en réalité l'égalité de « l'homme blanc », entendue dans son sens masculin, qui est proclamée ici. C'est, par ailleurs, une égalité abstraite des « citoyens », une égalité restreinte, définie dans le sens des citoyens de la Nation, qui est ici proclamée ; il ne s'agit pas ici d'une égalité inconditionnelle proclamée dans le cadre universel de tous les humains, des deux sexes, de tout le peuple, de tous les peuples. Cette égalité de « l'homme blanc » exclut totalement les noirs comme le prouve le *Code noir*. Elle exclut aussi concrètement les pauvres, les faibles, ainsi que les peuplades de l'Afrique ou de l'Amérique ironiquement surnommées « les sauvages » ou les « barbares » par le droit occidental qui a longtemps établi une grande distinction entre le peuple blanc dit « civilisé » et les autres peuples dits « non civilisés ». La *Déclaration française* exclut aussi la femme qui est d'ailleurs demeurée mineure, non émancipée, jusqu'au 20^e siècle, dans le droit français.

La *Constitution américaine* de 1791 qui proclame le « *droit des citoyens* » tombe sous le coup de critiques similaires. Ce qui est proclamé dans cette Constitution, ce ne sont pas les droits et libertés effectifs de la totalité diversifiée des humains vivant sur le territoire américain. Non, la liberté proclamée par les Américains est ici encore celle du citoyen ; ce qui est proclamée, c'est la liberté de cette entité raisonnable, individuelle, abstraite, intemporelle, universelle, dont parle la philosophie des Lumières¹⁵⁶. À l'analyse, on découvre donc que sous couvert de l'universalisme, la conception française

¹⁵⁶ « Le citoyen, c'est l'homme doué par la nature d'une liberté indifférente aux contingences et appelé à participer à l'exercice du pouvoir politique dans l'exacte mesure où il se comporte comme le serviteur exclusif de cette liberté... Le citoyen, ce n'est pas l'individu tout entier avec son égoïsme, ses appétits, son aveuglement intellectuel en face des intérêts de la collectivité », écrit G. Burdeau, *La démocratie*, Paris, Seuil, 1956, à la p. 24.

et américaine de la liberté d'expression cache un profond particularisme. Elle exclut une catégorie humaine au profit d'une autre. Le sexe masculin, le blanc, la classe aisée et l'aristocrate sont privilégiés par cette conception anthropologique limitative.

Face au *Code Noir* qui déclare « l'esclave être meuble », *l'Acte de l'Indépendance d'Haïti* proclame la « liberté ou la mort ». D'un côté, on retrouve le droit de l'esclavage ou de la mort. Ce droit de l'esclavage conçoit le Noir en servitude comme un non-être humain. Il l'anéantit. En l'anéantissant ainsi, il commet un acte de réduction et de destruction : l'acte de réduire l'être humain à l'état de chose ; l'acte de le réduire à rien ; cet acte de réduction est en même temps un acte de destruction. Le *Code Noir* détruit la nature humaine dans le Noir asservi ; il fait disparaître dans le Noir, toute dignité, toute liberté, toute pensée et toute expression de la pensée humaine. Il tue l'humain en lui. Il le tue au profit de la vie du Blanc libre pour lequel la plénitude de l'être et de la liberté est proclamée.

De l'autre côté, on retrouve le droit de la liberté ou de la vie. « Liberté ou la Mort », déclare *l'Acte de l'Indépendance haïtienne* de 1804. Cette énonciation, jaillie du fond de l'âme noire, est demeurée le cri de ralliement des masses tout le long de la lutte de libération. Le thème de « Liberté », opposée à celui de « Mort », signifie : la Vie. Face au droit de la servitude et de la destruction de l'humanité du Noir, on retrouve dans *l'Acte de l'indépendance*, le droit de la liberté et de l'humanité rétablie. Face au droit de la mort, il est ainsi créé le droit de la vie. Ce droit de la vie, le Noir libéré l'a construit et posé en trois étapes :

1) Il l'a d'abord énoncé en cri de l'âme. 2) Il l'a ensuite réalisé au prix de son sang, dans la praxis et la lutte de libération. 3) Il l'a enfin inscrit dans son Acte d'indépendance et dans la Constitution.

Au cœur de *l'Acte d'indépendance*, les forces illocutionnaires ou perlocutionnaires, sont marquées par des actes locutoires aussi évocateurs que les suivants : « ... rendre le pays indépendant... ; jouir d'une liberté consacrée par le sang du Peuple... ; prononçât le serment de renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance » ; autant

d'expressions qui indiquent une autre conception et un sens différent de la notion de liberté.

La liberté d'expression, « consacrée » dans la lutte de libération par le sang du Peuple, telle qu'énoncée ci-dessus, est donc bien différente de la liberté du « citoyen » ou de celle de « l'homme » proclamée par la révolution française, la révolution américaine, ou la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Le « Peuple » énoncé plus haut, est lui aussi nettement distinct du « peuple de citoyens » de la révolution américaine ou française. Le « peuple en lutte de libération » dont il est ici question, est un peuple concret, un peuple situé dans les contradictions de l'histoire ; c'est un peuple auquel la liberté n'a jamais été concédée comme une « essence » ou une prérogative de la nature humaine ; le peuple dont il s'agit ici, c'est le peuple réel et historique auquel, l'art. 44 du *Code Noir* avait enlevé cette « nature humaine » par un acte d'énonciation juridique : « *Déclarons les esclaves être meubles* ». Ainsi l'interprétation que fait le peuple réel, de la liberté d'expression, acquise au prix du combat et du sang, s'oppose très nettement à celle qu'en donnent les grandes Déclarations internationales, régionales, et parfois nationales, de cette même liberté.

3.5.2 LA CONCEPTION DE LA LIBERTE D'EXPRESSION QUE TRANSCENDE L'ACTE DE L'INDEPENDANCE HAITIENNE.

L'Acte de l'indépendance dépasse la vision *métaphysique* de la liberté d'expression. Il va plus loin et met en œuvre une vision *pragmatique* de cette même liberté. C'est d'ailleurs cette différence de conception qui distingue fondamentalement le droit élitiste de l'ordre populaire de la liberté d'expression.

L'interprétation métaphysique, celle que l'on retrouve dans les Déclarations universelles, dans les Conventions, les Pactes, les Chartes, internationaux ou régionaux des droits de l'homme, considère la liberté d'expression comme un simple état, une simple essence inscrite dans la nature humaine originelle, bref comme un simple droit naturel ; le droit qu'a « *tout individu* » ou « *toute personne* » d'exprimer librement ses pensées, ses

opinions et de les publier. Un tel droit est établi pour ceux qui en ont les moyens et les conditions. Oui, en essence, devant la nature, la locution « *toute personne* » désigne quiconque. Mais dans la lutte quotidienne pour la survie, dans le concret de la vie des masses, une catégorie si abstraite mérite plus de spécification.

La liberté d'expression se présente dans ce cas comme une sorte *d'autonomie de la volonté*, une sorte d'absence de contrainte et d'entrave. Elle se réduit à la simple possibilité abstraite de penser, d'agir et de s'exprimer suivant ses propres choix. Elle s'assimile à une prérogative naturelle, à une faculté essentielle et universelle : celle de faire tout ce qui n'est pas contraire à la loi et qui ne nuit pas aux autres. Le droit international et régional réduit ainsi la liberté d'expression à une simple donnée préexistante qu'il revient à l'État de réguler sans y opposer de censure, alors qu'il s'agit plutôt d'une faculté fondamentale qu'il revient aux humains et aux peuples de conquérir.

Contrairement à cette perception indéterminée, énoncée en des termes aussi indéfinis et vagues que « *tout individu... toute personne... Nul...* », qu'en donne le droit international, *l'Acte d'indépendance haïtienne* définit la liberté d'expression comme une résistance à mener contre l'opresseur, une libération collective à conquérir face au maître blanc. Avec cette interprétation pragmatique, la liberté d'expression cesse d'être une simple entité abstraite pour devenir une action concrète ; elle cesse d'être un simple vœu, un pieux idéal, ou une pure théorie déracinée, pour devenir une conquête, une praxis, c'est-à-dire une réflexion et une action enracinées dans le drame quotidien de la vie concrète des Haïtiens. Des « actes de langage » qui visent une application pratique comme les suivants, marquent l'extraordinaire force de cette praxis révolutionnaire :

« ... faire connaître aux Puissances Étrangères la résolution de rendre le pays indépendant, et de jouir d'une liberté consacrée par le sang du Peuple de cette île ; ... prononçât le serment de renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance ; ... les généraux... ont tous jurés à la postérité, à l'univers entier, ... de mourir plutôt que de vivre dans l'esclavage ».

Paradoxalement, le droit officiel haïtien de la liberté d'expression, constitué par le complexe des *lois constitutionnelles* de 1816 à 1983, le *code pénal* et des *lois sur la presse et la communication* de 1885 à 1985, n'obéit pas toujours à cette logique de résistance et de libération, inscrite dans *l'Acte d'indépendance*. Ce droit officiel de la liberté d'expression ne commence d'ailleurs que sous la présidence de Pétion avec la Constitution de 1816 ; les Constitutions précédentes, de 1801 à 1807, ne s'étant intéressées qu'à la liberté humaine tout court. Dans ce droit officiel haïtien, la liberté d'expression se définit tant par son contenu que par ses moyens.

Tel qu'inscrit dans les *Constitutions* de 1816 à 1983, le contenu discursif de la liberté d'expression apparaît comme une copie fidèle de celui du droit régional et international, sans aucune originalité. Sans aucune couleur du terroir. Sans aucun reflet de l'hétérogénéité ni de la dimension transculturelle de la société haïtienne. Le contenu du droit officiel haïtien ne se distingue donc pas de celui du droit occidental. Il demeure comme celui du droit étranger, un contenu juridique purement formaliste qui se contente de désigner les bénéficiaires du droit par des termes aussi indéterminés, aussi impersonnels et vagues, que le montrent les pronoms indéfinis : *nul, chacun, toute personne...* :

« Nul ne peut être empêché de dire, écrire et publier sa pensée... (Art. 31 de la Constitution de 1816) ; Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées... ». Cet énoncé est repris de manière similaire dans toutes les Constitutions haïtiennes, allant de 1816 à 1983 ; il se retrouve identique dans les articles suivants par exemple : (art. 27 de la Constitution de 1843 ; art. 32 de la Constitution de 1846 ; art. 31 de la Constitution de 1849 ; art. 24 de la Constitution de 1867 ; art. 29 de la Constitution de 1874 ; art. 25 de la Constitution de 1879 ; art. 21 de la Constitution de 1889 ; art. 16 de la Constitution de 1918 ; art. 17 de la Constitution de 1932)... » La Constitution consacre et garantit... le droit pour chacun d'exprimer ses opinions en toutes matières, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées... » (art. 16 de la Constitution de 1888).

Que désignent ces pronoms indéfinis : *nul, chacun, toute personne* ? Représentent-ils les hommes en général y compris les femmes, ou bien les Haïtiens en général y compris les paysans, les ouvriers, les domestiques, les rurbains, les enfants des rues, les enfants en domesticité et les groupes marginalisés ? Abstraitement et dans la conception philosophique du droit naturel, on dirait que oui, ces pronoms impersonnels représentent

indistinctement tout le monde. Mais dans le concret de la lutte quotidienne pour la conquête des droits sociopolitiques, ils ne désignent en fait pas tout le monde indistinctement ; ils ne peuvent pas désigner en même temps les diverses couches antagoniques de la société haïtienne ; une société hétérogène et diversifiée dans sa composition, dans sa culture et dans sa capacité inégale à faire appliquer la loi en sa faveur. De telles expressions juridiques « françaises » qui concèdent le droit de la liberté d'expression à « *quiconque* », ne peuvent *concrètement* pas concerner ce paysan créolophone et appauvri des montagnes à qui le *Code rural*¹⁵⁷ du président Boyer a même interdit l'entrée en ville ou le déplacement à travers le territoire national.

La *Constitution* de 1987 est, de son côté, moins vague, plus précise, dans sa formulation du droit de la liberté d'expression : « Tout Haïtien a le droit d'exprimer librement ses opinions, en toute matière, par la voie qu'il choisit ». C'est en ces termes généraux que l'article 28 proclame l'universalité du titulaire, de la matière et des moyens. Depuis la *Constitution* de 1987, « *Tout Haïtien* » en général peut donc jouir du droit de la liberté d'expression, « *en toute matière* » et « *par la voie qu'il choisit* ». Mais de quel Haïtien, s'agit-il ici ? de L'Haïtien *sui generis*, du paysan, de la « Madan Sara » (marchande ambulante), de l'analphabète, du politicien, du journaliste ou de l'entrepreneur ? Une telle proclamation tient-elle compte de la diversité des identités et de la différenciation des conditions et des modes de vie ? S'agit-il d'une liberté d'expression théorique pour une entité abstraite et désincarnée ou au contraire d'une liberté d'expression pratique et engagée dans les conditions sociologiques réelles de la vie quotidienne de tous les Haïtiens et de toutes les Haïtiennes ? L'Haïtien de tradition orale dont la volonté ploie sous le poids quotidien de la misère généralisée, de l'oppression des classes favorisées, de l'acculturation occidentale, de la domination étrangère, de la culture urbaine, de la civilisation écrite, est-il concerné ? La paysanne analphabète qui ne dispose d'aucune « *matière* » ni d'aucune « *voie* » formellement admise, peut-elle être aussi autonome pour choisir et exprimer librement son choix, tel que l'énonce cette *Constitution* ?

¹⁵⁷ *Code rural de Boyer* (1926), Port-au-prince, Deschamps, 1992.

En Haïti, l'unique moyen de communication moderne qui arrive au monde paysan analphabète, c'est la radio. Mais tous les médias modernes y compris les principales stations de radio se retrouvent dans les grandes villes. Port-au-prince, la capitale, regroupe les médias les plus puissants du point de vue de l'organisation, de la programmation et de la transmission. On y compte les sept plus puissants journaux du pays, les cinq meilleures stations de télévision et les vingt plus puissantes stations de radiodiffusion. A part Radio Haïti et Radio Nationale qui ont une fréquence AM, les autres fonctionnent en FM et n'atteignent pas tout le pays. Radio Métropole et radio Vision 2000 qui fonctionnent en FM, n'atteignent l'ensemble du pays que par un système de relais.

Par ailleurs, les médias qui, des grandes villes, atteignent les campagnes, pratiquent une communication descendante unilatérale qui impose la culture urbaine et bourgeoise au monde paysan qui, à son tour, ne dispose d'aucune voie de recours. La radio ne rejoint donc pas le peuple analphabète dans ses croyances, sa culture et ses modes de vie. La communication rendue accessible par ces moyens modernes demeure une communication unidirectionnelle qui impose d'en haut l'ordre des choses. Les quelques vingt cinq petites stations de radio communautaire éparpillées à travers les villages de campagne, sont presque toutes financées par US AID et se retrouvent ainsi sous l'obédience de l'ambassade américaine.

Définie par son contenu énonciatif, la liberté d'expression haïtienne demeure donc aujourd'hui encore un vœu, un idéal abstrait. Définie par ses moyens, elle demeure, par ailleurs, aussi élitiste, aristocratique et restrictive que celle inscrite dans le droit international et régional. En ce sens encore, l'approche juridique haïtienne n'est pas différente de celle du monde dominant. On dirait que les rédacteurs, les constituants, les législateurs et les juristes haïtiens, qui ont énoncé et rédigé les lois, ont toujours été des aliénés, c'est-à-dire des « *acculturés* » incapables de se libérer de l'influence des conceptions occidentales du monde. La législation haïtienne sur la presse et la communication de 1885 à 1985 assimile en effet l'expression à ses voies et moyens

considérés comme les plus aristocratiques sans prendre en compte les modes de communication hérités du patrimoine national.

L'analyse permet de constater que seuls les moyens d'expressions modernes sont pris en compte par la loi. Les voies traditionnelles et populaires de l'expression sont ignorées. S'il n'y a ni oppression ni censure des modes de communication populaire, il y a du moins occultation et silence sur leurs modes d'existence et de fonctionnement. Nous constatons que la législation haïtienne accorde une attention particulière à la parole, l'imprimé, l'écrit, le journal, le livre, le cinéma, la presse écrite, parlée et télévisée, c'est-à-dire à tous les moyens d'expression considérés dans le pays comme le privilège d'une minorité urbaine et lettrée. Car en Haïti, les moyens d'expression de la majorité du Peuple analphabète sont tout autres. C'est plutôt par le tambour, le lambi, les manifestations, les cris, la sculpture, la peinture, la chanson, la danse, l'art, les réunions publiques, les proverbes, des symboles identitaires, des organisations paysannes, des mouvements de résistances, que les masses populaires s'expriment à travers le pays. Mais ces voies et moyens n'ont pas influencé la production des lois officielles. Il y a un silence autour de la communication du monde traditionnel. Sans entrer dans des détails interprétatifs, voyons encore quelques exemples d'énoncés juridiques officiels :

« L'imprimé et la librairie sont libres ». (loi de 1885 sur la liberté de la presse).
 « Aucun journal ou écrit périodique ne pourra être rendu public avant l'autorisation du secrétaire d'État de l'intérieur ». (art. 4 de la loi de 1922). Ainsi de suite, on retrouve des locutions semblables dans toute la législation, et cela jusqu'en 1980. La loi ne considère que la radiodiffusion, la profession de journaliste, la télédiffusion, les organes de presse et l'imprimé comme moyens de communication dignes de réglementation.

Telles sont les caractéristiques du droit haïtien de la liberté d'expression : un droit qui, mise à part l'Acte d'Indépendance, ne porte pas la marque du terroir ; un droit aliéné bâti sur l'idéologie élitiste et restrictive de la bourgeoisie occidentale ; un tel droit, c'est le droit de la société formelle. Mais Haïti est un pays à double visage : un visage formel et un visage informel. Cela veut dire qu'à côté du pays formel et conventionnel, il y a le

pays informel et traditionnel. A l'intérieur du même pays haïtien, il y a donc deux sociétés, l'une minoritaire en nombre qui se veut moderne et qui opte pour le mode de vie occidental, l'autre majoritaire qui s'attache à ses racines afro-haïtiennes et qui se réclame du mode de vie ancestral. Cet antagonisme sociologique constitue le difficile contexte déjà analysé, dans lequel la législation formelle de la liberté d'expression a été produite. À côté de ce droit formel, il existe tout un ordre normatif transculturel de liberté d'expression dont l'analyse fait l'objet du chapitre quatre qui suit.

Chapitre 4

ANALYSE DE L'ORDRE NORMATIF SOCIOCULTUREL DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Qu'il soit étatique, régional ou international, le droit de la liberté d'expression étudié ci-dessus n'apparaît que sous sa forme de règles écrites. C'est le droit positif dans le sens juridique moderne du terme. Il est constitué de l'ensemble des formulations écrites de la liberté d'expression. La règle écrite constitue la norme juridique formelle de la liberté d'expression.

Mais en Haïti, la norme formelle ne concerne, en fait, qu'une minorité de 15 % de la population : la minorité urbaine scolarisée qui est de tradition écrite. Loin de cette minorité lettrée, il y a les grandes masses analphabètes de 85 % de la population qui sont de tradition orale et qui vivent en marge de la société urbaine, à la campagne et dans les bidonvilles. Ces masses fonctionnent suivant des normes sociales bien différentes de celles de la société urbaine ; des normes formulées de manière plus conforme à leur identité culturelle et à leur mode de vie sociale.

De telles normes socioculturelles ne sont pourtant pas exemptes de juridicité. Le droit étant avant tout une réalité sociale, la règle écrite ne saurait en être l'unique source. Comme réalité sociale, le droit prend naissance avant tout dans ce que François Gén¹⁵⁸ appelle « la nature des choses ». Selon Gén, les bases du droit se retrouvent ancrées au fond de notre raison, au-dedans de notre conscience, avant même de se retrouver dans les phénomènes sociaux, dans l'ensemble des conditions extérieures. Cette conception rejoint celle de plusieurs grands penseurs qui, les uns avant lui, d'autres après lui, placent respectivement l'origine du droit dans la nature des choses, avant même de reconnaître

¹⁵⁸ F. Gén, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Paris, Librairie générale du droit et de jurisprudence, 1954, aux pp. 91-92.

celui-ci dans les textes de lois écrits. « Nature des choses » est une expression de juristes. Ceux-ci veulent dire par-là que la loi est d'abord un phénomène intérieur. Elle s'inscrit d'abord dans la nature humaine, dans la raison, dans la conscience, avant même de s'extérioriser dans le langage. C'est comme pour dire que le naturel précède et gouverne le social. Alors qu'en fait le droit n'est que le produit d'une interaction, de celle du naturel et du social.

Pour Orlando, « ... le droit est, aussi bien dans ses origines que dans son développement, une manifestation naturelle et nécessaire de la vie du peuple, comme la langue, la pensée, le caractère général du peuple. De la conscience populaire où il repose immédiatement, le droit se transfuse et s'élabore dans la science juridique, jusqu'à ce qu'il reçoive la sanction solennelle de l'autorité de l'État et devienne loi »¹⁵⁹.

Durkheim enchaîne : « ... C'est dans les entrailles même de la société que le droit s'élabore, et le législateur ne fait que consacrer un travail qui s'est fait sans lui »¹⁶⁰.

Vanderlinden poursuit : « Les sources matérielles sont le terreau culturel, économique, politique et social dont émane le droit au sens allégorique du terme, un peu comme les nuages se forment par évaporation des eaux multiples que renferme le sol. À ce stade du processus créateur du droit celui-ci demeure imperceptible à l'œil le plus exercé, même si le raisonnement permet de s'avancer - à bien des risques et périls - à en prédire le contenu au départ d'une analyse de la composition du milieu qui l'a vu naître. Lorsque ce droit allégorique sort des limbes, lorsque le nuage se transforme en grêle, en neige et en pluie, en pluie douce et en pluie acide, il prend forme, se matérialise et c'est là qu'intervient la source formelle, cristallisation dans la bouche du chef, du dieu, du juge, du praticien ou du sachant et dans le comportement du peuple, de ce droit qui, jusqu'alors, était immatériel »¹⁶¹.

Montesquieu l'avait déjà remarqué bien avant : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de forces, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome »¹⁶².

Citant Durkheim, Louis Assier-Andrieu dit qu'il est impossible de dissocier l'ordre juridique de l'ordre social : « La vie sociale... tend inévitablement à prendre une forme

¹⁵⁹ V.E. Orlando, *Principii di diritto costituzionale*, 1889, No 169, à la p. 111, cité par Gény, t. 1, à la p. 220.

¹⁶⁰ E. Durkheim, *Revue internationale de l'enseignement*, 1888, TXV, à la p. 47.

¹⁶¹ J. Vanderlinden, « Contribution en forme de mascarade à une théorie des sources du droit, du départ d'une source silencieuse », 1995, 1 RTD. Civ. 69, 77.

¹⁶² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard 1970, livre 19, ch. IV, à la p. 212.

définie et organisée, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis »¹⁶³.

Malgré son manque de précision, poursuit Assier-Andrieu, la norme socioculturelle n'est pas exempte de valeur juridique. Il revient au juriste de fixer quand une norme sociale devient juridique. Mais même en l'absence d'une telle fixation, la norme sociale ne cesse d'exercer, à l'instar de la norme juridique, sa force régulatrice dans les cultures qui la créent :

« Il arrive souvent, que les mœurs ne sont pas d'accord avec le droit ; on dit sans cesse qu'elles en tempèrent les rigueurs, qu'elles en corrigent les excès formalistes, parfois même qu'elles sont animées d'un tout autre esprit. Ne pourrait-il pas alors se faire qu'elles manifestent d'autres sortes de solidarité sociale que celles qu'exprime le droit positif ? »¹⁶⁴.

Manifester des formes de solidarité sociale différentes de celles exprimées par le droit positif, telle semble être la fonction première de la norme culturelle. Celle-ci présente une autre perception de la liberté d'expression, une perception différente de celle du droit positif. Alors que les Haïtiens qui se réclament de la culture conventionnelle se complaisent dans le formalisme de la norme positive, ceux de la culture informelle, les masses des campagnes et des bidonvilles, s'accommodent bien du pragmatisme de la norme traditionnelle. Les modes de régulation de la liberté d'expression que propose une telle norme, se présentent sous des formes aussi variées que celle d'une croyance, d'une maxime, d'un mythe, de mœurs particulières, de locutions consacrées, d'un hymne national, d'un emblème, d'un monument historique, d'un proverbe ou d'une forme de résistance particulière comme les chansons des groupes « racines », par exemple. Ces éléments culturels constituent eux aussi des *rappports socio-historiques* qui régissent les relations entre les Haïtiens. De tels rapports, Montesquieu les appelle des « lois » et il définit la notion de « lois » ainsi :

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois...

¹⁶³ L. Assier-Andrieu, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan, 1996, à la p. 43.

¹⁶⁴ *Ibid.*, à la p.43.

« Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux » 165.

La loi, étudiée dans sa dimension de « rapports sociaux » antagoniques ou de coexistence pacifique, peut donc aussi bien se présenter sous la forme d'un mythe, d'une représentation, d'un symbole, d'un signe, d'un code, d'une structure quelconque, d'une institution, que sous la forme de tout autre principe régulateur du phénomène de liberté d'expression.

Ainsi à l'étude purement juridique qui interroge les archives à partir de la règle positive ou du point de vue de la force coercitive des lois écrites, il y a donc moyen d'opposer une autre perspective analytique : l'analyse normative qui part du point de vue de la formation et de la régulation socioculturelle du comportement humain et de la liberté d'expression. Il existe dans les mythes, les pratiques et les productions socioculturelles, les symboles d'identité nationale, les formes de résistances populaires, les proverbes etc., des principes ou des « rapports sociaux » spécifiques de régulation de la conduite et d'organisation de la société. Ainsi, à côté du droit positif, il existe bel et bien un droit normatif. Celui-ci est constitué du système des règles normatives et transculturelles de la société.

Comment de telles lois, de telles normes, se présentent-elles ? De quels rapports sont-elles animées : des rapports d'adversité, des rapports de convivialité ou des rapports d'hybridation ? La recherche d'une réponse explicative à ces questions constitue l'objectif principal des chapitres suivants. Passons sans tarder à l'étude des diverses formes culturelles par lesquelles les Haïtiens se sont librement affirmés le long de l'histoire. Faisons cette analyse à la lumière de la théorie ethnographique du langage que nous propose Malinowski.

La théorie linguistique de Malinowski complète celle de Jakobson et des autres théoriciens pragmatiques du discours. Par sa nouvelle conception, Jakobson avait enrichi

¹⁶⁵ Montesquieu, *op. cit.* à la p. 37.

la théorie linguistique de Saussure en considérant le langage non comme un simple moyen objectif de description et d'information, mais plutôt comme un moyen d'expression. Pour lui, le langage sert plus à exprimer les idées et les sentiments du locuteur qu'à transmettre des connaissances objectives. Malinowski va plus loin. Il considère le langage humain comme un outil fonctionnel. Pour lui, la fonction première du langage n'est pas l'expression de la pensée, mais l'action sur le comportement humain. Le langage est d'abord une action, dit-il. Il est un moyen pragmatique plus qu'un moyen d'expression :

« En fait la principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain. Ainsi conçu, il compte parmi les grandes forces culturelles et complète les activités physiques. Pour tout dire, il constitue le rouage indispensable de toute action humaine concertée » 166.

Pour Malinowski, la signification d'un mot, d'un signe, d'un symbole, se confond avec sa fonction, c'est-à-dire avec « l'influence active et effective qu'il exerce dans une situation donnée » :

« Nos réflexions nous ont permis de conclure que les mots dans leur sens premier et essentiel, *font, agissent, produisent et accomplissent*. Par conséquent, si l'on veut comprendre en quoi consiste la signification, c'est la fonction dynamique des mots qu'il convient d'étudier et non leur fonction purement intellectuelle. Le langage est essentiellement un moyen d'agir, et non pas de raconter une histoire, de divertir ou d'instruire d'un point de vue purement intellectuel. Voyons comment l'action conditionne l'emploi des mots et comment, à leur tour, ces mots usuels influencent la conduite humaine » ¹⁶⁷.

Ces réflexions ethnographiques sur le langage fournissent une base théorique utile à l'étude des documents socio-historiques qui composent le cadre d'analyse suivant.

¹⁶⁶ B. Malinowski, *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974, à la p. 242.

¹⁶⁷ *Ibid*, à la p. 291.

ANALYSE DU CADRE NORMATIF SOCIOCULTUREL DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Transculturel est peut-être l'adjectif le plus adéquat pour qualifier ce cadre normatif, puisqu'il désigne mieux encore la variété interculturelle des documents retenus pour l'analyse. Une norme est transculturelle lorsqu'elle révèle la diversité culturelle des groupes dont elle émane. Mais elle est aussi transculturelle dans la mesure où elle remplit une fonction de relation entre les diverses cultures en présence dans une société donnée.

Normatif vient du substantif français norme ou « *norma* » en latin qui signifie règle. Une norme est une règle, un principe auquel se réfèrent des jugements de valeur, des jugements logiques, esthétiques ou moraux. Lorsque les juristes disaient plus haut que la loi dérive de la « nature des choses », de la raison, de la conscience humaine, ils voulaient sans doute dire que la raison et la conscience ont une fonction normative ; en ce sens que la conscience ou la raison humaine a une fonction tantôt appréciative, tantôt impérative. Pour mieux faire ressortir cette double fonction normative, nous allons analyser l'ensemble des documents suivants : 1) le cri « *liberté ou la mort* », 2) la signification du nom « *Haïti* », 3) l'hymne national haïtien, 4) le drapeau haïtien, ses devises et la Citadelle, 5) un mythe du folklore haïtien, 6. des proverbes haïtiens, 7) des poèmes de la littérature haïtienne, 8) des textes de journaux sur la liberté de la presse et 9) une chanson populaire « *racine* ».

Ces documents sont retenus pour saisir le cadre normatif en raison, entre autres, de leur double fonction appréciative et impérative. Ils apprécient, en ce sens qu'ils présentent des modèles de conduites idéales, qu'ils portent des jugements de valeurs, qu'ils jugent, en somme, de ce qui est vrai ou faux, de ce qui est beau ou laid, de ce qui est bon ou mauvais. Ces jugements de valeur tantôt logiques, tantôt esthétiques, tantôt éthiques, que portent ces archives transculturelles, indiquent leur fonction appréciative. Leur fonction impérative vient du fait qu'en plus d'apprécier, ces documents prescrivent des modèles de comportements. Elles commandent symboliquement le mode de conduite

à adopter ou la forme de comportement à rejeter. Elles énoncent ainsi une norme impérative.

Le droit normatif révélé par ces archives socioculturelles est nettement différent du droit positif analysé antérieurement. Les deux s'intéressent à la liberté d'expression. Mais chacun de ces droits a sa formulation particulière du même phénomène. Le droit positif présente et traite la liberté d'expression sous un angle plutôt général, abstrait, impersonnel, intemporel et métaphysique. Il la considère tantôt comme une simple essence inhérente à la nature individuelle, tantôt comme une simple autonomie de la volonté, tantôt encore comme une simple prérogative naturelle et universelle : celle de pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire à la loi et qui ne nuit pas à autrui. C'est le droit qu'a « *toute personne* » d'exprimer sa pensée en toute matière, d'écrire, d'imprimer et de publier ses opinions par les moyens de son choix sans crainte d'être ni censurée ni empêchée.

A la différence du droit positif, le droit normatif présente, de son côté, une interprétation pragmatique de la liberté d'expression. Il considère lui aussi la liberté d'expression comme un droit humain fondamental, comme une prérogative inhérente à la nature humaine. Mais contrairement au droit positif, il refuse de la prendre pour un simple « état de chose ». Il la considère plutôt comme une praxis, c'est-à-dire comme une action et réflexion transformatrices. Avec le droit normatif, la liberté d'expression cesse d'être une entité abstraite et désincarnée pour devenir une action pratique, l'objet d'une conquête vitale et quotidienne, comme nous le verrons un peu plus loin. L'analyse qui va suivre nous montrera aussi qu'en tant que droit humain fondamental, social et convivial, la liberté d'expression ne se définit plus comme une simple possibilité de prise de parole sans entrave. Elle est fondamentalement plus que cela. Dans la conception pragmatique du droit normatif, l'expression humaine se confond avec l'affirmation intégrale de l'humain lui-même. Ainsi, toute manifestation d'une dimension quelconque d'un humain, par un moyen quelconque de sa culture, fait partie intégrante du champ de sa liberté d'expression. Tout cri du cœur, toute extériorisation d'un désir, d'une passion, d'une aspiration, d'un sentiment de reconnaissance, d'exaltation, d'exultation ou de révolte, qui

vient d'un humain, est une dimension aussi importante de sa liberté d'expression que les moyens culturels choisis pour la transmettre. Dans la perception du droit normatif, la liberté d'expression, sans cesser d'être une prérogative inhérente à la nature humaine, devient l'objet d'une conquête, d'une praxis révolutionnaire. Cette perspective pratique fait passer la liberté d'expression de l'essence à l'existence, de l'intemporel au socio-historique.

Cette différence théorique une fois établie, passons à l'analyse des modes socioculturels de régulation de la liberté d'expression. Commençons par l'analyse d'un cri du cœur, le cri « *libète o lanmö !* » des esclaves en lutte de libération.

4.1 LE CRI « LIBERTÉ OU LA MORT ! » DES ESCLAVES EN LUTTE DE LIBÉRATION

Le contexte de production d'un tel cri est celui de la lutte de libération des esclaves révoltés de Saint-Domingue et celui aussi de la guerre de l'indépendance. C'est par ce cri de ralliement qu'a commencé le soulèvement des masses les 21 et 22 août 1791. C'est aussi par ce cri de libération que toutes les batailles de la guerre de l'indépendance ont été menées. « *Liberté ou la mort ! Liberté ou la mort !* », criaient sans cesse les esclaves révoltés, dans toute la colonie, de 1791 à 1804. C'était un cri de guerre, mais c'était aussi un cri du cœur, jailli des entrailles meurtries d'hommes, de femmes, croupis de générations en générations dans l'enfer de l'esclavage et de la colonisation depuis des siècles. Ce cri venait d'une catégorie d'êtres humains à qui on n'avait concédé ni la liberté, ni la liberté d'expression. Pourtant, il est la manifestation évidente de leur liberté d'expression. Ce qui prouve une fois de plus combien la liberté d'expression est une prérogative essentielle de la nature humaine qu'il revient à chacun de conquérir et de manifester. Ce mode de manifestation ou mieux d'énonciation de la liberté d'expression sous la forme d'un cri de libération, est en même temps un mode de régulation ou de normalisation particulière du même phénomène. Ce cri est donc une locution pragmatique chargée de sens. Elle est une expression polysémique. Mais ce n'est ni sa polysémie ni l'analyse exhaustive de ses diverses significations qui sont ici pertinentes.

La pertinence pour notre recherche de cet « acte de langage » vient autant de sa triple valeur à la fois positive, normative et pragmatique que de sa valeur dialectique. Considérons d'abord sa valeur de règle positive dans le sens juridique du terme.

DE SA VALEUR POSITIVE

Ce cri de « *liberté ou la mort* » chevauche les deux ordres juridiques. Il est devenu une règle positive depuis 1804. Il est placé en tête de l'Acte d'Indépendance qui est l'Acte de naissance de l'État haïtien, un texte qui a donc l'autorité d'une loi constitutionnelle et à laquelle les Constitutions font constamment référence. Dès lors, à côté de sa force pragmatique, ce cri historique a pris la force d'une loi écrite qui le distingue d'une simple norme culturelle. Il est ainsi devenu une règle prescriptive qui, par sa nature juridique, dicte ce qu'on doit faire. Sa valeur juridique réside dans sa force d'obligation qui est plus contraignante que celle d'une simple règle dispositive dont la force d'obligation est plus faible. Ainsi depuis 1804 et depuis l'inscription de l'acte d'indépendance dans la constitution haïtienne, le cri « liberté ou la mort » est devenu une règle impérative qui s'impose et oblige par une force de coercition et non par une simple force facultative de séduction. Ceci montre combien la liberté et sa principale composante, la liberté d'expression, constituent des valeurs fondamentales pour l'État et le Peuple haïtiens. Mais, tout en étant une règle positive, cette « locution-action » conserve sa valeur hautement normative.

DE SA VALEUR NORMATIVE

Le cri pragmatique, « *liberté ou la mort* », se présente, par ailleurs, comme une norme à la fois prohibitive et permissive. Comme telle, elle indique ce qui doit être évité en même temps que ce qui peut ou doit être fait pour consolider les bases de la Patrie. Cette norme culturelle se revêt ainsi d'une puissante force pragmatique lui permettant d'agir sur les comportements, de les structurer et de régir l'ensemble des rapports sociaux des individus et des groupes concernés. Les deux termes de cette locution-action, « *liberté et*

mort », deviennent des concepts pragmatiques, des « mots-acte », c'est-à-dire des mots qui exercent des actions. Ces mots deviennent des actes de langage conformément à ce que nous explique la théorie ethnographique de Malinowski :

« Chacun d'eux modifie et oriente la conduite humaine dans une situation d'urgence. Une personne agit sur l'organisme d'une autre et, indirectement, par l'intermédiaire de cet organisme, sur le milieu ambiant. Il y a autant de force dans le mot-acte que dans la main qui se referme. Il suffit d'un impératif, d'un nom, d'un adjectif, voire d'un adverbe lancé au loin dans un cri, pour faire complètement changer d'attitude les sauveteurs et les personnes en danger. Qu'est-ce donc que la signification du mot ? Avant tout, un stimulus ; celui d'une action très précise et très bien définie ; un stimulus lié à la situation, c'est-à-dire au milieu, aux personnes et aux objets qu'elles manipulent, et fondée sur l'expérience passée » 168.

Par cet acte de langage, la liberté d'expression revêt alors l'importance d'un bien sacré, d'un bien collectif par excellence pour lequel il faut combattre, pour lequel il ne faut pas hésiter à donner son sang.

DE SA VALEUR DIALECTIQUE

« *Libète o lanmò !* ». Cette expression est dialectique dans le sens qu'elle est formée de deux entités antinomiques entre lesquelles il existe une contradiction réelle ou apparente. Deux entités qui, en tout cas, se rejettent l'une l'autre comme étant des unités non compatibles. L'analyse du contexte historique de production de cette locution pragmatique laisse supposer que le terme « liberté » est ici synonyme de « vie », tandis que celui de « la mort » serait synonyme de « l'esclavage ». Dans la colonie de Saint-Domingue, le système esclavagiste n'était en effet pour les esclaves qu'un régime inhumain de terreur, de répression et de mort certaine. Le Code Noir avait accordé au colon blanc le droit divin de vie et de mort sur ses esclaves définis comme des « bêtes de somme », des « biens meubles ». Dans une telle situation, la seule idée de liberté symbolisait déjà le bien suprême. Dès lors, s'engager dans la lutte de libération signifiait d'emblée participer au combat pour la vie. Ce cri historique a galvanisé, hier et

¹⁶⁸ B. Malinowski, supra note 162, à la p. 295.

aujourd'hui encore, la majorité des masses haïtiennes déterminées à ne plus demeurer dans l'esclavage. Il serait absurde de confondre ce choix des esclaves avec un désir de mourir. Au contraire, ce choix de mourir plutôt que de vivre esclave correspond à une option fondamentale pour la vie, à un refus systématique de tout système fondé sur l'oppression et la mort. Au niveau normatif qui nous concerne, ce cri marque une volonté et fonde une détermination : la volonté collective de mener jusqu'à la fin la lutte de libération et la détermination d'abolir l'esclavage à jamais.

Ce cri de détermination n'est pas unique en son genre. Il a été renforcé dans l'histoire par d'autres symboles, fondateurs d'identité nationale, comme le drapeau, la Citadelle, par exemple. Ces symboles d'identité peuvent être considérés comme des textes et en être analysés comme tels. Malinowski appelle « textes culturels » ou « énoncés pragmatiques », tout type de symbole d'identité de ce genre. Dans tous les cas, c'est le contexte socio-historique souvent contradictoire qui permet d'en interpréter les sens. Un deuxième symbole d'unité nationale se retrouve dans le nom « *Haïti* » lui-même, redonné au pays après l'indépendance. La reprise d'un tel nom, au moment de la proclamation de l'indépendance, est pour les Haïtiens le signe le plus éloquent de l'affirmation de leur liberté d'expression en tant qu'humains et en tant que peuple souverain.

4.2 LA SIGNIFICATION DU NOM : « HAÏTI »

« *Ayiti* », tel est le nom sacré que les premiers habitants, les Arawaks, avaient donné à leur île. L'acte de « nommer » prend, dans la mythologie autochtone, une signification particulière. Nommer cette terre où ils vivaient, n'avait pas seulement pour eux un sens dénotatif. Il signifiait bien une désignation, une entrée en possession, mais il signifiait surtout une communion intime entre celui qui prend possession et l'environnement qui, en un certain sens, le transcende. C'est le sens presque magique de l'acte de nommer. Le nom, dans la culture des Arawaks, ne désigne pas seulement une existence ou un simple acte de prise de possession et de mise en valeur ; il correspond aussi à une essence qui

appelle à une existence. Le nom « *Ayiti* »¹⁶⁹ signifiait pour les Arawaks : « terre haute, terre montagnaise ». Les qualificatifs « haute ou montagnaise », doivent s'entendre avec toute la connotation magique, mystérieuse, mystique ou sublime qu'ils comportent dans le langage autochtone. Le nom ainsi énoncé signifiait au moins une chose pour les premiers « Ayitiens » : une identité commune qui donne un pouvoir sur l'environnement, car nommer, dans la culture aborigène, c'est déjà avoir puissance sur la chose nommée. Perdre le nom ou perdre le pouvoir de nommer, c'est aussi perdre le pouvoir sur la chose. Les envahisseurs espagnols avaient bien compris cela. Car, le premier acte posé dès leur arrivée en « Ayiti » a été de changer le nom originel de l'île qu'ils remplacèrent par celui d'Hispaniola, pour bien signifier leur prise de possession de cette nouvelle terre. Les colons français de leur côté ont vite fait de changer le nom « Hispaniola » en celui de Saint-Domingue, dès leur prise de possession de la partie occidentale de l'île vers les années 1625.

Le nom « *Ayiti* » transformé en « *Haïti* » est enfin redonné à l'île par les héros de l'indépendance en 1804. Le symbolisme d'une telle suite d'actes de langage est hautement normatif. Et c'est ce côté normatif de l'acte de nommer ou de renommer qui intéresse notre recherche. Ce fait ou cet acte de nommer et de renommer, devient une « *loi* » dans le sens de Montesquieu du terme. Cela veut dire que cet acte de langage indique et en fait marque un « *rapport sociohistorique* » particulier. C'est d'ailleurs en ce sens qu'on dit qu'il est normatif. Cet acte de nommer est au moins triplement normatif. Il est normatif par la portée magique ou mystique d'un tel nom dans la culture indigène ; il est normatif aussi parce que « *Haïti* » est le nom que la *Constitution* et les lois donnent à tout le territoire ; il est normatif encore parce que le concept « *Haïti* » devient un nom qui appelle à être ou qui interpelle l'être par sa puissance de verbe. Par sa puissance de verbe, ce nom cesse d'être un simple mot qui prend un sens dans la langue ; il devient une parole, dans le sens saussurien du terme. La parole, pour Saussure, c'est le mode d'utilisation individuelle qui est faite du mot, du code ou de la langue. C'est la charge

¹⁶⁹ Dorsainvil, *supra* note 22, à la p. 9.

émotive qui est placée dans le mot et qui détermine la conduite, les attitudes ou le comportement des personnes auxquelles ce mot s'adresse.

Les Haïtiens d'aujourd'hui, comme les Arawaks de jadis, font un usage particulier du nom « Haïti ». Ce nom les rassemble, les consolide et les cristallise à la manière d'un roc. Ce nom exprime ce qu'ils sont et ce qui les différencie des autres. Ce nom marque enfin leur identité collective. Il désigne ce qui les cimente et fait d'eux ce qu'ils sont face au reste du monde. Ce nom est enfin un acte de parole qui libère, un acte qui exerce une influence très forte sur leur comportement individuel ou collectif. En ces sens, ce nom remplit la fonction d'une puissante force d'organisation sociale.

Mais malheureusement, si au niveau symbolique, le nom « Haïti » signifie organisation et cohésion, au niveau écologique et phénoménologique, il évoque l'image d'un chaos. L'écosystème haïtien présente aujourd'hui l'image d'une *savane désolée*, tandis que la structure économique et sociopolitique du pays offre le spectacle d'une société divisée et non organisée. La « terre haute », accueillante, verdoyante et boisée, du 15^e siècle est devenue après deux siècles d'indépendance, une terre déboisée, incapable de bien nourrir tous ses fils et filles. La liberté d'expression passe aussi par l'organisation et la bonne gérance du territoire national.

Entretemps, ce qui fait encore la puissance du nom « Haïti », ce sont d'une part les Haïtiennes et Haïtiens eux-mêmes, leur être et leur foisonnante capacité interne de création culturelle. Mais à côté de la prodigieuse richesse de leur culture, c'est aussi l'imposante force de leur patrimoine historique qui constitue encore la puissance de ce nom.

Le nom « *Haïti* », tout comme le cri « *liberté ou la mort* », indique chacun à son tour un rapport de convivialité. Chacun de ces actes de langage évoque, de son côté, l'idée d'une mise en commun, d'une solidarité nationale, pour la libération, la défense, la protection ou l'avancement du pays commun. Cette même idée est encore plus

clairement exprimée dans l'hymne national. Vers quels genres de « *rappports sociaux* », cet hymne convie-t-il les Haïtiens ?

4.3 ANALYSE DE L'HYMNE NATIONAL HAÏTIEN : LA DESSALINIENNE

« 1.- Pour le pays, pour les Ancêtres,
Marchons unis. Marchons unis.
Dans nos rang, point de traîtres !
Du sol, soyons seuls maîtres.
Marchons unis, marchons unis,
Pour le pays, pour les Ancêtres.

« 2.- Pour les Aïeux, pour la Patrie,
Bêchons joyeux. Bêchons joyeux.
Quand le champ fructifie, l'âme se fortifie.
Bêchons joyeux, bêchons joyeux,
Pour les Aïeux, pour la Patrie.

« 3.- Pour le Pays et pour nos Pères,
formons des fils, formons des fils,
libres, forts et prospères ; formons des fils,
pour le Pays et pour nos Pères.

« 4.- Pour les Aïeux, pour la Patrie,
O Dieu des Preux ! O dieu des preux,
Sous ta garde infinie, prends nos droits, notre vie ;
O Dieu des Preux, pour les Aïeux, pour la Patrie.

« 5.- Pour le Drapeau, pour la Patrie,
mourir est beau ! Mourir est beau,
Notre passé nous crie : « Ayez l'âme aguerrie » !
Mourir est beau, mourir est beau,
pour le Drapeau, pour la Patrie ».

Cet hymne national, « la Dessalinienne », porte le nom de Dessalines, l'un des plus célèbres pères fondateurs de la patrie. Il est, conformément à la loi, le chant officiel de la république d'Haïti. Les conditions de production de ce chant sont celles-ci : alors qu'on se préparait pour fêter le premier centenaire de l'indépendance le 1^{er} janvier 1904, la Commission nationale du centenaire avait organisé un concours de chants patriotiques. C'est pour participer à ce concours que le journaliste Justin Lhérisson écrivit ce chant dont la composition musicale venait de Nicolas Géffrard. Cet hymne, dénommé la Dessalinienne, remporta le premier prix du concours et fut chanté en public pour la

première fois le 23 novembre 1903. Le 5 août 1919, le Conseil d'État, sous la supervision du président Sudre Dartiguenave, vota la loi suivante : « *Usant des prérogatives que lui confère la Constitution en son article 50 et ses dispositions transitoires. - Art. D - a voté la loi suivante : article unique : Le chant intitulé : « la Dessalinienne » est déclaré : « CHANT NATIONAL HAITIEN ».* La Constitution de 1946 du président Dumarsais Estimé confirma à nouveau la Dessalinienne en son article 136. C'est ainsi que l'hymne national devint pour tous les Haïtiens un texte du droit positif qui gouverne les conduites par une force de coercition.

La coutume exige que tout citoyen se fige debout, la tête nue et en silence, en tout lieu et à tout moment où cet hymne est entonné. Un arrêté présidentiel du 17 octobre 2001, jour anniversaire de la mort de Dessalines, vint renforcer la coutume en déclarant :

Article 1 : « La dessalinienne doit être exécutée le matin, à l'heure de la montée du drapeau dans tous les établissements scolaires publics et privés ».

Article 2 : « Il est fait obligation à tous les doyens, directeurs et professeurs de ces établissements, à tous les niveaux de l'enseignement national, de s'assurer que chaque étudiant et chaque élève mémorisent parfaitement la dessalinienne » 170.

Ces dispositions montrent combien l'État haïtien accorde du prix à son hymne national associé au drapeau. Elles fixent du même coup le type de comportement attendu de la jeunesse vis-à-vis l'hymne national et le drapeau. L'acte de discours qui domine tout le texte, c'est l'ordonnance : c'est l'acte d'ordonner. Cet acte est amené par le mode impératif. Un mode qui a pour fonction de commander. Le mode impératif exprime un ordre absolu. Ce qu'il commande, s'impose comme une nécessité absolue. Ce que commande l'hymne national s'impose aux consciences haïtiennes par des actes aussi impératifs que les suivants :

« Pour le pays, pour les Ancêtres, marchons unis ! Dans nos rangs, point de traîtres ! Du sol, soyons seuls maîtres ! ... Bêchons joyeux ! ... Formons des fils libres, forts et prospères, toujours nous serons frères ; ... O Dieu des preux, prends nos droits, notre vie ! ... Pour le drapeau, pour la Patrie, mourir est beau ! Ayez l'âme aguerrie ! ».

¹⁷⁰ *Le Moniteur, journal officiel de la République d'Haïti*, No 86, Port-au-prince, octobre 2001.

Le principal rapport social commandé par ce chant national est celui de la convivialité. Celle-ci est ordonnée par la première personne du pluriel du mode impératif des verbes suivants : « marchons unis ! Soyons seuls maîtres ! Bêchons joyeux ! Formons des fils ! ». Tout le discours oriente le comportement individuel et l'action nationale vers un « nous » unitaire et solidaire.

Les autres « rapports » ordonnés ici comme moyens de consolidation du tissu social sont : la fidélité, le travail assidu, l'éducation, la fraternité, la foi en Dieu, l'amour de la Patrie, le courage, la force de caractère, la grandeur d'âme, la résistance, la liberté, la force, la prospérité, la bravoure. Autant de « valeurs » qui adressent aux Haïtiens un message de coexistence pacifique et de convivialité.

Pourtant cet hymne n'est pas exempt de controverse. Il est à la fois un chant de guerre et de victoire. C'est dans le contexte de la victoire et de l'autodétermination qui résultent de la guerre d'indépendance qu'il faut placer l'analyse d'un tel chant. Il s'agit d'un contexte controversé et plein de contradictions socio-historiques. Ce discours reproduit les contradictions de son époque. Dans cet hymne pourtant de libération, on remarque une nette tension entre le masculin et le féminin. Le principe masculin domine le féminin dans le texte ; ce qui pose un problème d'exclusion quant à l'universalité du droit humain de la liberté d'expression. Au niveau normatif, il n'y a pas d'équilibre entre ces deux contraires. Le masculin continue de l'emporter sur le féminin. La contradiction principale demeure là encore le masculin. Il y a donc une restriction normative qui ne respecte pas l'égalité des sexes. Les apports féminins, pourtant présents tout le long des guerres anti-esclavagistes, et de la guerre de l'indépendance, ne sont pas magnifiés dans cet hymne national.

Même l'expression paradoxale « *pour le drapeau, pour la patrie, mourir est beau* » est évocatrice d'un comportement d'union nationale. Elle invite les Haïtiens à braver la peur, à s'unir, pour résister et consolider ensemble les acquis de la liberté.

L'expression pragmatique « *mourir est beau* » est un cri qui peut paraître absurde si on la soustrait de son contexte de lutte de libération ou de combat contre l'esclavage. Pris dans un tel contexte de lutte contre le crime de l'esclavage, le qualificatif « beau » peut bien équivaloir à celui de « digne ». Le drapeau étant par excellence un symbole de liberté et d'identité nationale, prendre sa défense, c'est comme renaître dans sa dignité de femme ou d'homme libre. Ce chant fait maintenant partie du patrimoine culturel haïtien.

4.4 LE DRAPEAU HAÏTIEN, SES DEVICES, ET LA CITADELLE

Le Drapeau haïtien est peut-être la forme d'expression symbolique qui convie le mieux les Haïtiens à l'unité. Une analyse de cet emblème est ici intéressante dans la mesure où elle est capable de faire ressortir certains principes ou règles de l'identité et de la convivialité nationales. L'analyse d'un signe figuratif comme le drapeau est plus difficile que celle d'un texte écrit ou d'un texte de loi. Mais ce symbole d'identité nationale est un élément culturel analogue à un texte écrit. Pour bien l'analyser, il est utile de l'assimiler à un texte culturel. Il peut dans ce cas se lire comme on lit un texte. Le drapeau est un texte culturel, texte dont l'analyse exige cependant une mise en contexte.

A côté du contexte socio-historique, il y a aussi un contexte intertextuel, constitué d'autres textes qui expliquent le symbolisme du drapeau. Celui-ci peut aussi être analysé comme un langage, un langage symbolique certes, mais aussi un langage qui livre ses propres messages à travers ses propres codes. L'analyse peut avoir pour objet de faire ressortir deux types de messages : un message littéral qui est dénotatif et un message symbolique qui est représentatif ou suggestif. Le message littéral est livré par l'ensemble des diverses devises nationales inscrites dans le corps même du drapeau ; tandis que le message symbolique est mis en évidence grâce à l'analyse des codes, chromatique, morphologique et dimensionnel, qui constituent cet emblème.

Le message dénotatif incorporé au drapeau apparaît comme un principe fondateur et organisateur de la société haïtienne. Ce message se retrouve dans les différentes devises nationales inscrites au drapeau. Ces devises expriment le principe de vie ou la règle de

l'action commune à entreprendre. Elles ont évolué dans le temps sans jamais perdre de leur force normative. Leur évolution montre toutefois combien la norme haïtienne de la liberté d'expression obéit à une logique ambivalente : une logique tantôt de résistance et d'affirmation de soi, tantôt d'aliénation et d'obéissance aux codes étrangers.

Dès sa création le 18 mai 1803, le premier drapeau haïtien portait la devise : « *Liberté ou la mort* ». Cette formule donne aux Haïtiens une règle de vie commune, centrée sur la liberté, c'est-à-dire sur la résistance contre l'esclavage et contre la domination externe. La relation établie entre la liberté et la mort a pour fonction de marquer la force du divorce effectué avec l'esclavage et les Puissances esclavagistes.

La Constitution de 1805, changea la première devise en cette deuxième : « *Vivre libre ou mourir* ». Cette deuxième formulation n'a pas changé la force de régulation de la première qui demeure orientée vers une règle de conduite unitaire et révolutionnaire : demeurer en lutte contre toute forme de servitude. La résistance contre l'oppression esclavagiste et colonialiste n'a pas perdu sa force dans le contenu de cette deuxième devise.

En 1807, la devise nationale inscrite au drapeau devint : « *L'union fait la force* ». Cette formulation ne signifie pas le rejet du principe de liberté et de résistance, mais plutôt la consolidation de celui de l'Unité nationale, afin d'être plus forts dans le combat pour la liberté et l'indépendance. « *L'union fait la force* », est sans doute l'acte de langage qui invite le mieux tous les Haïtiens à la convivialité.

Cet acte langagier est demeuré l'expression symbolique du comportement collectif haïtien jusqu'à la Constitution de 1987 qui changea la devise nationale en « *Liberté, Égalité, Fraternité, République d'Haïti* »¹⁷¹. Cette devise marque un retour évident à la culture du colonisateur. Elle fonde certes un comportement collectif guidé par la liberté, l'unité, l'équité et l'amour dans la recherche du bien commun. Mais elle le fait à la

française. Elle obéit donc à cette logique d'aliénation qui caractérise généralement le droit officiel haïtien. La Constitution de 1987 a été rédigée par cette « élite » intellectuelle urbaine, non encore libérée de cette aliénation culturelle dont a parlé longuement Price Mars dans son livre « *Ainsi parla l'oncle* », en des termes aussi accusateurs que les suivants :

« ... Evidemment le parti le plus simple pour les révolutionnaires en mal de cohésion nationale était de copier le seul modèle qui s'offrit à leur intelligence. Donc, tant bien que mal, ils insérèrent le nouveau groupement dans le cadre disloqué de la société blanche dispersée, et ce fut ainsi que la communauté nègre d'Haïti revêtit la défroque de la civilisation occidentale au lendemain de 1804. Dès lors, avec une constance qu'aucun échec, aucun sarcasme, aucune perturbation n'a pu fléchir, elle s'évertua à réaliser ce qu'elle crut être son destin supérieur en modelant sa pensée et ses sentiments à se rapprocher de son ancienne métropole, à lui ressembler, à s'identifier à elle »¹⁷².

Ainsi, en substance, le message littéral, chargé de connotations, que livre le drapeau haïtien, est culturellement ambivalent.

Ce drapeau est le symbole de la patrie commune, le symbole par excellence de l'identité nationale. Comme tel, en plus du message dénotatif, il nous livre aussi un message purement connotatif à travers un langage symbolique qui a ses propres codes. Limitons-nous à l'analyse des trois principaux codes qui composent ce langage emblématique : le code chromatique ou le langage des couleurs, le code morphologique ou le langage des formes, et le code dimensionnel ou le langage des dispositions ou de la configuration.

LE LANGAGE CHROMATIQUE

Le drapeau bleu et rouge issu du drapeau français dont les héros de l'indépendance avaient arraché le blanc, signifie l'union des noirs et des mulâtres dans la lutte de résistance contre les colons blancs. Les livres haïtiens d'histoire et de civisme enseignent,

¹⁷¹ Ce retour étonnant à la culture du colonisateur est pour le moins étrange et mérite une analyse plus approfondie en dehors du cadre circonscrit d'une telle thèse.

dès l'école primaire, que la couleur bleue symbolise les noirs et la couleur rouge les mulâtres. Le déchirement et le rejet de la bande blanche du drapeau français signifient un divorce, une séparation définitive ; la séparation avec l'esclavage, le divorce avec la colonisation, le colonisateur et les symboles de la domination coloniale. Le drapeau demeure, par sa reconnaissance nationale, le principal ciment qui consolide l'unité entre Haïtiens.

LE LANGAGE MORPHOLOGIQUE ET DIMENSIONNEL

Ce drapeau est formé de deux bandes rectangulaires d'égale dimension, placées en position horizontale, avec au centre un carré portant les armes de la République ; la bande bleue située en haut et la bande rouge placée en bas. Cette disposition des bandes (bleu en haut et rouge en bas) marque encore la présence des contradictions historiques qui n'ont jamais cessé d'opposer Noirs et Mulâtres ; tandis que leur égale dimension et leur disposition horizontale portant au centre les armes symbolisant la lutte de libération, invitent les Haïtiens, toutes identités et toutes tendances confondues, à s'unir pour organiser ensemble la vie commune.

Ainsi, le drapeau, ces simples morceaux de toile de couleurs différentes, remplit une fonction symbolique importante. D'abord, il symbolise et identifie la nation haïtienne. Mais à côté de cette fonction principale, le drapeau a une fonction psychologique et socio-politique non moins importante. Psychologiquement, il convoque l'ensemble des Haïtiens ; il les rassemble autour des mêmes émotions et les fait aspirer à un même idéal de fierté nationale. Socio-politiquement, il les rallie autour des mêmes valeurs de grandeur nationale. Il les invite à converger vers l'unité nécessaire pour résister contre la domination extérieure, et combattre pour la sauvegarde de la souveraineté nationale et l'indépendance du pays. Avant 1803, chaque bande de Marrons révoltés avait son drapeau. Celui-ci servait à les identifier, mais aussi à manifester leur rejet de l'esclavage.

¹⁷² Texte de Mars cité par Pompilus et Nerrou in *Histoire de la littérature haïtienne*, Port-au-prince, éd. Caraïbes, 1977, à la p. 735.

En signe d'unité nationale, dès le 18 mai 1803, le drapeau bleu et rouge remplaça de plein droit l'ensemble des drapeaux des bandes d'esclaves révoltés. Il devint ainsi l'emblème de nationalité et de convivialité.

Emblème de nationalité et de convivialité, le drapeau a une signification profonde pour les Haïtiens qui se souviennent encore du fait historique suivant. Après la création du bicolore, le général haïtien, Laporte, quittait en bateau la ville d'Archahaie, le 19 mai 1803. Il croisa en mer une flottille française commandée par l'Amiral Latouche Tréville. Cet amiral s'apprêtait à capturer le bateau de Laporte, quand celui-ci dans un geste héroïque, en lieu et place de se rendre, s'enveloppa du drapeau bleu et rouge, défonça son bateau, puis se sauta la cervelle. L'Amiral Tréville dressa un procès-verbal de ce fait historique sans pareil, que les historiens, Ardouin et St-Rémy, disent avoir consulté au Ministère de la marine en France¹⁷³.

En Haïti, il n'existe pas de controverse autour du drapeau comme tel. Celui-ci rassemble tous les Haïtiens. La controverse vise plutôt la question des couleurs et de la disposition des bandes. Pour mieux la comprendre, il faut placer cette controverse dans le contexte de la lutte des classes, et plus spécifiquement de la lutte entre élites noires et mulâtres. Les dirigeants noirs ont souvent remplacé, au cours de l'histoire, la bande bleue du drapeau par une bande noire, les deux parfois placées verticalement. Mais généralement et aujourd'hui, ce sont les couleurs, bleue et rouge, placées horizontalement qui font l'unanimité et qui s'imposent. Ainsi, les Constitutions de 1805, 1957, 1964 et 1983, avaient opté pour le noir et rouge, parfois placés verticalement, mais souvent laissés horizontalement. Tandis que toutes les autres Constitutions, de 1843 à 1950, puis de 1987, ont choisi les couleurs bleu et rouge, placées horizontalement.

Le drapeau est ce symbole puissant qui a conduit l'armée indigène à la victoire le 18 novembre 1803 sur les troupes aguerries de Napoléon Bonaparte. Le sacrifice du général Laporte et de ses compagnons a montré en 1803 combien la force symbolique du drapeau

pouvait déterminer les Haïtiens à mourir plutôt qu'à accepter l'esclavage et la colonisation. Mais à côté de ce sacrifice, il faut compter aussi le geste héroïque de l'Amiral Killick : En 1902, il y eut une lutte fratricide entre les partisans politiques de Firmin et ceux de Nord Alexis. Les Firministes furent vaincus. Un bateau allemand qui transportait des armes pour les troupes de Nord Alexis, fut saisi par l'Amiral Killick qui commandait le patrouilleur haïtien La Crête-à-Pierrot. Le bateau allemand renforcé par la canonnière Le Panther, décida alors de s'emparer à son tour de La Crête-à-Pierrot. L'Amiral Killick fit alors évacuer le bateau, s'enveloppa du drapeau national et tira dans la poudrière, faisant ainsi sauter La Crête-à-Pierrot plutôt que d'accepter l'humiliation étrangère. Ce fut le 6 septembre 1902.

LA CITADELLE

Par son aspect extérieur et intérieur, la Citadelle Henry présente l'apparence d'un imposant Château fort, avec ses épais et infranchissables murs de pierre, son pont-levis, son puits et ses vastes cours intérieures, ses grandes allées et appartements intérieurs, ses dépôts de canons et de boulets de canon. Sa fonction principale a été celle d'un moyen de défense du territoire et de résistance contre un retour possible du régime colonial. Elle pouvait servir aussi bien de caserne, de prison, que de lieu de résistance armée en cas de siège. Sa position au sommet d'une montagne abrupte lui donne l'apparence d'une Forteresse imprenable.

Tout comme le drapeau, cette Citadelle du roi Henry est, elle aussi, un symbole fondateur et régulateur. En tant que monument historique qui fait partie du patrimoine national, elle peut être analogiquement prise comme un « texte culturel », un acte de langage, un discours. La Citadelle est comme un discours ancré dans le roc. Un discours lui aussi symboliquement codé. Son caractère de symbole de grandeur lui vient du fait qu'elle s'impose au regard comme une Forteresse inaccessible, perchée au sommet d'une

¹⁷³ Les Presses nationales, *Autour de notre drapeau*, Port-au-prince, éd. Les Presses Nationales d'Haïti, 2002, aux pp. 9 et 22.

montagne infranchissable, comme un moyen de défense solide du territoire national. En ce sens, elle inspire confiance. En ce sens, la Citadelle se présente par ailleurs comme un phénomène de communication indirecte qui rassemble et invite à la résistance. Ce monument historique, qui aujourd'hui est placé au rang des grandes merveilles du monde et qui entre dans le patrimoine culturel de l'humanité, a été construit par les masses noires sous les ordres et la supervision du roi nègre, Henri Christophe. Il représente ainsi l'orgueil, la fierté et la grandeur d'âme du peuple noir d'Haïti. Signe figuratif de l'unité et de la résistance historiques du peuple, il invite tous les Haïtiens à une entente en vue de consolider l'indépendance du pays.

Ainsi la Citadelle remplit tout au moins la double fonction sociale et impérative de rassemblement et d'injonction. D'une part, elle représente l'œuvre de grandeur ou de résistance commune. Elle rassemble ainsi tous les Haïtiens dans un même sentiment de fierté ou de dignité nationale. Elle remplit ainsi sa fonction consensuelle en ravivant les sentiments d'appartenance et de communauté. D'autre part, en plus de son pouvoir de rassemblement et de consensus, la Citadelle remplit une fonction d'injonction en prescrivant symboliquement aux Haïtiens des règles à la fois d'inclusion et d'exclusion. Elle signale aux Haïtiens ce qu'il faut accepter et ce qu'il faut rejeter. C'est surtout le côté infranchissable, imprenable et imposant de son apparence, qui évoque pour les Haïtiens les sentiments de grandeur, de puissance et de dignité nationale. Les Haïtiens ont dû être un peuple d'une endurance inouïe et d'un génie inégalé pour avoir pu édifier en ce temps là, avec tous les empêchements de ce temps là, une telle Citadelle.

Mais la Citadelle est aussi signe de division. Elle indique à la fois un comportement d'appartenance et un comportement d'exclusion. Elle suggère peu de compromis avec l'adversaire. Dans sa fonction de symbole impératif, la Citadelle commande et prescrit plutôt une règle de résistance contre l'ennemi. Tout en laissant peu de place à la liberté individuelle, elle consolide quand même une certaine forme de communauté dans la lutte.

4.5 ANALYSE D'UN MYTHE DU FOLKLORE HAÏTIEN : UNE HISTOIRE DE BOUKI ET MALICE

Le mythe :

« Un jour, causant avec la fiancée de Bouki, Malice se vanta de chevaucher l'oncle comme une vulgaire rosse. - C'est impossible, répondit la fiancée indignée. - Impossible ? Je vous jure de le faire caracolier devant votre balcon, pas plus tard que cette semaine. - Allez, vous plaisantez, Malice.

Le surlendemain, bavardant avec Bouki, notre finaud laissa entendre qu'il était invité à un bal chez le roi qui serait précédé d'un grand dîner. À ce moment, Bouki évoquant des victuailles gargantuesques, ouvrit immensément ses yeux, ronds comme ceux des chouettes.

- O Malice, Malice, mon frère, emmenez-moi ! - C'est impossible, Bouki. Voyons, vous n'êtes pas invité. - Eh bien ! Arrangez-vous. À vous, tout est possible, Malice ! - Impossible ! ... À moins que... à moins que... Mais vous n'accepteriez pas. - Dites toujours. - Voilà. Vous me serviriez de monture. Arrivé là, vous aurez vite fait de vous déharnacher et de pénétrer comme un invité dans la salle.

Bouki refusa avec indignation, mais lorsqu'il pensa aux plats succulents qui allait lui échapper, il accepta.

A demain donc, dit Malice.

- À demain.

Le lendemain, l'Oncle s'amena de bonne heure. Après avoir causé un moment, Malice lui met la selle sur le dos. Bouki gémit. - À vous entendre, dit Malice, on dirait que vous portez la Cathédrale de Port-au-prince. - Pour les œillères, Bouki se plaignit de ne pas voir. - Qu'à cela ne tienne, vous irez tout droit devant vous.

Mais, pour le mors, ce fut toute une affaire. Il se plaignait qu'on lui cassait les dents, auxquelles il tenait plus que la prune de ses yeux. Enfin, Malice, s'élançant sur la selle, éperonna. Tel un fauve, son coursier bondit.

- Ah, non, pour ça non ! Il n'avait pas été question d'éperon. - Vous plaisantez, mon cher. A-t-on jamais vu de cavalier sans éperons ? - Ne le faites pas une seconde fois, ou je ne marche plus.

Cependant il se décida à trotter d'une assez fière allure. Hélas ! Il ne tarda pas à se fatiguer. Un vigoureux coup de cravache le réveilla de son assoupissement. La Rossinante improvisée égrena un rosaire de borborygmes.

- Non ! Non, Malice. Il n'était pas question de fouet.

- Imbécile, il n'y a pas de cavalier sans cravache.

Le pauvre homme suait à grosses gouttes et faiblissait de plus en plus. Soudain, il leva la tête et vit le balcon où sa fiancée prenait le frais. Alors, l'énergie lui revint. Furieux du tour que lui jouait Malice, il se mit à caracolier, ruer, bondir, pirouetter, en vain. Son cavalier ne bougeait pas plus qu'un crapaud sur sa crapaude. Tout son manège n'eut

d'autre résultat que d'attirer l'attention de sa fiancée. Quelques vigoureux coups d'épéon le rendirent souple comme un gant, et c'est d'une allure vertigineuse qu'il passa devant sa promise évanouie ¹⁷⁴ ».

L'analyse du mythe :

Voilà un récit populaire qui met en scène les deux personnages légendaires les plus célèbres de la société haïtienne : Bouki qui, selon la tradition, représente la classe des gens brutes, lourdauds, nonchalants et idiots ; Malice qui symbolise les finauds, intelligents et malicieux. Ce mythe offre un intérêt particulier par les actions étranges qu'il met en scène, mais surtout pour les leçons ou les règles de conduite qu'il suggère. Sous le couvert d'un tel mythe, s'expriment tout un ensemble de principes dogmatiques ou de valeurs morales de la société haïtienne. En Haïti, de telles règles générales qui guident le comportement sont parfois d'une portée plus élevée que la règle juridique, surtout lorsqu'elles se rapportent aux obligations mystiques. Un tel mythe ne peut être compris en dehors de la dichotomie socioculturelle typiquement haïtienne issue de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. En effet, depuis l'indépendance, la société haïtienne apparaît comme un assemblage de deux couches sociales superposées : la classe des rusés et des forts, celle des héritiers des colons blancs, de ceux qui s'arrangent pour tout s'accaparer et pour mener le mode de vie des colons, de ceux qui, par la ruse ou tout autre genre de fourberie, arrivent à se tirer d'affaires, au détriment de l'autre classe, celle des faibles, celle des naïfs ou des dupes. Les mythes « Bouki / Malice » sont d'origine populaire. Placé dans son contexte socio-historique, ce récit veut stigmatiser et dénoncer une plaie, celle de l'exploitation, de l'inégalité, de l'oppression, ou de la fourberie, de la discrimination entre « frères ».

Ce mythe remplit, avant tout, une fonction à la fois explicative et dogmatique. Mais il remplit aussi une fonction didactique : il enseigne, il veut inculquer une norme, un principe moral. Son analyse vise à mettre en évidence la pédagogie sous-jacente ; elle veut aussi montrer à travers l'ensemble de la narration ou l'ensemble des actions des

¹⁷⁴ C.R.L.S. *Contes et légendes d'Haïti*, Port-au-prince, éd. Christophe, 1993.

protagonistes du conte, l'existence d'une norme de conduite ou d'une morale qui doit orienter la vie individuelle et collective.

Une analyse pragmatique de ce mythe révèle toute une série d'actions ou toute une suite de changements qui constituent l'ensemble de la narration. Lorsqu'on rassemble la séquence des événements tantôt paradoxaux, tantôt contradictoires ou tout au moins étranges, qui constituent la trame du récit, on aboutit facilement à une finalité unique. La finalité de ce mythe, ce pourquoi il a été créé, c'est pratiquement le principe moral qui sert de norme de conduite. Toutes les séquences, les suites d'actions ou de changements du récit convergent vers cette seule fin : la règle qui doit régir la vie sociale.

L'analyse du cadre pragmatique des énoncés montre que ce mythe a été inventé pour divertir tout en instruisant ; c'est une histoire qui, en Haïti, se raconte plutôt le soir sous un arbre ou au coin d'une cour. Mais il est aussi raconté pour dénoncer un ordre social fondé sur l'hypocrisie, la ruse, l'usage de la force, l'inégalité et le non-respect de la personne et de la liberté d'autrui. En ce sens, un tel mythe contribue à la formation de normes et de valeurs sociales fondamentales. Ce que tente de faire le récit, c'est d'établir un ordre de sens ou de « vérité » qui dénonce un mode de comportement et qui annonce ou suggère du même coup un autre mode de conduite. Revenons au récit lui-même transcrit ci-dessus et mettons ensemble les structures pragmatiques de signification ; nous verrons alors mieux combien la fonction principale de ce mythe est à la fois explicative et dogmatique :

Explicatif, ce mythe ne prétend pas énoncer des faits réels ou historiques, mais plutôt mettre en scène une série d'intérêts divergents dans un cadre controversé où un membre de la même famille fait usage de son intelligence raffinée et de sa force pour exploiter à son seul profit la naïveté de son oncle moins éveillé. La suite d'actions langagières se trame ainsi :

- Malice se vantant de chevaucher son oncle Bouki et jurant de pouvoir le faire caracoler en présence de la fiancée incrédule de celui-ci.
- La ruse de Malice qui expose à Bouki les avantages d'une invitation à un festin royal.

- La naïveté du gourmand Bouki qui demande à être invité lui aussi.
- La feinte de Malice qui joue la carte de l'impossibilité d'une telle invitation, pour en fait mieux tromper Bouki et se servir de lui afin de réussir son projet machiavélique.
- Refus indigné de Bouki qui fait preuve encore d'un certain bon sens et d'une certaine dignité humaine.
- Puis acceptation par instinct de gourmandise et par faiblesse de caractère.
- Bouki qui se laisse seller malgré les souffrances.
- Malice qui prend plaisir à poursuivre son projet immoral et la recherche de ses intérêts égoïstes, malgré les cris de souffrances, les plaintes et les revendications de son oncle.
- Signe de masochisme et de dureté de conscience de Malice qui exécute son projet contre vents et marées.
- Résignation momentanée de Bouki devant la souffrance et la raison du plus fort.
- Protestation de Bouki face à d'autres éléments non inclus dans le contrat initial : l'éperon, le fouet.
- Mais usant sa position de force, Malice qui s'obstine à ne vouloir rien entendre et qui exécute son dessein malicieux.
- Il va jusqu'au oser traiter son oncle d'imbécile.
- Malice qui poursuit sans pitié l'exécution de son plan jusqu'aux scènes d'humiliation de son oncle en présence de la fiancée évanouie de celui-ci.

Dogmatique, ce mythe impose certains principes comme vérité absolue. À travers ces séquences d'actions, il donne une leçon, il suggère un mode de comportement à éviter tout en posant une règle de conduite à observer. C'est comme si ce mythe nous disait : attention ! Éveille-toi et défends toi-même tes droits. Personne ne le fera à ta place. Sois fin, car la raison du plus fin, l'emporte. Malheur à celui qui se confie en l'autre. En ce sens, ce mythe invite à une libération personnelle. Il stigmatise une réalité inacceptable qu'il suggère de combattre.

4.6 ANALYSE DE QUELQUES PROVERBES HAÏTIENS

Ces proverbes sont eux aussi des mythes, c'est-à-dire des récits-synthèses, des modes d'expression de la philosophie populaire, expressions considérées comme des vérités intangibles et indiscutables. Fruits du génie populaire, ils expriment d'une manière originale des valeurs de la société haïtienne. Ils expriment aussi différents types de principes d'organisation sociale : des principes de contradiction sociale ou d'antagonisme socio-politique ; des principes de convivialité nationale etc. La plupart de ces proverbes se présentent comme des expressions particulières de la liberté d'expression. Le proverbe haïtien se présente généralement comme une sorte de méthode préventive qui exprime une réalité : une réalité à éviter, à combattre ou à endosser, faute de pouvoir l'empêcher. Dans les termes qui suivent, Pierre Desruisseaux préfère définir les proverbes par leurs fonctions sociales plutôt que par leur nature.

« Les proverbes, compris au sens large, expriment collectivement au niveau verbal la relation existante entre les individus d'une société et le monde avec lequel ils sont en rapport. Plus précisément, les proverbes renvoient à des attitudes particulières, des manières de voir et de ressentir, des désirs et des craintes souvent inconscientes face aux événements et aux phénomènes de la vie de tous les jours. Même si les proverbes ne peuvent pas tout nous dire de ceux qui les utilisent, du moins peuvent-ils, en tant que partie verbalisée de la culture, éclairer des traits culturels, des caractères individuels et collectives propres à une société donnée. Ils peuvent nous renseigner également sur le système de valeurs en usage au sein de la société. » 175.

Du côté de sa nature, le proverbe se présente comme une « vérité d'expérience ou un conseil de sage, commun à tout un groupe social ». Cette analyse s'intéresse surtout à la fonction sociale du proverbe.

Dans le cas qui nous concerne, les proverbes se présentent comme la formule incarnée de la liberté populaire d'expression. Leur analyse relève de l'analyse pragmatique du mythe, telle qu'effectuée pour le mythe de Bouki et Malice. Pour les besoins de l'analyse, chaque proverbe peut être pris comme un acte total de langage. Un acte total de langage, c'est ce type de locution langagière qui porte en soi ses propres forces à la fois locutoires, illocutoires et perlocutoires de persuasion, d'influence et de

¹⁷⁵ P. Desruisseaux, *Le livre des proverbes québécois*, Montréal, éd. HMH, 1978, aux pp. 15-16.

normalisation des consciences. Son analyse tient compte de cette capacité de normalisation.

Barthes propose la technique de « *paquets de mythes* » pour l'analyse du récit mythique. Ce concept de « paquets de mythes » s'applique très bien à l'analyse de petits récits mythiques comme les proverbes haïtiens. Cette technique de « paquets de mythes » consiste à rassembler par catégories ou par « paquets », des proverbes qui remplissent une même fonction sociale ; puis à analyser chacun des « paquets » comme un tout. Il nous suffit ici de considérer, à titre illustratif, seulement trois paquets de proverbes : l'un sur l'antagonisme social et l'interpellation de la conscience individuelle et collective, le deuxième sur la convivialité ou l'entraide sociale et le troisième sur la liberté d'expression.

PROVERBES SUR L'ANTAGONISME SOCIAL

« 1) Rat manje kann, zandolit mouri inosan, 2) Wòch nan dlo pa konn doule wòch nan solèy, 3) Bourik travay, chwal galonnen 4) Fèzè nat fè nat, fèzè nat kouche atè, 5) Dan pouri gen fòs sou bannann mi, 6) Se sou chen mèg yo wè pis, 7) Gran nèg se Leta ».

« *Rat manje kann, zandolit mouri inosan* » : c'est bien le rat qui a mangé la canne à sucre, mais pourtant c'est l'innocent « *anolis* » qui meurt (traduction littérale). D'usage commun en Haïti, ce proverbe exprime un constat douloureux, l'expérience d'une injustice sociale qui exige réparation. Dans la culture populaire, le « rat » symbolise l'homme fort, rusé, corrompu, capable d'user de toutes sortes de subterfuges, de voler, piller, sans se laisser prendre. Et « *l'anolis* » (petit lézard), par contre, représente le commun des mortels, les gens innocents, naïfs et humbles, qui ordinairement souffrent de l'injustice sociale sans pouvoir ni même oser se défendre. Ce proverbe, comme les suivants d'ailleurs, est plus qu'un simple constat. Il dit une vérité d'expérience commune. Puis il exprime un conseil et enseigne une morale : la réalité montre que, dans cette société, ce sont les innocents qui payent pour les coupables. Ce qui est suggéré, c'est un redressement de la situation. Dans ce cas comme dans les cas suivant, le proverbe se

présente comme une vérité universelle qui enseigne aux humains la bonne manière, tout en stigmatisant la mauvaise. Ce proverbe suggère une action à la fois révolutionnaire et morale.

La plupart des proverbes haïtiens, comme le précédent et la majorité des suivants, se présentent sous la forme d'un court énoncé, divisé en trois parties : une proposition principale qui met en cause une situation ou un sujet actant, un indicateur pragmatique intermédiaire qui relie la proposition principale à une proposition secondaire où un sujet souvent passif subit l'action. En Créole haïtien, le connecteur pragmatique n'est le plus souvent pas exprimé ; il reste sous-entendu ; il peut être entre autres une conjonction qui marque une coordination, une opposition, une concession, une cause, un but. Chaque proverbe est ainsi une structure organisée dans laquelle chaque partie du tout organisé n'a de signification que dans sa relation avec l'autre partie et avec l'ensemble. Mais tous les proverbes n'ont pas nécessairement cette structure tripartite. D'autres apparaissent parfois sous la forme d'une simple proposition indépendance comme celui-ci par exemple :

« *Wòch nan dlo pa konn doulè wòch nan solèy* » (traduction littérale) : « la roche dans l'eau ne connaît pas la douleur de la roche au soleil ». Mais ce proverbe conserve quant même les deux pôles dialectiques de la contradiction : *wòch nan dlo / wòch nan solèy*. Il exprime une simple vérité du bon sens commun, c'est-à-dire l'indifférence des nantis face aux démunis ; par ce simple principe de vérité, répété au quotidien par tout un chacun, ce mythe fait une double action : 1) Il pointe du doigt une réalité de la vie sociale. 2) Il fait ainsi le constat d'une situation anormale qui mérite correction. Au lieu de prêcher le fatalisme face à une anomalie séculaire, il convie à passer à l'action pour un redressement collectif de la situation. Les cinq proverbes suivants ont une forme de jugement similaires. Ils ne méritent donc pas une analyse particulière :

Bourik travay, chwal galonnen : C'est l'âne qui travaille, pourtant c'est le cheval qui s'amuse du fruit de ce travail. *Fèzè nat fè nat, fèzè nat kouche atè* : Le faiseur de lits, n'a pourtant pas de lits où reposer sa tête. *Dan pouri gen fòs sou bannann mi* : la dent

pourrie n'a de force que sur la figue mûre. *Se sou chen mèt, yo wè pis* : on ne voit de puces que sur le chien maigre. *Gran nèg se Leta* : Le riche est l'État.

Ces proverbes expriment l'exploitation sociale, la domination des grands sur les petits, l'oppression sociale. Ils ne font que constater la situation. Mais derrière ce constat, se cachent une accusation et une invitation à l'action. Il faut naturellement être de la culture haïtienne pour arriver à bien lire et à mieux sentir l'accusation et l'invitation suggérées par ces récits populaires.

Le proverbe haïtien véhicule généralement un principe organisateur, une règle qui suggère un comportement ou une conduite : une conduite souvent égalitaire, susceptible de rassembler les fils et filles de la Nation. À la campagne où domine la tradition orale, le proverbe enseigne une sagesse dont les parents se servent pour l'éducation des enfants. Certains proverbes, comme ceux qui suivent, présentent la solidarité comme une nécessité pour la vie commune.

PROVERBES SUR L'ENTRAIDE SOCIALE

« 1. *Sa founi genyen, se sa li bay bèlmè l* » : la fourmi ne donne à sa belle-mère que ce qu'elle possède. 2. « *Vwazinay se fanmiy* » : le voisin, c'est de la famille. 3. « *Men anpil, chay pa lou* » : Mains nombreuses, charge légère. 4. « *Moun ki manje ak moun pa janm grangou* » : celui qui donne à autrui n'a jamais faim ».

Chacun de ces proverbes fonctionne à la manière d'un moraliste ou d'un législateur. Il se présente comme l'expression de tous les âges, de toutes les conditions, de toute la communauté. À sa manière, il impose un ordre social par une méthode pratique qui peut s'appliquer à un nombre illimité de situations. Cette méthode qui embrasse l'ensemble des activités humaines, saisit les faits deux par deux, les compare ou les oppose, en vue de mieux appeler à l'action dans un sens ou dans un autre. Yves Le Berre parlant du mode d'action et du champ social pris en compte par les proverbes, écrit : « L'ensemble des activités humaines est ainsi divisé entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est obligatoire et ce qui est interdit, entre ce qui est préférable et ce qui est

déconseillé » dans une société donnée¹⁷⁶. L'action morale encouragée par ce deuxième paquet de mythes est celle du partage, de l'entraide, du don gratuit, de la solidarité conviviale.

PROVERBES SUR LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

Les proverbes suivants s'engagent dans la problématique de la liberté d'expression. Une problématique complexe. Ils expriment la question de la liberté d'expression en termes contradictoires. Ils montrent sa nécessité, son importance, mais aussi ses difficultés et ses limitations pratiques. Dans ces proverbes, la liberté d'expression apparaît comme une valeur indispensable, mais aussi comme un problème, comme une valeur dangereuse pour celui qui ne sait pas en faire un usage prudent. La stratégie du proverbe consiste à constater le problème, à l'exprimer en termes généraux et concis, puis à laisser à quiconque le soin d'en tirer la leçon.

- 1) « *Konstitisyon se papye, bayonnèt se fè* » : la Constitution n'est que du papier, la baïonnette reste et demeure du fer. Cela veut dire généralement que la force des armes l'emporte toujours sur le discours des mots ; que la Constitution, que la loi, que la démocratie, devra toujours se soumettre à la raison du plus fort. Ce proverbe illustre parfaitement bien l'histoire haïtienne des cinq derniers siècles. Les colons avaient asservi le peuple par les armes. Les esclaves révoltés s'étaient libérés par les armes. Et depuis lors, c'est par la force des armes, et non par les urnes, qu'on prend et qu'on conserve le pouvoir. Une élection, bonne ou mauvaise, a presque toujours été renversée par un Coup d'État le long des deux siècles passés. Le pays en a déjà connu trente trois de 1804 à l'année 2004.
- 2) « *Je wè, bouch pe* » : les yeux voient, mais la bouche doit se taire. Ce proverbe se présente comme une sorte de censure de la liberté d'informer. « *Se plenn nan kè* », dit

¹⁷⁶ Y. Le Berre, *Proverbes et dictons de Basse Bretagne*, Paris, éd. Rivage, 1985, à la p. xiii.

un autre. Résigne-toi, dit-il ! Plaint ton sort en silence. Vu le danger qui menace celui qui ose dénoncer ce qu'il constate, vaut mieux se taire.

- 3) « *Pawòl anpil, machwè gonfle* » : beaucoup de paroles mène au gonflement de mâchoire. C'est comme : toute vérité, trop de vérités, n'est pas bonne à dire.
- 4) « *Lagè avèti, pa touye kokobe* » : la guerre annoncée ne tue pas les estropiés. D'où l'importance d'une bonne information, d'une information donnée à temps.
- 5) « *Pitit ki pa kriye, pa bezwen tete* » : bébé qui ne pleure pas, n'a pas besoin de biberon. C'est comme pour marquer l'importance de la liberté d'expression. C'est par l'affirmation de soi qu'on arrive à ne pas se faire oublier..
- 6) « *Plimen poul la, pa kite l rele* » : attention, plume la poule, mais prend garde qu'elle ne crie ! Il faut savoir bien cacher sa faute, ses mauvais actes, si l'on veut éviter le scandale. Exploite le peuple, mais attention au soulèvement de sa colère !
- 7) « *Chat konnen rat konnen, barik mayi a rete la* » : chat informé, rat informé, le sac de maïs reste intact. Cela signifie que la bonne information est un moyen de protection et de salut public.

Tel que le montre l'analyse, un proverbe est un bref énoncé riche en leçons morales. Il exprime ordinairement une vérité générale, une réflexion d'ordre épistémologique, socio-politique ou autre. Le système des proverbes est composé d'un ensemble complexe de principes philosophiques dont la fonction principale est celle de régir tantôt le comportement des gens tantôt l'organisation sociale elle-même.

Les artéfacts qui entrent dans la composition de l'ordre transculturel de la liberté d'expression, sont nombreux. Outre les récits mythiques, il y a encore la littérature haïtienne avec l'ensemble de ses genres littéraires. Il y a particulièrement l'expression

poétique qui est, elle aussi normative, à sa manière. À titre illustratif, voyons comment le genre poétique exprime les rapports sociaux en Haïti.

4.7 ANALYSE DE L'EXPRESSION POÉTIQUE

La poésie est un genre littéraire particulier qui ne se laisse pas analyser de manière systématique. Elle est, par contre, le genre subjectif par excellence ; ce qui est un avantage en ce qui a trait à l'analyse de l'énonciation, c'est-à-dire de l'implication directe et personnelle du sujet parlant dans la production de ses énoncés. Le poète ne cache pas ses sentiments. Il les exprime sur tout sujet d'intérêt national ou général. En ce sens, il a une emprise sur la jeunesse estudiantine, mais aussi sur l'ensemble de la société.

4.7.1 QUELQUES STROPHES DES POEMES D'ANTHONY PHELPS ¹⁷⁷

Phelps est un poète contemporain de grande renommée. Ses préférences pour les chansons d'amour, de fraternité, de la lumière, de l'espoir et du bonheur, lui valent une place de premier ordre dans la littérature haïtienne. Dans les quatre premiers vers de la strophe suivante, il présente l'amour et la fraternité comme l'objet préférentiel du langage humain, tandis que dans les trois derniers vers, il présente la lumière et l'espoir comme le fond commun du cœur humain et de son désir de bien vivre. Les deux séries d'énonciation sont soudées par le verbe « reformer » qui fait l'action de recoller les morceaux disloqués. La strophe est ainsi formée d'une structure tissée de trois actes langagiers : celle de deux actes de parole non contradictoires soudés quand même par un troisième acte conciliateur.

« et les paroles d'amour
et les paroles fraternelles
créées en toutes langues
hurlées en tout dialectes
reformeront

¹⁷⁷ Pompilus et Berrou, *Histoire de la littérature haïtienne*, Port-au-prince, éd. Caraïbes, 1977, aux pp. 344-359.

la chaîne du soleil
 la chaîne de l'espoir sans fin
 dans l'éternel été de l'homme »...

Et ailleurs, reviennent plus ou moins les mêmes structures avec les mêmes thèmes évoquant les mêmes désirs, soudain refoulés par l'invasion des cupides.

« Nous sommes les Araignées du soir
 et nous tissons l'espoir...
 J'ai rendez-vous avec la rose
 Pour assister à la naissance de l'amour »...

« ils sont venus
 avec la croix
 avec la pioche
 avec la trique
 avec leurs chiens
 à la voix rauque

« par la route salée
 ils sont venus
 sur leurs vaisseaux
 ces caraïbes d'une autre race
 anthropophages
 à leur façon...

« Ils sont venus à la recherche de leur dieu
 Le pur métal aux reflets jaunes
 Et le tonnerre se faisait leur complice...

« Et ils sont morts ô mon pays
 Tes premiers fils
 Au fond des mines
 Pour que les grands aient couche molle
 Et vaisseaux bien grésés

« Aborigènes des grandes chasses
 Et du pays des abricots
 Drapés dans la douceur
 Et la fierté de votre race
 Transmettez-nous votre croyance
 Au paradis sur notre terre ».

Ce poème est un cri de révolte contre l'envahisseur et sa cupidité. Mais c'est aussi un chant d'espoir. L'espoir de voir renaître sur la terre des premiers ancêtres, une société régénérée et réconciliée, telle est l'intuition célébrée ici par le poète. Une société

régénérée, réconciliée avec elle-même et avec les autres, c'est comme une société qui renaît dans sa dignité nationale et internationale.

4.7.2 POEME DE YVON THERRONE

Théronné est un jeune poète actuel moins bien connu. Ses poèmes sont surtout publiés dans les journaux. Il s'affiche comme un grand patriote. Les vers suivants le montrent sans ambages.

Renâitre dans sa dignité, tel est le grand vœu formulé par le poète pour son pays. Ce poème apparaît comme un S.O.S, un cri de détresse jailli du fond de l'âme d'un fils qui assiste impuissant à l'humiliation faite à sa mère. Il ira jusqu'au sacrifice suprême : *verser son sang*, pour la délivrance de cette mère.

« Je verserai mon sang
 Jusqu'à la dernière goutte
 Pour qu'Haïti renaisse dans sa dignité.
 Je verserai mon sang
 Pour que mon pays chéri
 Retrouve sa jeunesse
 et sa fraîcheur d'antan.
 Je veux participer à la bataille
 Pour que mes fils et les vôtres
 Pour que mes petits frères haïtiens
 Ne naissent pas
 Ne grandissent pas
 Ne vivent pas
 Ne dorment pas
 Ne mangent pas
 Ne se reproduisent pas
 Ne meurent pas comme des chiens indignes
 Mais comme des hommes dignes.

« Je verserai mon sang
 Jusqu'à la dernière goutte
 Pour que mon pays se transforme
 En un havre de paix
 En une communauté de justice
 Où il fait bon vivre
 Où l'amour est la loi
 Où le respect est la règle
 Où l'on s'aime vraiment comme des frères.

« Je verserai mon sang
 Jusqu'à la dernière goutte

Pour qu'Haïti redevienne
 Cette île immensément bleue
 Cette terre étonnamment verte
 La perle des Antilles
 Le paradis des amours
 La terre sacrée des Taïnos
 L'émeraude des mains de Dieu
 Tombée dans la mer des Caraïbes.

« Je verserai mon sang
 Jusqu'à la dernière goutte
 Pour qu'Haïti reconnaisse
 Sa beauté et son charme
 Sa douceur et sa grâce
 Je verserai ma dernière goutte de sang
 Pour faire luire aux yeux du monde entier
 Le légendaire amour que je nourris en moi
 Pour une liberté au prix trois fois saint
 Pour une indépendance
 Aux prix mille fois périlleux et sanglant

« Je verserai ma dernière goutte de sang
 Pour que cessent les querelles fratricides
 Pour que finissent l'esprit de parti
 Pour que règne l'unité
 Même au sein de la diversité
 Pour qu'Haïti renaissent dans sa dignité »¹⁷⁸.

A côté des thèmes de dignité, de beauté et de sacrifice du sang, le poète évoque les images de changement, d'indépendance, de fraternité, de respect, de paix, de justice, d'amour et de liberté. Autant de vertus patriotiques qui suggèrent des sentiments de civisme et de rassemblement en vue de la mise en œuvre de la cause commune.

4.7.3 POÈME DE RUBEN ANTOINE

Comme Théronné, Antoine est un jeune poète haïtien qui n'est encore connu qu'à travers les journaux. Il est lui aussi un poète de talent comme l'atteste le célèbre poème suivant. Ce poème est une quête de vérité, de franchise, d'honnêteté, de réalité, de confiance, de sincérité, autant de valeurs universelles nécessaires à la mise en œuvre d'une société conviviale.

¹⁷⁸ Journal *L'Union*, du vendredi 5 au dimanche 7 avril 2002, 15^e année, No 779, Port-au-prince, à la p. 8.

« Terre inondée de fausseté

« Le monde est noyé dans le mensonge
Où commence le réel ? Où finit le songe ?
Faut-il avoir encore plus de curiosité
Pour découvrir ce qu'est la réalité ?

« La société n'est qu'une immense façade
Dissimulant en arrière que mascarades
Population portant le voile de l'hypocrisie
Multitude d'esprits envahis par la perfidie.

« Maintenant, tout n'est qu'apparence
Peut-on encore faire confiance
Dans cet univers comblé de fourberie
Où les gens se font toujours des tromperies ?

« La méfiance est donc en train d'effacer la véracité
Puisque tout est quasiment basé sur la duplicité
Divulguer l'habileté de cet énorme artifice
C'est comme se préparer à être donné en sacrifice.

« Ici est l'ère de la disparition de la sincérité
Qui entraîne à son tour celle de la vérité !
Le monde s'écroule, manque de franchise,
Constituant l'une de ses principales assises » ¹⁷⁹.

Dans un style autoritaire, direct et amer, le poète ne cache pas sa déception face à un monde bâti sur le mensonge, l'hypocrisie, la perfidie, l'apparence, la fourberie, la tromperie, la duplicité ; un monde appelé à disparaître s'il ne s'ajuste pas vite aux valeurs et vertus mentionnées plus haut. Ce poème est à la fois un appel et une convocation. Un appel à la conversion du cœur et une convocation pour la construction d'un monde meilleur.

En quoi et comment ces poèmes concernent-ils la liberté d'expression ? Comme je l'ai déjà plusieurs fois expliqué, à côté de sa forme verbale, l'expression humaine a aussi une dimension comportementale. Elle est action, comme elle est aussi conduite et affirmation de soi sous toutes sortes de formes et par toutes sortes de moyens. Un poème est une norme culturelle qui apprécie et prescrit une forme de comportement. Il porte des jugements de valeur. Il porte ici un jugement de vérité, là un jugement moral et ailleurs

¹⁷⁹ Journal *L'Union*, du vendredi 5 au dimanche 7 juillet 2002, 15^e année, No 840, Port-au-prince, à la p. 14.

un jugement esthétique. En ce sens, tout poème est normatif. Car un jugement porté sur ce qui est vrai ou faux, sur ce qui est bien ou mal, sur ce qui est beau ou laid, est un jugement qui modèle aussi bien les comportements individuels que les rapports sociaux. C'est donc un jugement qui lui aussi règle les différents modes d'expression dans la société.

4.8 IMAGE DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION DANS LA PRESSE HAITIENNE. ANALYSE DE QUELQUES TEXTES DE JOURNAUX

Dès l'introduction, nous avons défini notre angle de recherche. Il ne porte ni sur le journalisme ni sur le socio-politique. Notre approche est symbolique et anthropo-juridique. Cela signifie que ce n'est pas la liberté de la presse comme telle qui nous intéresse ici. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt la perception qu'a la presse de la liberté d'expression en Haïti. Comment elle la voit, comment elle la voudrait, comment elle la comprend, comment elle la définit elle-même, ce qu'elle attend d'elle comme moyen capable d'aider à l'harmonisation des rapports sociaux.

La presse haïtienne a généralement des difficultés à bien distinguer la liberté d'expression de la liberté de la presse. Il est alors important de bien définir la liberté de la presse, et de bien la distinguer de la liberté d'expression.

« *Qu'est-ce que la liberté de presse ?* ». Tel est le titre d'un ouvrage, paru à Montréal en 1986, qui rassemble des textes de plusieurs auteurs dont Alain Prujiner, Claude Ryan, Claude Martin, Louis Falardeau, André Grou et d'autres. Leur principale question a été posée dans le contexte canadien de la liberté de la presse. Le but de ces auteurs étaient de donner une définition pragmatique de cette notion de « liberté de la presse » qui fait aujourd'hui encore tant de bruits. Leur conclusion est une constatation peut-être douloureuse, mais simple et objective. La liberté de la presse est une question doublement imprécise, car elle est liée aux deux autres questions suivantes. Qui est libre et libre de faire quoi ?

D'abord qui est libre ? Est-ce que tous les citoyens d'un pays « peuvent prétendre à l'usage de cette liberté » ? Si oui, ils sont libres de faire quoi ? « De créer chacun son journal ? Hypothèse logiquement absurde et économiquement impossible, disent les auteurs. Alors, libre d'exprimer ses opinions dans la presse et les autres moyens de communication ? ». Là encore, il y a problème, soulignent les auteurs, car disent Prujiner et Ryan :

« Les diverses perspectives qui se dégagent selon que le détenteur principal de la liberté de presse est le public, le journaliste ou le propriétaire du média sont évidemment contradictoires. À partir des quelques hypothèses présentées, on peut dégager déjà les conflits suivants : Garantir à chaque Canadien un droit d'expression dans le média de son choix serait une atteinte directe au droit de contrôle du propriétaire. De même, la liberté d'expression du journaliste ou de l'éditorialiste se heurte au même droit de contrôle. Même une intervention contre la concentration des entreprises de presse peut être considérée comme une atteinte à la liberté des propriétaires, alors qu'elle serait justifiée par la sauvegarde de la liberté du choix du public. »¹⁸⁰

« ... Plutôt que de nous demander abstraitement si la liberté de la presse existe chez nous, nous ferons donc œuvre plus utile en examinant les divers conditionnements auxquels cette liberté est soumise dans son exercice concret.

« Le journal que nous lisons chaque jour, les émissions de radio et de télévision dont nous sommes témoins, émanent d'entreprises qui sont possédées par des intérêts précis. Ils sont fabriqués par des personnes précises. Ils obéissent quotidiennement à un certain nombre de règles plus ou moins explicitement définies.

« La liberté d'un organe de presse, c'est le bilan conjugué des innombrables influences qui s'exercent chaque jour sur lui et de la manière dont il réagit à ces influences. Il n'y a pas d'organes de presse entièrement libre. Il y a plutôt des entreprises de presse qui sont plus ou moins libres selon la qualité de l'apport de chacun des acteurs qui y sont impliqués »¹⁸¹.

Les auteurs poursuivent leur analyse critique en disant que la majorité des organes de presse, qu'ils soient des journaux quotidiens, des journaux hebdomadaires, des stations de radio ou de télévision, « sont possédés par des groupes commerciaux ou particuliers. Tous fonctionnent comme des entreprises commerciales. Le propriétaire de chaque organe s'attend, sauf exception, à ce qu'il soit rentable ». Dans la plupart des cas, le propriétaire est identifié à une famille particulière et « les cadres de l'entreprise sont entièrement dépendants, quant à leur statut, du bon plaisir du propriétaire... ». La

¹⁸⁰ Prujiner, Alain, *Qu'est-ce que la liberté de presse ?* Montréal, Boréal, 1986, à la p. 11.

¹⁸¹ Ryan, Claude, *ibid*, aux pp. 15-16.

réclame commerciale constitue dans bien des cas la seule source de revenus des entreprises de presse. Ce qui conditionne encore la liberté de la presse, une liberté le plus souvent soumise au seul profit des grandes entreprises. Ce constat conduit Falardeau à se demander si la liberté de la presse n'est pas simplement un autre nom donné à la liberté d'entreprise. De son côté, André Grou considère « la liberté de la presse comme une simple fonction de la liberté d'entreprise », tandis qu'à son tour Claude Martin donne une première conclusion en montrant comment les lois du marché agissent sur la concentration des médias. Il conclut en ces termes :

« La " liberté de presse " est devenue la liberté des entreprises de presse et celles-ci se servent de celle-là pour repousser toute tentative de contrôle extérieur. Ce qui était une condition de démocratisation de la société est devenue une arme économique.

« Mais il y a plus. Dans le monde des médias de masse, le succès appelle le succès. Les gros grossissent et les petits rapetissent puisque les annonceurs se dirigent plutôt vers les supports les moins coûteux (en C.P.M.), ce qui prive de ressources les supports les moins populaires et, à terme, met leur survie en danger... La liberté de la presse se transforme donc souvent en son antithèse : l'impossibilité de fonder un nouveau journal, d'ouvrir une nouvelle station de radio ou de télévision étant donné les avantages dont disposent les entreprises déjà en place. Entre les mains des grandes entreprises de presse, la liberté est bien gardée ! »¹⁸²

Ryan et Falardeau enchaînent en disant :

« Nous avons la liberté formelle de la presse. Nous n'avons pas encore au plan pratique la plénitude parfaite de cette liberté. Nous devons reconquérir chaque jour la mesure de la liberté existante. Nous devons en outre élargir chaque jour les frontières de cette liberté... Les journalistes libres sont enfin une condition essentielle de la liberté de la presse. » (Ryan p. 32).

« La liberté de presse, c'est aujourd'hui encore la liberté d'expression du propriétaire du journal. »¹⁸³ (Falardeau p. 85).

Voilà dans quel état se trouve la liberté de la presse dans un pays comme le Canada qui est pourtant considéré comme l'un des États les mieux organisés eu égard au respect des droits et libertés. Ceci, pour dire que la liberté de la presse est et demeure partout un problème et un problème humain complexe, en Haïti comme ailleurs. Loin d'être une

¹⁸² Martin, Claude, *Qu'est-ce que la liberté de presse ?*, Montréal, Boréal, 1986, aux pp. 110-111.

¹⁸³ Ryan, Claude et Falardeau, Louis, *ibid*, aux pp. 32 et 85.

question isolée, la liberté de la presse est liée à l'ensemble des autres problèmes du tissu social. Sa solution dépend alors de l'organisation sociale elle-même.

On confond généralement liberté de presse et liberté d'expression, alors qu'il s'agit de deux choses apparentées, mais bien différentes, selon ce que nous avons déjà montré précédemment. La liberté d'expression est plus large. Elle embrasse toutes les dimensions humaines et englobe la liberté de presse. Cette dernière peut servir même d'obstacle à la liberté d'expression. Ce que transmet la presse, c'est quelque chose de traité, de filtré, avec tout ce que cela comporte de distorsions, d'interdits ou de conditionnements. Le journaliste, c'est un professionnel qui travaille pour gagner son pain. En ce sens, il est moins un professionnel de la liberté de la presse qu'un professionnel de la presse.

Le terme « expression » est lui aussi d'une nature complexe et vaste. On ne peut ni saisir ni limiter « l'expression humaine » au point de pouvoir dire : en dehors de ça, il n'y a pas d'expression. L'expression, c'est tout ce qui se dit, c'est le verbe (forme verbale de l'expression); mais c'est aussi tout ce qui se fait ; c'est l'action (forme comportementale de l'expression); c'est encore l'interaction humaine (forme relationnelle de l'expression). C'est l'entremêlement du parler et de l'agir ; c'est tout l'ensemble du comportement humain ; c'est aussi l'ensemble de la culture d'un peuple : son art, son langage, sa religion, ses croyances, sa science, l'ensemble de ses productions de quelque nature qu'elles soient. Bref, c'est l'humain tout entier. L'humain est expression : tout l'humain et tout humain. C'est pourquoi les philosophes disent que la liberté d'expression est un droit fondamental inhérent à la nature humaine elle-même.

Tout humain sans exclusion est expression. Ainsi, le phénomène de liberté d'expression est né avec le premier humain tombé sur terre. La liberté d'expression a donc toujours existé puisqu'elle est liée à la liberté de penser ; et l'on ne peut pas empêcher un humain de penser et de penser ce qu'il veut. Même lorsqu'on tente de conditionner la pensée, l'on n'arrivera jamais à emprisonner ce qu'il y a de plus individuel

ou de plus spécifique dans le cœur humain. La liberté d'expression est donc du domaine de l'humain avant d'être de celui de la presse.

Les trois morceaux de journaux suivants donnent une petite idée de l'état du débat sur la liberté de la presse et d'expression en Haïti. Comment journalistes et acteurs politiques, à travers la presse, voient-ils la question de la liberté d'expression ? Quelle place lui accordent-ils dans l'harmonisation des rapports sociaux ?

1. Après l'assassinat du célèbre journaliste, Jean Dominique, le 3 avril 2000, l'hebdomadaire, *Haïti en marche*, écrit en éditorial :

« Un éminent journaliste a été tué de plusieurs balles, alors qu'il arrivait au travail. Cependant la mort de Jean Dominique, directeur général de Radio Haïti Inter, n'a eu jusqu'à présent aucune suite. Alors que plusieurs confrères ont été obligés de changer leurs habitudes de vie, tant la panique a été grande après cet assassinat spectaculaire, le gouvernement n'a manifesté aucune attention particulière vis-à-vis de la presse. Le président René Préal a donné des funérailles nationales à celui qui était pour lui un conseiller et un ami très cher, mais la profession elle-même n'a été considérée dans aucune des déclarations faites depuis par le chef de l'État. Et quand une marche pacifique de journalistes organisée le 17 avril dernier pour réclamer « justice pour Jean Dominique » et un renouvellement des garanties de la liberté de la presse parvenait au ministère de la Justice, les barrières étaient fermées à clef. À ce jour, rien ou presque n'a fuité sur l'investigation menée par les responsables de la sécurité publique...

« Jean Dominique était le porte étendard par excellence de la presse indépendante. Cela veut dire que sa disparition laisse toute la presse indépendante à découvert, autrement dit sans aucune protection même fictive (l'autorité de l'État !) contre le tireur embusqué de quelque appartenance soit-il. Seule une investigation sérieuse et célèbre aboutissant à la condamnation du meurtrier peut lever cette hypothèque, autrement dit le journaliste haïtien vit désormais ce cauchemar quotidien que n'importe qui et de n'importe quel horizon peut le frapper car étant sûr de l'impunité. Même en plein champ de bataille, un journaliste ne s'est peut-être jamais aussi senti livré pieds et mains liés... »¹⁸⁴

Selon cet éditorial, la presse a un urgent besoin de protection. Pas seulement d'une protection de la loi. Celle-ci est déjà bien garantie, telle que nous l'avons déjà montré au chapitre trois. La protection que ce texte réclame, c'est celle de la police et des pouvoirs publics. Cet éditorial demande justice, sécurité, une attention particulière du gouvernement et plus de garanties des pouvoirs publics pour la liberté de la presse. En

¹⁸⁴ Hebdomadaire *Haïti en marche*, du 10 au 16 mai 2000, vol. XIV, No 14, Port-au-prince, aux p. 1 et 4.

somme, ce texte fait reposer la paix sociale ou la coexistence pacifique des groupes sur la liberté d'expression.

Aujourd'hui, contrairement aux temps de la dictature de Duvalier, la liberté d'expression est curieusement le sujet de prédilection de la presse. Qu'est-ce qui ne se dit pas de nos jours dans les médias ? Tout se dit, et souvent tout se dit à tort et à travers, sans subir de répression. Il y a aujourd'hui une explosion de parole dans le pays.

2. Dans un article titré « *La liberté d'expression est-elle menacée en Haïti ?* », le Journal l'Union, après avoir cité les articles 28, 28-1, 28-2, 28-3, 29 et 29-1 de la Constitution de 1987 qui garantissent ce droit, donne les deux extraits suivants, le premier du secrétaire d'État à la communication, Mario Dupuy, et le second, du président de la République, Jean-Bertrand Aristide :

a) « La démocratie, c'est une quête permanente, c'est une lutte au quotidien ; cela est valable pour tous les pays. La démocratie n'est pas une fin en soi, ce n'est pas non plus un aboutissement. Ceux qui ont l'habitude de voyager souvent ou qui ont vécu à l'extérieur peuvent en témoigner. Haïti, notre pays, est l'un des rares pays où le journaliste s'exprime sans contrainte aucune. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce sont les gens qui disent qu'il n'y a pas de liberté d'expression ou qu'il y a entrave à la liberté de la presse, qui utilisent les médias pour le dire. Ils n'utilisent pas des tracts pour le faire, ils ne le font pas avec des signes non plus. Ils le disent ouvertement et publiquement, et cela en toute garantie sans censure, sans contrainte...

« Mais aussi, l'exercice du métier de journaliste, est un exercice extrêmement difficile dans le monde entier pour plusieurs raisons. Les différents secteurs qui composent une société aimeraient, souhaiteraient toujours, que le journaliste soient le porte-parole de leurs intérêts. Or, pour faire son métier avec responsabilité, le journaliste ne peut être le porte-parole d'un groupe. Il est là pour rendre compte de ce qui se passe au sein de la société, avec éthique, responsabilité et maturité », Mario Dupuy.

b) « Je renouvèle ma foi et ma détermination à marcher main dans la main dans le respect, et soucieux aussi de faire respecter les droits de tous les Haïtiens sans distinction et ceux des journalistes en particulier, afin que le pays puisse bénéficier de cette liberté d'expression si chèrement acquise...

« Nous faisons notre devoir et nous continuerons à le faire. Nous souhaitons que la justice en fasse de même », avait réitéré le chef de l'État haïtien le vendredi 3 mai 2002, à l'occasion de la journée mondiale de la presse »¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Journal *L'Union*, du mardi 7 mai 2002, 15^e année, No 799, Port-au-prince, à la p. 4.

3. Note de presse émanant du Bureau de communication et de presse de la Présidence, le 2 mai 2002 :

« Le président de la République, son excellence Jean-Bertrand Aristide, adresse ses félicitations aux journalistes haïtiens et à la presse dans son ensemble à l'occasion de la journée mondiale consacrée à la liberté de la presse.

« Attaché aux valeurs profondes de la démocratie, le chef de l'État est conscient du rôle capital que la presse est appelée à jouer dans le développement d'une société moderne et il mesure à l'occasion la dimension des différents obstacles matériels et techniques auxquels la presse haïtienne se heurte dans l'accomplissement de sa mission, particulièrement au cours de ces dernières années.

« Il partage ces préoccupations en ce qui concerne, d'une part, les difficultés d'ordre matériel et technique et d'autre part, le devoir d'objectivité et d'indépendance et, tout en rappelant que ces devoirs s'accompagnent nécessairement de l'obligation de responsabilité, s'engage à contribuer, à la lumière de la Constitution, par tous les moyens possibles, à l'épanouissement et au rayonnement d'une presse libre, démocratique, indépendante et responsable en Haïti.

« Le président Aristide se réjouit du fait que l'État Haïtien ne constitue pas une menace pour la liberté de la presse en Haïti. Engagé au premier rang dans la bataille pour la défense et la protection de la liberté d'expression, il sera toujours uni aux journalistes et à tous ceux qui ont lutté et luttent chaque jour pour le respect de la liberté d'expression.

« Il ne peut s'empêcher de rappeler en cette circonstance spéciale, que la liberté de la presse, tout comme l'instauration de la démocratie et la construction d'un État de droit, est une quête permanente. Le combat pour la vérité, la dignité, la démocratie, la justice et le progrès de nos frères et sœurs, reste une exigence de tous les instants.

« Aussi, le président de la République renouvelle-t-il aux membres de la corporation son soutien inébranlable et sa solidarité devant la perte cruelle causée par l'assassinat des journalistes Jean Dominique et Brignol Lindor. »¹⁸⁶

Tous ces textes de journaux, de provenance médiatique ou gouvernementale, s'accordent sur une seule et même chose : la liberté de la presse est un bien précieux qu'il nous faut acquérir et protéger ; les assassinats des journalistes sont inacceptables. La liberté d'expression est un bien indispensable et nécessaire.

Mais cette liberté d'expression demeure un problème : un problème d'économie, de politique et de société. Où se trouve le nœud du problème ? Pas du côté du pouvoir législatif, car du côté de la Constitution et des lois, le droit de la liberté d'expression est bien garanti. Du côté du pouvoir judiciaire non plus : il n'existe aucune jurisprudence

¹⁸⁶ Journal *L'Union*, du vendredi 3 au dimanche 5 mai 2002, 15^e année, No 797, Port-au-prince, à la p. 4.

montrant une poursuite quelconque entamée contre un membre de la presse ou un citoyen de la société civile pour l'exercice de son droit de parole. Il n'existe aucune censure. Du côté du pouvoir exécutif, il n'y a ni censure ni répression directe. Pourtant des médias ont été attaqués, des journalistes ont été malmenés et même tués. Le problème de la liberté d'expression et celui de la liberté de la presse demeurent bel et bien des problèmes particuliers de la société haïtienne. Alors où est situé le nœud de ce problème ?

La liberté d'expression est un droit fondamental, comparable aux autres droits humains économiques, sociaux et politiques tels que : le droit à la nourriture, au logement, au vêtement, à la santé, à l'éducation, à la protection... À l'instar de la liberté d'expression, ces droits demeurent aujourd'hui encore des prérogatives essentielles et fondamentales qu'il revient aux individus et aux peuples de conquérir. Tant que nos intérêts économiques, politiques et sociaux, demeurent divergents et antagoniques, la liberté d'expression restera un problème à résoudre. Le problème de la liberté de la presse en Haïti demeure plus un problème politique, que celui de la liberté de la presse comme telle. Le nœud du problème de liberté d'expression réside dans l'antagonisme même des rapports interhumains.

4.9 ETUDE D'UNE CHANSON POPULAIRE DU GROUPE : « RACINE KANGA »

Les « groupes racines » en Haïti sont aujourd'hui nombreux. Ils participent au mouvement de ceux qui travaillent pour un retour à l'identité afro-haïtienne. Le colonialisme remplacé depuis l'indépendance par le néo-colonialisme a établi dans le pays un processus permanent d'acculturation à sens unique. L'église chrétienne, l'école, les médias, les livres, ont tous contribué à la propagation de la culture étrangère considérée comme meilleure au détriment de la culture locale méprisée. Ce comportement aliéné a causé beaucoup de dommage à l'identité haïtienne et révolté une bonne partie de la jeunesse qui aspire à un retour aux sources. C'est dans le contexte d'un tel retour aux sources qu'il faut situer la « culture racine » et la chanson « Racine Kanga » suivante :

« 1) Ansanm ansanm nap mache pou yon lòt epope
 Ansanm ansanm oo nap rive, linyon fè lafòs o
 Nèg Nago, Daome, nèg Ginen, te sanble
 Nou te antre ansanm nan kal batiman an tou sele
 Nèg Petro, Kaplaou, Nèg Moundong te sanble
 Nou te kite Lafrik nan kal batiman an tou mare.

2) Nan ginen se peyi zanj yo, peyi nou se peyi lwa yo
 Rive isit oo, nou pa ka divize, an nou mache gide
 Tout peyi nan lemonn gen yon Konstitisyon
 Yo renmen, yo veye, yo aplike
 Pouki nou vle dechire pa n nan voye jete

3) Nan chimen lapè, nou te fè linite
 Avèk linite, nou te fè Bwa Kayiman
 Linyon nèg mawon ansanm ak sanmele
 Nan Bwa Kayiman nou te fè 1804

4) Pa bliye, pa janm bliye oo
 tout soufwans lapenn nan lesklavaj
 Si nou te divize, nou te rekonsilye
 Pou n te gen Ayiti, pa bliye
 Si n te koupe fache, sonje n te fè lapè
 Pou n te genyen Vètyè, pa bliye... »¹⁸⁷.

Traduction littérale :

1) Ensemble, ensemble, nous avançons vers une autre époque
 Ensemble, ensemble o o, nous arriverons, l'union fait la force
 Nègres Nago, de Dahomey, de Guinée
 Nous étions tous ensemble au fond du Négrier
 Nègres Petro, Kaplaou, Mondongues, nous étions ensemble
 Tous ensemble, nous avons laissé l'Afrique, enchaînés dans la cale

2) Notre Afrique, c'est le pays des « anges », le pays des « lois »
 Arrivés ici, nous ne devons pas nous diviser, marchons ensemble
 Tous les pays du monde ont une Constitution qu'ils respectent, qu'ils appliquent
 Pourquoi voulons-nous rejeter la nôtre ?

3) Sur le chemin de la paix, nous avons fait l'unité
 Avec l'unité, nous avons fait Bois-Caïman
 L'union des nègres marrons et des mulâtres aux Bois-Caïman
 Nous a conduit à 1804

4) N'oubliez pas, n'oubliez jamais, o o
 Toutes les peines et souffrances subies ensemble dans l'esclavage
 Si on s'était divisé, on était arrivé à nous réconcilier
 Pour arriver à libérer Haïti, n'oubliez pas
 Si on était divisé, songez qu'on était arrivé à faire la paix
 Pour arriver à la victoire de Vertières, n'oubliez pas... »

¹⁸⁷ Wawa, *Chanson du groupe : Racine Kanga*, Port-au-prince, Journal *Le Nouvelliste*, 26 février 2003, à la p. 8. Chanson composée à l'occasion du carnaval 2003.

Cette chanson est dans son ensemble un chant patriotique qui prêche le retour aux sources ancestrales, seules forces capables de rassembler les Haïtiens et de mener à la reconstruction du pays. L'ensemble de l'énonciation est composée de quatre actes de langage alternés : un premier qui rappelle les moments de souffrance subis ensemble lors du déracinement d'Afrique, du voyage des négriers et dans l'enfer de l'esclavage ; un deuxième qui lui aussi rappelle l'unité et les moments de prouesse vécus ensemble dans la guerre d'indépendance ; un troisième acte de langage qui diagnostique les maladies du pays : la division, l'aliénation, le manque de fidélité aux Ancêtres, le non respect de la Constitution ; le quatrième enfin qui souhaite le retour aux origines ancestrales, seules sources de cohésion et d'unité nationales. Les rapports fondamentaux entretenus à travers ce chant sont les suivants : le retour aux sources, la réconciliation entre frères, l'union et l'unité entre Haïtiens pour conquérir la paix sociale et aboutir à la prospérité. Cette chanson est un hymne de convivialité entre Haïtiens.

CONCLUSION DES CHAPITRES TROIS ET QUATRE

INTERPRÉTATION DES MODES JURIDIQUES ET NORMATIFS DE RÉGULATION DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION

L'analyse révèle que trois ordres de liberté d'expression antagoniques, sous-tendus par trois logiques controversées, ont tant bien que mal coexisté tout le long de l'histoire haïtienne : un ordre international libéral, un ordre national ambigu et un ordre virtuel transculturel en difficile gestation. L'ordre international correspond à un mode hétéronome de liberté d'expression, tandis que l'ordre national coïncide à un mode tantôt autonome, tantôt aliéné, de liberté d'expression ; et l'ordre virtuel en gestation se rapproche d'un mode internormatif de liberté d'expression.

Le mode hétéronome, (du grec : *ετερος* = autre, et *νομος* = loi), désigne ce droit étranger de liberté d'expression qui détermine de l'extérieur les règles devant régir la

pensée, la conscience, la parole et le comportement des Haïtiens, avec tout ce que cela comporte d'ethnocentrisme, de racisme, de machisme et d'impérialisme, donc de restriction vis-à-vis l'humanité et la convivialité. Cet ordre international est fondé sur une règle conventionnelle : la loi positive, formulée à l'occidentale.

L'ordre national de liberté d'expression a été créé dans un contexte historique complexe et difficile. Il se divise en deux sous-ordres différents : un ordre officiel de liberté d'expression qui, à l'instar de l'ordre international, se fonde sur la loi positive, formulée à la française ; puis un ordre socioculturel de liberté d'expression qui repose sur la norme sociale locale. Cette norme sociale réside généralement dans tout signe, symbole, principe ou langage, régulateur du phénomène de liberté d'expression.

C'est cette dichotomie qui a poussé le penseur haïtien, Jean Price-Mars¹⁸⁸, à parler de deux sociétés distinctes dans le seul pays haïtien : une société légale ou conventionnelle, « *la société de jour* », constituée du cinquième de la population, imitant l'Occident ; et une société charismatique ou informelle, « *la société de nuit* », composée des quatre cinquièmes de la population, luttant pour le maintien des traditions ancestrales. Sur ce dualisme, sur cette opposition culturelle, « *société de jour et société de nuit* », repose tout le drame du pays haïtien. Ainsi, dans le domaine du droit comme dans tous les domaines culturels, la règle officielle privilégie toujours l'expression ou le moyen d'expression correspondant au référentiel « *jour* ». Au niveau référentiel de la signification accordée à la réalité sociale locale, la contradiction principale « *jour / nuit* » conduit à toute une série d'oppositions allant du blanc au noir, du noble au populaire, du supérieur à l'inférieur, du lettré à l'analphabète, du citadin au paysan, et donc de ce qui est retenu comme bon et désirable à ce qui est rejeté comme mauvais et indésirable.

Dans toute cette hiérarchie, c'est toujours la forme d'expression du monde paysan ou populaire qui est occultée. Ainsi, même le tambour, le moyen d'expression libératrice par

¹⁸⁸ J. Price-Mars, 1.- *Ainsi parla l'oncle*, New York, P. Foundation, 1955. 2.- *La vocation de l'élite*, Port-au-prince, Presses Nationales, 2001. 3.- *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*, Port-au-prince, Panorama, 1939.

excellence qui marque toute la vie du pays, n'est pas pris en considération par la norme officielle. Le lami, les croyances et pratiques folkloriques, les mythes, la musique et les chansons populaires, les langages ancestraux, le culte et les rites locaux, rien de tout ça n'a de référence dans le droit officiel. Protéger signifie aussi bien permettre qu'interdire de fonctionner pour raisons d'ordre public, d'humanité ou de bonnes mœurs. Dans le code pénal haïtien, il n'existe aucune disposition qui punit le crime de sorcellerie. Or il existe bel et bien dans le pays des crimes de sorcellerie commis par des procédés envoûtants. Donc, dans ce pays, faire des zombies ou tuer par des pratiques « nocturnes » de sorcellerie, n'est pas un crime, puisqu'il n'existe aucune loi qui réprime de tels actes. Il existe en effet un principe du droit positif qui veut que tout ce qui n'est pas défendu par la loi, soit permis. Le droit officiel reste indifférent face à l'expression ou aux pratiques populaires qui ne dérangent pas l'ordre politique en place, tout en étant sensible par contre face à toutes celles qui sont susceptibles de déranger la politique ou l'organisation urbaine modelée sur l'étranger.

L'Acte de l'indépendance et la *Constitution* de 1987 ont, par une affirmation de l'identité haïtienne et de la souveraineté nationale, indiqué la route qui conduit vers un redressement de la situation. Mais cette tentative n'a pas été suivie par l'ensemble des lois et autres Constitutions haïtiennes.

Tout ceci montre combien l'ordre national de liberté d'expression a eu des difficultés à se libérer de celui hétéronome du même phénomène. À la différence de ce dernier, le mode autonome (du grec : *αυτος* = soi-même, et *νομος* = loi), indique cet ordre interne de liberté d'expression qui déterminerait selon une logique propre aux Haïtiens, les règles devant régir leur comportement. Mais mis à part l'acte de l'indépendance et certaines règles constitutionnelles, cet ordre autonome n'existe que de forme en Haïti, car son existence a toujours été conditionnée par le néo-colonialisme et la domination culturelle. Les deux modes de liberté d'expression, l'hétéronome et l'autonome, présentent ainsi chacun respectivement son lot de limitations ou de restrictions.

Parallèlement à ces deux principaux modes, le mode virtuel internormatif de liberté d'expression apparaît comme celui qui porte en soi les possibilités nécessaires à la mise en place d'un modèle convivial de liberté d'expression, un modèle qui est supposé être capable de transcender les limites des deux autres modes. Le concept d'internormativité évoque l'idée d'une mise en commun, explicitement ou implicitement négociée, de normes transculturelles visant à la constitution d'un ordre de liberté d'expression qui transcende les divergences ethnocentriques ou impérialistes.

A ce carrefour, la recherche devient fascinante. Car, c'est à la confluence des divergences et convergences souvent dramatiques, générées par la mouvance conflictuelle de ces différents ordres juridiques, que semblent se trouver les pré-requis nécessaires à la mise en place de l'ordre convivial de liberté d'expression.

Les limitations de l'ordre hétéronome et de l'ordre autonome deviennent plus explicites lorsqu'on considère les logiques réductrices et controversées qui les sous-tendent respectivement. Contrairement à la logique du mode internormatif qui s'ouvre vers une possibilité de négociation et de conciliation des conflits, les logiques, hétéronome et autonome, s'orientent vers des contradictions difficiles à résoudre. Comme nous allons le voir, le droit libéral définit, en effet, la liberté d'expression suivant une *logique d'exclusion*, à la différence du droit national qui la définit selon une *logique d'ambivalence*, et contrairement à l'ordre transculturel qui la présente sous une *logique de dialogue* : trois logiques qui apparaissent comme trois formes d'énonciation antagoniques, relativement à ce qu'on peut entendre par liberté, liberté d'expression ou moyens d'expression dignes d'être pris en considération.

UNE LOGIQUE D'EXCLUSION

Fondé sur une vision du monde dualiste, le droit international libéral établit une distinction entre le noble et le commun, entre l'élite et la masse, entre l'homme raisonnable, digne de tous les droits, et l'esclave noir ou la femme non-raisonnable, indignes de ces mêmes droits. Le *Code noir* a aussi exclu le Juif et le Protestant, de la

jouissance de cette liberté. Il s'ensuit alors que : 1) seules les formes d'expression jugées nobles ou conformes à la raison libérale sont prises en considération par la loi positive, à savoir : la pensée, la parole, la conscience, l'opinion, les idées, la foi, la conviction ; 2) de même pour les moyens d'expression, à savoir : l'imprimé, le livre, le journal, la presse écrite, parlée ou télévisée, le film, la religion, l'enseignement, l'association, la pétition, la poste. De tels moyens sont autorisés en autant qu'ils ne soient ni vulgaires (du latin *vulgus*= peuple), ni fous ni sauvages ; en autant aussi qu'ils respectent « l'ordre public, la sécurité nationale, l'intégrité territoriale, la réputation d'autrui, la morale, les bonnes mœurs », c'est-à-dire les institutions mises en place pour consolider l'ordre libéral. Ce mode de régulation encourage bien sûr une certaine forme de convivialité, mais élitiste. Il résulte alors qu'une forme d'expression est admise et autorisée contre une forme d'expression qui est interdite ou du moins occultée, suivant qu'elle provienne de l'élite ou de la masse. L'expression de l'une est exaltée ou encouragée contrairement à l'expression de l'autre qui est ignorée ou surveillée ; logique qui a conduit Michel Foucault à créer le concept de « *logophobie* »¹⁸⁹ pour qualifier l'angoisse du monde moderne face à tout mode d'expression, étrangère à celle permise par l'ordre bourgeois libéral.

UNE LOGIQUE AMBIVALENTE

Face à cette logique d'exclusion du droit libéral, se retrouve la logique d'ambivalence du droit haïtien. La logique du droit haïtien est ambivalente par le fait qu'elle est composée de deux logiques controversées : tantôt une logique d'aliénation, tantôt une logique de résistance.

La logique d'aliénation : Le droit haïtien, (néo-colonialisme oblige), s'est constituée sous la dictée du droit français. Il est un droit aliéné du fait qu'il copie presque à la lettre le droit étranger ; du fait aussi que sa conception de l'homme, de l'humanité, des formes et moyens d'expression admis, ne diffère pas de celle du droit libéral décrit plus haut. Ainsi la lettre aussi bien que l'esprit des lois haïtiennes reflètent le droit français. En

¹⁸⁹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970.

Haïti, cette logique d'aliénation caractérise la vie et la culture urbaine en général. Elle imprègne généralement toutes les institutions modernes de la société conventionnelle, contrairement aux institutions et aux structures informelles de la société traditionnelle qui demeurent plutôt attachées à la logique de résistance.

La logique de résistance : celle-ci est une logique historiquement connue en Haïti sous le nom de « *marronnage* ». Cette logique est un héritage de la révolution anti-esclavagiste qui s'est déroulée dans le pays de 1503 à 1803, année de la dernière bataille pour l'indépendance. Il en est résulté en Haïti une culture de liberté d'expression appelée culture des nègres marrons ; culture bien décrite par l'écrivain haïtien, Jean Fauchard¹⁹⁰ dans deux ouvrages où il parle de la situation des marrons des montagnes, des marrons des villes et du marronnage socioculturel. Le marron haïtien, c'est celui qui, hier comme aujourd'hui, mène la lutte contre toute pensée héritée du colonialisme, de l'impérialisme, de l'ethnocentrisme occidental, du racisme et d'autres formes similaires. À ces formes de pensée humainement réductrices, le marron a toujours opposé une autre idéologie, celle créée à partir des formes de lutte de libération et de coexistence locale.

Cette double logique du droit national haïtien est, par ailleurs, elle aussi demeuré limitative ; car elle pense et formule la liberté d'expression, non pas en termes révolutionnaires de changement profond de société, mais simplement en termes dichotomiques de renversement et de remplacement d'une situation humaine ou sociale par une autre.

Une logique du dialogue : les logiques précédentes sont donc toutes solitaires en leur genre. Aucune d'elles n'esquisse les contours d'un mode transculturel de liberté d'expression totalement équilibré ou pleinement solidaire. Pourtant du mouvement contradictoire de leurs forces antagoniques, se dessine le profil d'une logique de dialogue. Cette encourageante logique de dialogue qui pose les bases d'une société conviviale est introduite par des pré-requis transculturels aussi variés que le syncrétisme

¹⁹⁰ J. Fouchard, *Les marrons du syllabaire*, Port-au-prince, Deschamps, 1988.

religieux catholico-vodoun, la Langue haïtienne, langue encore naïvement appelée le Créole haïtien, et la création interhaïtienne de toute une gamme d'institutions socioculturelles.

Les lois ont ainsi, d'un côté, fixé le droit positif de la liberté d'expression, tandis que les normes transculturelles en ont, de l'autre côté, formulé les principes sociaux. Chacun de ces deux ordres juridiques a contribué, en son genre, à l'établissement d'une sorte de coexistence pacifique entre les personnes et les groupes d'une société haïtienne historiquement divisée et déchirée. Quant à la liberté d'expression, elle demeure aujourd'hui encore, en théorie, un « rapport nécessaire de la nature des choses » (Montesquieu) et, en pratique, un droit à conquérir. Elle est encore l'objet d'une lutte de libération.

Ici prend fin l'analyse, une analyse qui conduit directement au dernier chapitre, celui plus théorique et plus synthétique de la prospective ou de la convivialité entre les Haïtiens.

Chapitre 5

PROSPECTIVE : VERS UNE THEORIE DE LA CONVIVIALITÉ ENTRE LES HAITIENS

« *Se sou fimye lanmò, pye lavi pouse* »

C'est du fumier de la mort que pousse l'arbre de vie

Nous venons d'étudier la liberté d'expression en rapport avec sa capacité à favoriser la tolérance et les échanges réciproques entre les Haïtiens. En fait, nous venons d'analyser un système de règles positives et de normes transculturelles, c'est-à-dire un ensemble de lois ou de « rapports sociaux », établis pour permettre à des humains de s'affirmer, d'exister ou de coexister pacifiquement. C'est cet ensemble de lois ou de rapports sociaux favorables entre les personnes et les groupes qui composent la société, qui justement constitue l'essentiel de ce que nous appelons ici *convivialité*. La convivialité est le résultat contraire de tout ce qui exclut et divise socialement. Elle implique, en effet, tout ce qui allie et conduit à ce consensus dont la réalisation n'est à son tour possible que grâce à la liberté d'expression, cette autre dimension communautaire avec laquelle la convivialité elle-même ne peut en aucun cas intrinsèquement se dissocier. La convivialité est l'autre mot pour dire communication. Elle implique donc nécessairement cette harmonieuse mise en commun, si indispensable à la vie collective, que nous appelons communication.

Ce dernier chapitre va tenter d'esquisser un profil théorique des principales dimensions d'une convivialité, étudiée en étroite relation avec la liberté d'expression. Il est subdivisé en ces six sous-chapitres : 1) Définition et fondement philosophique de la convivialité, 2)Bref aperçu des principes analogiques, 3) Comment se présente la convivialité dans la loi positive et dans la norme transculturelle ? 4) Profil des

institutions fondatrices de rapports conviviaux entre les Haïtiens, 5) Nature tragique, mais sublime du lien convivial, 6) La théorie conviviale est scientifique.

5.1 DÉFINITION ET FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA CONVIVIALITÉ

5.1.1 LA DÉFINITION DU CONCEPT DE CONVIVIALITÉ

Convivialité vient étymologiquement de deux termes latins : *cum*, avec, et *vivere*, vivre. Le préfixe *cum* connote l'idée d'union, de mise en commun. La convivialité, c'est alors l'art de vivre ensemble, et même l'art de bien vivre ensemble. Denise Desrochers traduit bien cette idée, lorsqu'elle écrit :

« La convivialité, comme la fraternité, la communauté, se présente comme un mode d'être, un mode de relation aux autres. Toutes ces réalités touchent à un lien qui se concrétise dans un certain style de relations, un certain type de rapports avec les autres. Il semble que le terme « art de vivre » traduise bien la manière d'agir qu'une personne ou un groupe choisit d'adopter, de développer, de cultiver pour vivre ce lien. Ceci dit, nous nous proposons de définir la convivialité comme étant un art de vivre¹⁹¹ ».

Le dictionnaire Larousse la définit ensuite comme la : « capacité d'une société à favoriser la tolérance et les échanges réciproques entre les personnes et les groupes qui la composent »¹⁹². Le dictionnaire universel francophone définit à son tour la convivialité comme « l'ensemble des rapports favorables des personnes d'un groupe social, entre elles et face à ce groupe »¹⁹³. Autant de définitions qui révèlent la grande richesse de la notion de convivialité. Elles montrent en tout cas le côté communicationnel, social et communautaire de ce concept. La convivialité vise une fin primordiale : celle de faciliter la communication entre les humains, mais surtout entre les humains d'une même communauté, d'un même pays, d'une même nation. L'image que ce terme évoque en priorité, est celle d'une humanité réconciliée. Denise

¹⁹¹ D. Desrochers, *La convivialité*, Montréal, Médiaspaul, 1999, à la p. 35.

¹⁹² *Le petit Larousse*, Paris, Larousse, 1999, à la p. 260.

¹⁹³ *Dictionnaire universel francophone*, Paris, Hachette, 1997, 299.

Desrochers semble être l'écrivain qui exprime le mieux cette idée de réconciliation des humains par la convivialité, quand elle dit :

« Aptitude et art de vivre ensemble, la sociabilité implique donc la convivialité et l'ensemble de tous les gestes et pratiques ritualisés qui, dans chaque société, réalisent entre les personnes une cohésion harmonieuse. En effet, la convivialité fait écho à ce désir de communion avec les autres qui habitent le cœur humain, où il n'y aurait plus les « gros » et les « petits », les riches et les pauvres, mais des êtres humains dont les richesses centrales d'amour, de vie, de liberté, seraient les mêmes avec des nuances différentes »¹⁹⁴.

5.1.2 FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA CONVIVIALITE

La base de la convivialité, c'est l'humain lui-même ; l'humain socialisé avec tout ce qu'il y a en lui de possibilités d'échange et de partage mutuels. Ce qui définit l'humain en tant qu'humain, c'est son être, son existence et sa praxis. L'être, « *esse* en latin, *ειναι* en grec, *sa li ye* en haïtien », c'est en philosophie tout ce qui a une réalité ontologique. C'est la réalité permanente de toute chose, ce qui constitue sa nature profonde par opposition avec ses modifications transitoires et superficielles. L'être humain, c'est sa pensée, sa conscience ; c'est ce que le philosophe français, René Descartes, exprime en ces termes : « *cogito, ergo sum* : Je pense, donc je suis »¹⁹⁵. L'existence, c'est le fait d'être. L'humain, tel que considéré par l'existentialisme sartrien, étant un être engagé dans le temps et l'espace, ne peut être défini en dehors de cet engagement. Il n'est donc rien d'autre que ce qu'il se fait. L'existence humaine n'est alors qu'un projet. C'est ce que l'existentialiste français Jean-Paul Sartre exprime en disant : « *L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait... l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement... l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être* »¹⁹⁶. L'humain, étant ce qu'il se fait, ne peut donc être saisi que par ses actes ou sa praxis. La praxis, c'est l'action téléologique, ordonnée vers une fin déterminée. Sur le terrain pratique, la praxis humaine doit être à la fois « action et réflexion », combinées dans le processus de lutte de

¹⁹⁴ D. Desrochers, *La convivialité*, op. cit. à la p. 33.

¹⁹⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Hatier, 1956, à la p. 40.

libération. C'est ce que le pédagogue révolutionnaire brésilien, Paulo Freire, exprime en disant :

« Les opprimés, aux différents stades de leur libération, ont besoin de se sentir hommes avec leur vocation ontologique et historique au plus-être. La réflexion et l'action s'imposent si l'on ne veut pas provoquer une dichotomie dans le comportement historique de l'homme...

« Par ailleurs, lorsque l'action est engagée, elle deviendra une authentique praxis si le savoir qu'elle apporte fait l'objet d'une réflexion critique. Dans ce sens, c'est la praxis qui constitue le nouveau savoir de la conscience opprimée, et la révolution, qui marque le moment historique de cette découverte, n'est pas viable si elle ne tient pas compte des niveaux de la conscience opprimée »¹⁹⁷.

La réalisation parfaite de ces trois dimensions personnelles (être, existence et praxis) en rapport d'harmonie avec celles d'autrui, correspond en plénitude avec la mise en construction d'une société conviviale. Ici, n'en déplaise à Ivan Illich¹⁹⁸, c'est l'humain qui est convivial et non un quelconque autre élément matériel dont il se sert comme l'outil ou la technologie moderne, par exemple. Nous pouvons dès lors appeler société conviviale, une société où l'humain n'est ni chosifié, ni réduit à l'état d'objet d'exploitation par son semblable, ni mis en exclusion par l'élite privilégiée de la collectivité stratifiée, mais une société où les humains intégrés dans la communauté sont au service les uns les autres de manière inconditionnelle sans distinction aucune.

La pensée est le domaine de tous les possibles, de tout ce qui peut se faire ; elle est le domaine de tout ce dont nous sommes capables de réaliser ensemble. Nous sommes tous des êtres pensants. *Le possible est donc là, en nous.* Il est disponible en nous. *Nous pouvons alors, ensemble, construire une société conviviale en Haïti.* Cela exige, bien entendu, une communauté de destin, un projet de société bâti ensemble et une praxis bien ordonnée. Nous pouvons le faire. Ce miracle-ci est possible.

¹⁹⁶ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, à la p. 30.

¹⁹⁷ P. Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero, 1974, à la p. 45.

¹⁹⁸ I. Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973, à la p. 13.

Une société haïtienne conviviale n'est pas seulement du domaine du possible. Elle est aussi du domaine du nécessaire. Elle est un besoin absolu dont nous ne pouvons nous passer : *Ou bien nous nous entendons ou bien nous nous détruisons*. De ces deux solutions, la première est la meilleure. Comme l'a dit Paul aux Galates : « Toute la loi est accomplie dans une seule parole, dans celle-ci : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Mais si vous vous mordez et vous dévorez les uns les autres, prenez garde que vous ne soyez détruits les uns par les autres »¹⁹⁹. La convivialité est une exigence de l'heure, de l'être et de l'existence, car après cinq siècles de guerres fratricides, nous devons enfin nous unir pour vivre ensemble. Le lien convivial n'est ni du domaine du contingent, ni de celui du facultatif. Vu les impératifs de l'heure actuelle, la création de liens conviviaux en Haïti est du domaine de l'indispensable et du primordial. La mise en œuvre de tels rapports est du genre dramatique, certes, vu la force des contradictions. Mais c'est une nécessité.

Dans la philosophie, la science et la nature, il existe toute une série de structures, règles ou rapports, qui présentent une parfaite similitude avec le principe de convivialité entre les membres d'une société humaine. Ces structures peuvent être comparées aux rapports conviviaux et prendre ici le nom de principes analogiques. Un tel raisonnement par analogie peut conduire à une meilleure compréhension du lien convivial. En voici un bref aperçu.

5.2 BREF PROFIL DES PRINCIPES ANALOGIQUES

5.2.1 LES RAPPORTS DE SYMPHONIE EN MUSIQUE

Symphonie vient étymologiquement du grec : *συν*, ensemble, et *φωνη*, son ou voix. C'est comme un ensemble de sons différents qui s'accordent, se synchronisent, en une parfaite harmonie, malgré leur diversité de nature. Une symphonie est, en fait, un

¹⁹⁹ Apôtre Paul, *Galates 5, 14-15*, Bible Louis Second, Miami, éd. Vie, 1980, à la p. 254.

morceau de musique composée pour orchestre et qui est caractérisée par « la multiplicité des exécutants pour chaque partie instrumentale et par la diversité des timbres de voix ». C'est l'idée de fusion synchronisée réalisée entre une diversité d'éléments différents, qui est intéressante dans cette analogie : un ensemble harmonieux de choses pourtant variées, mais qui arrivent malgré leur différence à s'accorder ensemble.

5.2.2 LE PRINCIPE DE SYNERGIE EN PHYSIOLOGIE ET PHARMACOLOGIE

Le terme synergie vient du mot grec « *Συνεργια* » qui signifie *coopération*. C'est un terme employé surtout en sciences physiologiques et pharmacologiques pour désigner les phénomènes de coopération survenus entre l'association de plusieurs organes ou médicaments en vue d'un résultat commun. En physiologie, les dictionnaires sociologiques définissent le phénomène de synergie comme « l'association ou la coopération de plusieurs organes ou muscles, en vue de l'accomplissement d'une fonction ou d'un mouvement » ; ou ailleurs en pharmacologie comme « l'association de deux ou plusieurs substances, de telle façon que leurs effets combinés soient supérieurs à la somme de leurs effets isolés ». L'idée intéressante ici, c'est celle d'association, mais c'est aussi celle de la combinaison des forces en vue d'un résultat supérieur obtenu ensemble à celui inférieur obtenu seul.

5.2.3 LES RAPPORTS DE SYNTHÈSE EN CHIMIE ET EN PHILOSOPHIE

Le terme français « synthèse » est la déformation pure et simple de son correspondant grec « *συνθεσις* » qui signifie « réunion ». En son sens large, une synthèse, c'est une opération intentionnelle et volontaire qui consiste à mettre ensemble, à unir dans un tout cohérent, divers éléments donnés séparément. En chimie, une synthèse est le résultat d'une combinaison de plusieurs éléments distincts ; c'est le « composé » obtenu à partir de la mise en commun de deux ou plusieurs matières premières plus simples, sans déranger la loi de la conservation de la matière qui est considérée comme la première des lois des combinaisons chimiques. Quelques exemples : l'eau naturelle, comme la

convivialité humaine, est une nécessité vitale. Elle est l'une des plus importantes composées chimiques. Une électrolyse de l'eau démontre qu'elle résulte de la combinaison de deux gaz : l'hydrogène et l'oxygène. Electrolyse de l'eau : $2H^+$ plus O^{--} = H_2O (L'eau). Le sel marin est comme l'eau, une nécessité organique. Il résulte lui aussi d'une combinaison similaire de deux éléments plus simples : du sodium et du chlore. Electrolyse du sel : Na^+ plus Cl^- = $NaCl$ (sel de cuisine).

En philosophie, en métaphysique comme en dialectique, la synthèse se présente comme une sorte « d'unité des contraires », comme une espèce de totalité supérieure, résultant de l'accord de la thèse et de l'antithèse. L'union de la thèse et de l'antithèse donne la synthèse chez le philosophe Hegel. L'idée intéressante ici, c'est celle du dépassement individuel : au profit de l'union ou de l'intérêt supérieur du tout, il s'opère une sorte de surpassement de soi opéré du côté de chaque partie composante. L'union des parties en un « tout » supérieur ne signifie nullement la perte de l'identité des parties. Au contraire, il y a ici comme en chimie le respect de la loi de conservation de l'identité de l'être ; une identité qui peut même sortir renforcée grâce à la complémentarité obtenue par les échanges réciproques entre les parties mises en commun.

En dialectique spéculative, chez Hegel particulièrement, la synthèse, c'est la fusion de la thèse et de l'antithèse en une entité neuve qui, tout en exprimant quelque chose d'original, conserve ce que les deux premiers termes ont de spécifique et « les unit véritablement, grâce à un point de vue supérieur, en « un tout » qui ne permet plus de les distinguer ».

En dialectique marxiste, la contradiction est une loi inhérente à la nature même des choses. Selon cette loi, dans la nature comme dans la société, tout est le résultat d'une unité de contraires. « Chaque chose est une unité de contraires »²⁰⁰, écrit Georges Politzer. Une telle affirmation est une absurdité en logique binaire où domine le principe d'identité selon lequel toute chose est identique à elle-même ; rien ne peut être en même

²⁰⁰ G. Politzer, Principes élémentaires de philosophie, Montréal, éd. sociales, 1977, à la p. 185.

temps soi-même et autre chose à la fois. En logique dialectique, c'est tout le contraire : toute chose se contredit elle-même. La lutte des contraires est inhérente à la nature même des choses : la vie et la mort se définissent chacun en rapport opposé avec l'autre, comme le haut et le bas, le laid et le beau, le vrai et le faux ; ce qui se vérifie bien dans le principe suivant de philosophie populaire : « *se sou fimye lanmò pye lavi pouse* », c'est du fumier de la mort que pousse l'arbre de vie ». En toute chose donc il y a coexistence des contraires, ce que la dialectique marxiste appelle l'unité des contraires. Ce qui signifie que chaque chose contient à la fois elle-même et son contraire. La connaissance contient une part d'ignorance. Rien en ce monde n'est jamais absolu. La vérité et l'erreur marchent de pair. Le masculin contient le féminin et vice versa, disent les Chinois dans leur philosophie du « Yin » et du « Yang ». Le philosophe russe Cheptouline exprime très bien la loi dialectique de l'unité des contraires, en parlant de la négation dialectique (ou négation de la négation) :

« À un stade donné du développement de la contradiction, les contraires passent soit l'un dans l'autre, soit dans des formes supérieures, conditionnant la résolution de la contradiction et en même temps l'élimination de l'ancien état qualitatif et l'apparition d'un état nouveau. L'apparition de celui-ci résulte donc de la négation de l'ancien état qualitatif qui est déjà périmé. Il en résulte que la négation est un moment nécessaire du développement...

« Le passage de la chose dans son contraire est caractéristique de la négation dialectique, mais toute négation dialectique ne signifie pas le passage d'un phénomène nié dans son contraire ; il arrive que, au cours de la négation dialectique, le phénomène se transforme non pas en son contraire, mais en quelque chose d'autre, supérieur par rapport à l'état qualitatif antérieur » ²⁰¹.

Mao Tsetoung exprime cette même loi dialectique de l'unité des contraires en des termes clairs :

« L'identité, l'unité, la coïncidence, l'interpénétration, l'imprégnation réciproque, l'interdépendance (ou bien le conditionnement mutuel), la liaison réciproque ou la coopération mutuelle, tous ces termes ont la même signification et se rapportent aux deux points suivants : Premièrement, chacun des deux aspects d'une contradiction dans le processus de développement d'une chose ou d'un phénomène présuppose l'existence de l'autre aspect qui est son contraire, tous deux coexistant dans l'unité ; deuxièmement, chacun des deux aspects contradictoires tend à se transformer en son contraire dans des conditions déterminées. C'est ce qu'on appelle l'identité » ²⁰².

²⁰¹ A. Cheptouline, *Catégories et lois de la dialectiques*, Moscou, éd. du progrès, 1978, aux pp. 338 et 340.

²⁰² M. Tsetoung, *Textes choisis*, Pékin, éd. Langues étrangères, 1977, à la p. 125.

L'interpénétration réciproque qui conduit à une communauté conviviale, tel est peut-être, en ce qui nous concerne, l'aspect le plus intéressant de la proposition dialectique de l'unité des contraires.

5.2.4 LE PRINCIPE DU « BOUYON KABRIT » EN ART CULINAIRE

En Haïti comme en d'autres endroits de la terre, on connaît ce que c'est qu'un bouillon. Mais les Haïtiens particulièrement savent bien apprécier cette synthèse ou cette « unité de contraires » que constitue un « bouillon cabri », pour l'avoir tant de fois goûté et expérimenté, chez eux-mêmes, l'extraordinaire valeur. Un « bouillon cabri » se réalise grâce à une grande diversité d'ingrédients ou d'éléments distincts qui s'entremêlent et se confondent sous l'effet de la chaleur au point de constituer ce corps nouveau, cette association neuve et différente de ces parties composantes, qui prend le nom de bouillon.

Un *lien convivial* ressemble à tout ça, tout en étant autre chose que tout cela. Il n'est pas donné. Il se construit. Il n'est ni naturel ni un produit de laboratoire. Il est une construction humaine. Il est le fruit de ce que nous pouvons appeler une communication sociale réussie. Il est donc un produit de la culture, et non de la nature. Il est constitué d'un ensemble de rapports favorables mis en place par un ensemble de personnes et de groupes au cours du développement souvent tragique de leur histoire sociale. Les Haïtiens, malgré leurs antagonismes séculaires, peut-être même à cause de leur diversité et des situations controversées qui les ont longtemps divisés, ont été capables de créer des institutions qui se présentent aujourd'hui encore comme autant d'éléments fondamentaux ou de pré-requis nécessaires dans la construction d'une Nation conviviale.

Le principe de convivialité se présente à son tour comme une « *loi* » ou un « *rapport nécessaire* » que l'on retrouve dans l'ensemble des archives : aussi bien dans la formulation des lois positives que dans l'actualisation des normes transculturelles de la liberté d'expression. De manière virtuelle ou actuelle, la convivialité se retrouve ainsi ancrée tant dans le droit positif que dans l'ordre socioculturel de la liberté d'expression.

5.3 COMMENT LA CONVIVIALITE SE PRESENTE-T-ELLE TANT DANS LA LOI POSITIVE QUE DANS LA NORME TRANSCULTURELLE ?

La convivialité est elle-même un principe régulateur que l'on retrouve dans « la nature des choses », dans le droit positif et normatif. Elle s'enracine, elle aussi, non seulement dans les archives transculturelles, mais aussi dans les archives juridiques. Elle se présente comme un principe régulateur tantôt virtuel, tantôt actuel, mais toujours nécessaire, toujours indispensable au bon fonctionnement de la société, de toute société. Elle est tantôt présente sous la forme « *d'un vide évocateur* » ou d'un vide de sens qui suggère une rencontre, une solidarité obligée. Elle apparaît ailleurs comme un manque de raison qui évoque un amendement ou suggère un redressement. Dans certaines archives, le principe de convivialité prend souvent la forme d'une contradiction à résoudre. Elle se présente alors sous la forme dialectique d'un principe de conciliation nécessaire ou de non-exclusion obligée, vu l'antagonisme des forces actuelles. Dans tous les cas, la convivialité se présente comme le contraire de l'exclusion et des forces de division.

5.3.1 FORMES DE PRESENCE DE LA CONVIVIALITE DANS LA LOI POSITIVE

Juste quelques exemples illustratifs retrouvés tant dans les lois internationales, régionales que dans celles nationales : dans ces lois, au sein même du langage de formulation de ces lois, il existe des connecteurs argumentatifs qui portent une charge significative évidente de convivialité. Ces types de « connecteurs » argumentatifs unissent ordinairement une proposition principale à la proposition subordonnée ou bien unissent deux propositions indépendantes. Ils marquent alors un *vide de sens* à l'intersection de ces deux propositions qui, elles, sont chargées de sens. ce « *vide* » qui fait place à la présence nécessaire d'une convivialité, est marqué par ce genre de connecteur pragmatique qui peut ici prendre le nom de « *connecteur convivial* ». Un exemple de ce genre de

connecteur pragmatique de convivialité du discours juridique se retrouve, dans la préposition « *sauf* » de l'article 11 de la déclaration française des droits de l'homme :

L'article 11 : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, **sauf** à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi ».

Ce « **sauf** » est situé à l'intersection de la contradiction : *liberté / non-liberté*. Il marque un lieu intermédiaire entre la pleine liberté et la totale absence de liberté. Il indique ainsi la fin d'un droit et le commencement d'un autre : mon droit prend fin là où commence celui de l'autre. Entre la mise en place de ces deux droits, là où l'un prend fin et où l'autre n'a pas encore commencé, il y a ce *vide évocateur* qui laisse place à un rapport harmonieux de convivialité.

Ce « *lieu-temps* » non rempli, situé entre la fin de mon droit et avant le commencement de celui de l'autre, est justement ce que j'appelle un « *vide de sens* » : ce vide de sens, c'est l'espace-temps réservé à l'échange réciproque, à la tolérance, à l'empathie, à la sympathie, à la négociation, à l'accord, à l'entente, à la solidarité, à l'alliance et à la coexistence pacifique. C'est l'espace du dialogue qui conduit à la convivialité. Si j'accepte, si l'autre accepte, grâce à un échange réciproque rendu possible par la liberté d'expression, le compromis qu'indique ce *sauf* ou ce *connecteur convivial*, alors « *Nous* » pouvons aboutir à la communauté conviviale. La démonstration est claire : le langage juridique de la liberté d'expression porte en son propre sein, malgré ses limitations, le germe de la convivialité. Le connecteur « **sauf** » ci-dessus est un indicateur transculturel de normativité.

Des indicateurs pragmatiques de ce genre sont nombreux et de nature diverse au sein des archives. Dans les textes juridiques, ils prennent parfois la forme d'une *concession* menée par un « **mais** » pragmatique comme le « *mais* » suivant de l'article 13 de la Convention américaine relative aux droits de l'homme :

Article 13 : « Liberté de pensée et d'expression : 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée et d'expression ; ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, que ce soit oralement ou par écrit, sous une forme imprimée ou artistique, ou par tout

autre moyen de son choix. 2. L'exercice du droit prévu au paragraphe précédent ne peut être soumis à aucune sanction préalable, mais il comporte des responsabilités ultérieures qui, expressément fixées par la loi, sont nécessaires a) au respect des droits ou à la réputation d'autrui, ou b) à la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, ou de la santé ou de la morale publique... ».

Le « **mais** » argumentatif de cette règle juridique marque la nécessité de la convivialité. Dans le texte ci-dessus, tout le discours qui précède ce « **mais** », concède une liberté d'expression totale et entière à quiconque, tandis que tout le discours qui le suit, pose des limitations absolues à cette même liberté d'expression. Cet indice pragmatique marque ainsi l'espace-temps réservé à l'aménagement d'un comportement social convivial.

A côté des textes internationaux ou régionaux, la législation haïtienne, elle aussi, utilise tantôt des indices de convivialité de ce même genre, tantôt des substantifs restrictifs ou des expressions limitatives comme « les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi », « exception faite du cas de... ». Dans tous les cas, le texte de loi exclut toute liberté absolue qui ne laisserait pas de place à un espace de consensus.

Témoins le texte des lois constitutionnelles suivantes :

L'article 24 de la Constitution de 1867 : « Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière, d'écrire, d'imprimer ou de publier ses pensées. Ce droit ne peut être restreint par aucune loi préventive ni fiscale. *Les abus de l'usage de ce droit sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté de la presse* ».

L'article 21 de la Constitution de 1946 : Chacun a le droit d'exprimer ses opinions en toute matière et par tous les moyens en son pouvoir. L'expression de la pensée quelle que soit la forme qu'elle affecte ne peut être soumise à aucune censure préalable, *exception faite du cas d'état de guerre déclarée. Les abus du droit d'expression sont définis et réprimés par la loi, sans qu'il puisse être porté atteinte à la liberté d'expression* ».

Tous ces textes de lois sur la liberté d'expression comportent à la fois une concession et une restriction. On concède la pleine et entière liberté d'expression individuelle en autant que l'espace d'aménagement de la convivialité humaine est respecté. On n'admet pas de liberté absolue. Au bout de ma liberté, commence celle de l'autre, et au confluent de ma liberté et de celle de l'autre, il y a place pour une certaine tolérance, un certain compromis, une certaine coexistence pacifique donnant lieu à une certaine convivialité. Il y a place pour faire des compromis concernant tout ce qui entre en corrélation avec les autres, avec l'État et avec le reste de la société. Cela implique une certaine modération de

part et d'autre. La convivialité implique cette sorte de maîtrise de soi qui conduit chacun à développer une modération avec les autres en vue du bien commun. Les mêmes concessions et restrictions du droit de la liberté d'expression se retrouvent dans les archives socioculturelles qui, elles aussi, présentent des formes variées d'indices de convivialité.

5.3.2 MODES DE PRESENCE DE LA CONVIVIALITE DANS LES ARCHIVES SOCIOCULTURELLES

Lorsque l'archive socioculturelle est un texte écrit, on y trouve des marques et des rapports de convivialité similaires à ceux repérés dans les textes de lois positives. Les formes de présence du lien convivial sont quasiment les mêmes. Dans ces textes aussi, les marques de convivialité peuvent être sous-entendues. Ils peuvent même être remplacés par un verbe pragmatique ou par d'autres locutions indiquant des restrictions ou des interdits. Dans le discours normatif comme dans celui positif, la marque de convivialité peut aussi être parfois représentée par un simple « *vide évocateur* » qui relie deux propositions indépendantes.

Dans l'archive transculturelle, la convivialité prend souvent la forme dialectique d'une contradiction à résoudre. Elle se présente alors comme une sorte « d'unité de contraires » ou comme une espèce de lien actif qui associe ou réconcilie deux entités différentes ou opposées.

Dans la loi écrite, par exemple, les unités réconciliées en lien convivial sont le plus souvent un droit et un devoir : le droit actif de pleine liberté d'expression de quiconque s'arrête là où commence son devoir d'obéir aux lois de restriction ou celui de respecter les droits et la réputation d'autrui, la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé et de la morale publique. Au confluent du droit d'expression personnelle et du devoir de respect des règles collectives, il y a moyen d'aboutir à cette alliance souvent socialement ou psychologiquement dramatique que nous appelons convivialité. Celle-ci apparaît d'abord « en puissance », avant de se concrétiser « en acte ». C'est d'ailleurs ce

qui survient généralement, lorsque l'archive en question est une norme socioculturelle, comme dans les cas suivants par exemple :

1) « *Rat maje kann, zandolit mourì inosan* : le rat a mangé la canne à sucre, l'innocent lézard « anolis » est puni de la peine de mort » (traduction littérale). Ici la virgule remplace un connecteur argumentatif qui est sous-entendu. À la place de la virgule, il manque un « *pourtant* » ou un « *mais* ». Une traduction plus correcte dirait : « *C'est bien le vicieux rat qui a mangé la canne à sucre, pourtant à sa place c'est l'innocent anolis qui est puni de mort* ».

2) « *Ravèt pa janm gen rezon devan poul* : la raison du plus fort est toujours la meilleure (traduction analogique). 3) « *Wòch nan dlo pa kann doule wòch nan solèy* : Roche dans l'eau ne s'intéresse pas à la douleur de roche au soleil (traduction littérale). 4) « *Gran nèg se Leta* : Le riche est l'État ou l'État, c'est le riche (traduction littérale)

Dans ces quatre proverbes, la convivialité est plus virtuelle ou potentielle qu'actuelle. Elle est présente « en puissance », mais pas tout à fait « en acte ». Elle est là comme à l'état latent d'un possible en processus d'actualisation, mais dont les contours existentiels attendent la mise en place de certaines conditions, d'une certaine bonne foi ou bonne volonté individuelle et collective, pour se manifester.

Ces quatre proverbes ressemblent à un diagnostic social. Chacune de ces expressions populaires constate un certain type d'anomalie ou de déséquilibre qui risque de bouleverser le tissu social si les personnes et les groupes qui le composent, ne cherchent pas ensemble les moyens de diminuer les tensions qui les opposent. Dans tous les cas, quelque chose est présentée comme « anormal » ; ce qui laisse supposer la nécessité d'un amendement et d'une normalisation.

Dans le premier cas, la « norme » qui s'impose est celle de la justice. Il est anormal que l'innocent petit lézard paye pour le coupable rat. Il est alors du devoir de tous de travailler pour la normalisation d'une telle situation. Dans le second cas, la norme qui s'impose est celle de la justice et de la libération. Il est ici encore anormal que le plus fort domine et oppresse le plus faible sans que la conscience collective se sente responsable d'une telle anomalie. Dans le troisième cas, la norme idéale est celle du devoir de solidarité. Dans le corps social, la misère de l'un devrait être la souffrance de l'autre. C'est ce qui est d'ailleurs exprimée dans cet autre proverbe haïtien : *Nen pran kou, je*

kouri dlo : le nez reçoit le coup, m'ais c'est l'œil qui pleure. La tradition populaire est riche en proverbes qui célèbrent la société conviviale. Les trois exemples suivants illustrent encore mieux que d'autres cette profonde aspiration : 1. La devise du drapeau : « *L'union fait la force* », 2. La devise nationale : « Liberté, égalité, fraternité », 3. « *Men anpil, chay pa lou* : Beaucoup de bras, fardeau léger ».

Dans le cas ci-dessus, « *le riche est l'État* », la convivialité ne prend pas la forme dialectique d'un tout contradictoire dont il faut ensemble créer l'harmonie. Elle présente plutôt l'image d'une société d'exclusion, d'une structure sociale où l'État est la propriété privée du riche et du riche seul. Elle présente l'image d'une société où l'État cesse d'être ce tissu complexe, composé d'un territoire, d'une population, puis d'un gouvernement qui harmonise le système en veillant à ce que toutes les composantes aient leur part de coopération et de jouissance des biens produits ensemble. Il est anormal que le riche s'accapare tout l'État à son seul profit en excluant le pauvre ; le devoir de travailler à la rectification d'une telle anomalie devient alors la forme impérative que prend l'action conviviale. La norme attendue dans ce cas, est celle du devoir d'intégration ou d'inclusion sociale. La convivialité prend ici la forme d'une praxis qui converge vers la construction d'une démocratie participative.

Comment se présente la convivialité dans les textes culturels comme le drapeau par exemple ? Cette question équivaut à peu près à la suivante : de quoi le drapeau est-il symbole ? On dit généralement du drapeau haïtien, qu'il est le symbole de l'identité nationale. Ce qui laisse entendre qu'il est le symbole par excellence de tout ce qui réunit et rassemble les Haïtiens. Il symbolise les rapports de convivialité. Le Drapeau bleu et rouge est pourtant signe de controverse et d'exclusion tout en étant à la fois signe de rassemblement et d'intégration. En y enlevant le blanc, les Pères de la Patrie signifiaient par ce geste l'exclusion de la France. Les couleurs, bleu et rouge et la disposition des bandes sont sujets à controverse. Mais tout cela n'enlève pas à cet emblème sa force de représentativité de la Nation. Il représente la communauté haïtienne. En ce sens, le drapeau est le signe par excellence de la convivialité entre les Haïtiens : il est ce symbole d'unité et d'appartenance dans lequel tout Haïtien se reconnaît comme Haïtien et se sent

soudé aux autres Haïtiens de sa communauté. Le drapeau est enfin un symbole hautement convivial puisqu'il est une valeur très appréciée et honorée par l'ensemble des Haïtiens. Il remplit en ce sens une fonction impérative de rassemblement et de consensus.

Comme la liberté d'expression, la convivialité est un problème humain. Elle est une difficulté parce qu'elle n'est pas facile à obtenir. Mais elle ne demeure pas moins un besoin fondamental ancré dans la nature comme dans la culture humaine. À l'instar de la communication, la convivialité émane du profond besoin humain de vivre et de bien vivre ensemble. La vie, la bonne vie en société, est impossible sans convivialité. Celle-ci est la force de la communication dont l'essence est la communion entre les êtres et les humains. C'est pour cela qu'elle pénètre toutes les formes de l'organisation sociale. Plus un idéal à atteindre qu'une réalité déjà conquise, la convivialité se présente comme une fin dernière, un projet ; mais un projet nécessaire qui sous-tend toutes nos institutions sociales, des plus traditionnelles au plus modernes.

5.4 INSTITUTIONS FONDATRICES DE RAPPORTS CONVIVIAUX ENTRE LES HAITIENS

Curieusement, c'est dans les moments les plus dramatiques et les plus difficiles, c'est au milieu des pires contradictions de l'esclavage et de la colonisation, que les Haïtiens ont créé les bases socioculturelles, religieuses et politiques les plus fondamentales et les plus solides de leur histoire de peuple. Ils ont construit ensemble une culture et un langage communs, manifestés dans des institutions aussi vitales que les suivantes : 1) Une langue commune, la langue haïtienne péjorativement appelée créole par l'idéologie dominante. 2) Une philosophie pragmatique exprimée à travers tout un ensemble d'institutions fondamentales comme : une institution familiale afro-haïtienne stable (le plaçage), une forme d'entraide sociale originale (le Konbitisme), l'Indépendance de 1804, la tentative démocratique de 1986-1987 et l'économie marronne du monde paysan. 3) Une religion originale (le Vodoun). Toutes ces institutions seront définies plus loin.

Curieusement encore, ce n'est ni « l'élite » scolarisée, ni « l'élite » urbaine ni l'élite économique, qui a fondé ces bases institutionnelles communes, stables et typiquement haïtiennes. Les institutions fondamentales où la majorité des Haïtiens se rencontrent et se reconnaissent, sont traditionnellement l'œuvre historique de l'ensemble des masses et du peuple. Étudions une à une la plupart de ces institutions qui ont maintenu un lien traditionnel entre les Haïtiens.

5.4.1 LA LANGUE COMMUNE : *L'HAÏTIEN*

Les conditions socio-historiques de naissance et de développement de la **langue haïtienne**, quoique différentes, sont analogues à celles de la formation du français et de la plupart des langues modernes comme l'espagnol, l'italien, le portugais. L'origine de la langue française, c'est avant tout le latin :

« La langue française est née du **latin** que les Romains conquérants ont introduit en Gaule dès le 1^{er} siècle av. J.C. Ce latin parlé, très différent du latin littéraire, remplaça la **langue gauloise**. Seuls quelques noms propres et quelques noms qui évoquent la campagne rappellent aujourd'hui l'existence de la langue des Gaulois.

« Les mots latins, déformés dans leur prononciation et détournés souvent de leur sens originel, sont devenus, par une série de transformations, les mots français (formation populaire). Mais dès le Moyen Age, les lettrés ont créé d'autres mots en les calquant directement sur les mots latins (formation savante). Ainsi, le latin **locare** a donné **louer** (formation populaire). Le latin **locatio** a donné **location** (formation savante). En outre, un même mot latin a pu donner en français deux mots : l'un de formation populaire, l'autre de formation savante. Tous deux forment alors un doublet : Auscultare a donné écouter (formation populaire) et ausculter (formation savante) »²⁰³.

De là, l'évolution du français a connu d'autres périodes de différenciation au cours du temps et dans les contacts avec d'autres peuples à travers le temps et l'espace. En France même, le français s'est divisé au Moyen âge en : langue d'oïl dans le Nord, langue d'oc dans le Sud, puis dialecte francien dans l'île de France. Cette langue a connu encore d'autres variations dans les pays coloniaux et dans la francophonie en général. Le code, c'est-à-dire l'ensemble des signes de l'alphabet, demeurant toujours le même, la phonétique, par contre, change et varie considérablement entre Paris, Port-au-prince,

²⁰³ Dubois et Cie, *Grammaire française*, Paris, Larousse, 1986, à la p. 4.

Montréal et Dakar. Au niveau du vocabulaire et du lexique aussi il y a des changements et des variations qui prennent le nom de particularismes régionaux.

Mais le procédé de création par lequel la langue française s'est surtout enrichie se nomme emprunt. Dans son contact avec les autres langues des autres peuples, le français ne se gêne jamais. Il accapare directement le mot qui lui convient pour s'enrichir et évoluer. C'est ainsi que les mots **zombi**, **cassave**, entre autres, lui viennent de l'**Haïtien**. Les mots, **igname**, **iguane**, etc., lui viennent de l'**Arawak**, parfois par l'intermédiaire de l'espagnol qui lui aussi s'est enrichi de ces langues avant le français. La grammaire de Dubois et Cie écrit :

« Plus de 90 p. 100 du vocabulaire courant du français moderne est d'origine latine. Le reste provient des principales langues de civilisation... Historiquement la langue française a emprunté des mots à plusieurs autres langues. Guerre, bannière viennent des langues germaniques ; vagues, varech, sont d'origine scandinave ; banque, carnaval, viennent de l'italien ; tabac de l'espagnol ; choucroute de l'allemand ; matelot, cambuse du néerlandais ; algèbre, alcool, de l'arabe ; jazz, film, de l'anglais ; café, thé, viennent de l'Orient ; tandis que canot, cacao, viennent des langues amérindiennes.

De nos jours les emprunts les plus nombreux viennent de l'anglais, et surtout de l'anglais américain. Cette influence prépondérante est due à la domination de la civilisation américaine dans plusieurs domaines : sciences, culture, médias, sport, etc. »²⁰⁴.

Mais aujourd'hui encore, le français n'a pas fini d'emprunter à toutes les langues avec lesquelles il entre en contact, les termes ou tournures de phrases nécessaires à son enrichissement. Exemples : pizza (italien), karatéka (japonais), macho (espagnol), goulag (russe), diaspora (grec).

Après le latin, les mots d'origine grecque sont peut-être les plus nombreux de ceux qui ont participé à la formation du français moderne. Le grec semble être, à côté du latin, la langue la plus appropriée pour fournir au français les termes scientifiques, techniques et philosophiques qu'il est ou qu'il a été incapable de créer lui-même. Ces mots interviennent souvent en français sous forme de préfixe, de suffixe, de mots composés ou de mots pleins, tels les suivants tirés de la grammaire de Dubois :

²⁰⁴ Dubois et Cie, *grammaire française, op. cit.* à la p. 5.

« Télé signifie au loin, de loin. On a formé : télégramme, téléphone, télémètre, téléphérique, téléobjectif, télévision, télépathie, télescope, télécommunication, etc.

« Graphein signifie écrire, décrire. On a formé : calligraphie, sténographie, biographie, géographie, topographie, cosmographie, photographie, graphologie, radiographie, etc. »²⁰⁵.

Le français va même jusqu'à déformer et coller ensemble deux mots pris dans deux langues différentes pour satisfaire ses convenances linguistiques. Exemples : sociologie, de socius (latin), compagnon, et logos (grec), discours, science.

Personne ne trouve tout cela drôle. Ni personne ne dit que le français n'est pas une langue ; ou bien que le français est un dialecte, un patois ou un créole. Tout le monde dit que le français est une langue, malgré tout le constat ci-dessus. Pourtant, prenant le français pour modèle, une certaine mentalité culturellement aliénée appelle péjorativement « créole, patois ou dialecte » la langue nationale parlée et comprise par 100 % des Haïtiens depuis plus de quatre siècles. L'haïtien n'est pas un créole dans le sens où l'entend le dictionnaire Larousse, c'est-à-dire « un parler d'ascendance européenne né à l'occasion de la traite des esclaves noirs dans les Antilles ». Non, la langue haïtienne est beaucoup plus que cela. Elle est une langue originale, qui s'est enrichie largement du français bien sûr, mais qui est générée à partir de multiples apports venant de beaucoup d'autres langues et cultures. D'où vient donc cette langue haïtienne ? Qu'est ce qui a conditionné son origine et sa formation ? Quelles ont été ses fonctions ? Comment se développe-t-il ?

Ce que le français a fait du latin, du grec et des autres langues avec lesquelles il est entré en contact, c'est aussi ce qu'a fait et continue de faire encore l'haïtien avec le français lui-même, mais aussi avec l'anglais, l'espagnol, l'arawak, et d'autres langues modernes. C'est ce qu'il a fait aussi avec la foisonnante diversité des langues et cultures des ethnies déracinées d'Afrique qui ont peuplé la colonie de Saint-Domingue. Les conditions de naissance et de développement de la langue haïtienne ont peut-être même été plus complexes et plus tragiques que celles du français.

A la différence du langage dont elle n'est qu'une composante, une langue est « un système de signes verbaux propre à une communauté d'individus qui l'utilisent pour s'exprimer et communiquer », dit le petit Larousse²⁰⁶. « Une langue, c'est un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes », affirme Saussure²⁰⁷. Tandis que le langage, c'est « la faculté propre à l'homme d'exprimer et de communiquer sa pensée au moyen d'un système de signes vocaux ou graphiques », poursuit le petit Larousse. La différence est claire. Mais Saussure ajoute que le langage est composé de la langue, c'est-à-dire du code, du système de signes, et de la parole, c'est-à-dire de la faculté de parler propre à l'être humain, ou encore de la possibilité pour tout humain de mobiliser le code ou les signes de la langue pour s'exprimer, s'affirmer, agir, exister, vivre et bien vivre ensemble.

La langue, qu'elle soit système de signes sémiologiques ou verbaux, est avant tout un système de communication sociale, une institution humaine, un produit de la création culturelle d'un peuple, de chaque peuple. « Un mot prononcé ou même un mot dont on imagine simplement la prononciation est une actualisation de tout l'être. Notre être tout entier est tendu par une parole », dit Bachelard²⁰⁸.

La langue haïtienne exprime et actualise l'Haïtien dans tout son être et toute son existence. Elle est le moyen par excellence d'échange réciproque des Haïtiens entre eux et avec le monde. Aucun peuple ne peut exister et survivre sans langue. Celle-ci est une exigence et une nécessité de l'être social et de l'existence humaine. Référons-nous au contexte socio-historique de naissance de la langue haïtienne pour mieux comprendre son origine, sa vocation et ses fonctions de communication.

²⁰⁵ *Ibid*, à la p. 6.

²⁰⁶ Le petit Larousse, Paris, Larousse, 1999, à la p. 586.

²⁰⁷ F. De Saussure, cité par G. Mounin, *clefs pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1971, à la p. 33.

²⁰⁸ M. Bachelard, cité par Huisman et Vergez, *Nouveau précis de philosophie*, Paris, Nathan, 1960, p. 67.

Les conditions de formation de la langue haïtienne débutent dès le commencement de la traite des noirs. L'homme haïtien et sa langue ont été conçus dès la mise ensemble sur la côte ouest d'Afrique d'une quantité de négresses et de nègres enchaînés, attendant l'arrivée du négrier à destination de la terre « d'Ayiti ». Les voilà soudain stockés comme des marchandises, ces êtres humains qui vivaient jusque là en pleine liberté dans les forêts vierges ou les savanes steppes de la « Terre mère » : mère de l'espèce humaine et donc berceau de l'humanité. Les voilà tout à coup « chosifiés », ces nègres et négresses ! Pas n'importe quels nègres ni négresses, non : il s'agissait de la négresse ou du nègre le plus robuste, le mieux bâti physiquement, souvent le plus cultivé, le plus habile, enfin le plus rentable, le plus susceptible d'adaptation rapide aux grandes plantations coloniales.

Soudain arrachés de leur terre natale et coupés de leurs communautés ancestrales, de leurs familles, de leurs tribus, clans ou lignage, de leurs croyances, de leurs institutions sociales, religieuses et politiques, bref de leur patrimoine culturel et de leur idiosyncrasie, puis embarqués de force, pieds et poings liés, à destination des marchés d'esclaves des ports de Saint-Domingue, ces êtres humains ne pouvaient emporter avec eux que ce qui meublait leur âme et conscience. En s'éloignant de la terre natale, ils abandonnaient de force derrière eux toutes leurs richesses extérieures. S'ils paraissaient pourtant extérieurement pauvres et humiliés, ils étaient par contre intérieurement riches et comblés ; comblés de cultures et de cultures d'origines très diversifiées ; ils étaient riches en philosophies, langages, langues et religions variées. En Afrique déjà, chaque groupement humain, chaque tribu, chaque clan, avait ses propres pratiques religieuses, philosophiques et linguistiques, bien distinctes les unes des autres.

Enchaînés pêle-mêle dans la cale des navires, ils ne pouvaient en un premier temps ni se comprendre ni échanger verbalement, car ils provenaient souvent de territoires, d'ethnies, de langues et de milieux différents. Mais ils pouvaient, par contre, s'entendre et communiquer sémiologiquement, car leur corps, leurs sens, leur comportement et tout leur être, servaient de signes et pouvaient servir de moyens de communication et de rapprochement. C'est ainsi que déjà durant la longue traversée de l'Atlantique, ces captifs tiraient déjà de leur for intérieur des moyens de communication et de solidarité. C'est

ainsi qu'avant même leur débarquement, ils trouvaient moyen de se rebeller et de causer souvent de sérieux dommages à l'équipage des négriers. Dès lors, si la langue haïtienne n'était pas formellement née, si le code langagier ou l'ensemble des signes de la langue n'avait pas encore pris forme, le « *verbum* », par contre, était là. La capacité de parole, était là. La parole ou la possibilité de créer des signes et de les mobiliser à son avantage était là. La parole est le propre de toute nature humaine. Tout être humain coincé, opprimé, dispose en tout temps de sa faculté de parole comme moyen de survie. Toute communauté humaine dont on opprime la liberté d'expression, dispose de la force intérieure, de la force de l'âme, de la force de la parole, pour lutter et se libérer. Les conditions de création d'une langue sont d'abord intérieures ; elles sont dans l'âme avant d'être dans le monde extérieur. C'est d'abord dans leur âme, puis dans l'hétéroclite et difficile contexte du système esclavagiste que résident les premières conditions d'émergence de la langue haïtienne. La nécessité pour les esclaves enchaînés de s'unir pour lutter et se libérer est la cause première de la naissance de la langue commune. La langue haïtienne émerge du besoin fondamental pour les esclaves de s'organiser, de communiquer pour se libérer de l'esclavage. Voilà très exactement le lieu originel du surgissement de la langue haïtienne.

Cette langue a pris naissance dans un contexte socio-historique à la fois complexe et tragique : contexte complexe et tragique tant par sa chaotique poly-ethnicité, son multiculturalisme euro-afro-amérindien, que par son plurilinguisme cacophonique et par la situation infernale du monde colonial.

SA CHAOTIQUE POLY-ETHNICITÉ

Les groupes humains que les esclaves noirs ont rencontrés à leur arrivée à Saint-Domingue vers les années 1503 n'étaient pas entre eux des amis, mais des ennemis acharnés. À cette époque, Espagnols, Caraïbes, Arawaks, Français, Hollandais, Portugais, Anglais, n'avaient pas entre eux de politique de coexistence pacifique. N'ayant ni les mêmes visions du monde, ni les mêmes intérêts, ils passaient le plus clair de leur temps à s'entredéchirer : lutte pour l'occupation et le pillage du territoire oblige.

L'unique groupe pacifique d'entre eux, les Taïnos, avait dû organiser la guérilla montagnaise pour éviter l'extermination. Les esclaves noirs eux-mêmes provenaient de tribus et d'ethnies africaines ennemies et très hétérogènes. Ces ethnies ennemies se haïssaient depuis l'Afrique. Elles se faisaient régulièrement la guerre et vendaient les prisonniers aux marchands d'esclaves en partance pour Saint-Domingue. Le souvenir d'une telle situation est très bien immortalisé par ce proverbe haïtien : « *depi nan Ginen, nèg rayi nèg, nèg trayi nèg* », depuis l'Afrique le nègre hait le nègre, le nègre trahit le nègre.

LE MULTICULTURALISME EURO-AFRO-AMÉRICAIN

La diversité et l'antagonisme des ethnies étaient aussi accompagnés de la controverse des cultures. La culture, dans son sens anthropologique, c'est « la totalité des productions et des activités d'un peuple » (Price Mars). Cette définition anthropologique dépasse et transcende le sens bourgeois du terme qui voit dans la culture seulement une sorte « d'enrichissement de l'esprit par des connaissances variées et étendues » (Price Mars). Tout le patrimoine national, l'ensemble des usages, des mœurs, des coutumes, des activités artistiques, des créations religieuses, intellectuelles, les langages, la langue, l'ensemble des conceptions philosophiques, des visions du monde, les techniques et les productions dans tous les domaines, enfin toute création propre qui distingue un groupe, une société d'une autre, constitue sa culture.

En ce sens, jetés sur la terre réfractaire de Saint-Domingue, les Africains sont tombés dans un creuset de peuples et de cultures différents les uns des autres, mais aussi hostiles les uns aux autres. Dans de telles circonstances, ils n'avaient que deux choix : se laisser engoutir ou s'affirmer. Or il n'était pas du tout question pour les Africains de se laisser exterminer comme les Arawaks. Ils pouvaient tout au moins se mêler et se fondre dans l'ensemble hétérogène du milieu ambiant. Mais leur situation d'esclaves noirs les réduisait au statut de « biens meubles » par le Code noir ou à l'état de bêtes de somme par le racisme de l'époque. Alors il ne leur restait que le second choix : celui de s'affirmer et d'exister. Je m'exprime, donc je suis. Je m'affirme, donc j'existe. Tel était alors le

fondement de la philosophie haïtienne naissante. Comme pour arriver à cette fin, il leur fallait des moyens de communication puissants et propres à eux-mêmes, les masses esclaves ont alors entrepris l'immense tâche collective de les inventer eux-mêmes. La nécessité est la mère de l'invention, dit-on. En les générant eux-mêmes, ils ont créé les moyens de cohésion les mieux adaptés à leur être et à leur vécu quotidien. Avant la langue parlée, les esclaves communiquaient entre eux par le Tambour, le Lambi, les expressions corporelles, la danse, la chanson, les rites et rituelles religieuses. D'abord privés d'une langue commune ou d'un système de signes formels adapté à leur idiosyncrasie, ces Africains utilisaient tout ce qui pouvait servir de moyen de communication. Mais de tous ces moyens, le tambour occupait la première place :

« Le tam-tam et le tambour représentent certainement les instruments de communication les plus originaux des sociétés noires traditionnelles et le moyen privilégié de communication avec les invisibles. « Ils sont la voix du groupe. Quand une alliance ou des relations de bon voisinage sont établies avec un groupe voisin, on harmonise la voix des tambours et le langage de chacun fait place au langage commun ». Ainsi, pour de nombreux peuples, le tambour et le tam-tam deviennent-ils des êtres vivants, objets de respect et de crainte dont certains, sous peine de malheur ou de mort, ne peuvent être vus ou utilisés que dans des circonstances précises »... Les vibrations d'un gros tambour « peuvent s'entendre le soir jusqu'à quarante ou cinquante kilomètres de distance à vol d'oiseau »²⁰⁹.

Le langage du tambour, du lambi, de tous autres codes, signes vocaux, gestuels, corporels et naturels, a d'abord été utilisé pour créer des liens de cohésion entre les esclaves. Mais c'est la création de la langue qui constitue l'acte fondateur par excellence de ce que nous appelons aujourd'hui l'Haïtien. Cette langue forgée dans les conditions tragiques du métissage euro-afro-amérindien décrites ci-dessus répond à plusieurs besoins : celui de communication entre les diverses cultures confrontées ; celui de la solidarité entre les esclaves eux-mêmes ; celui de la lutte de libération ; celui de l'expression fondamentale de l'être, de l'être haïtien, mais aussi de l'ensemble des caractères spécifiques constituant ce que nous pouvons appeler l'haïtianité.

²⁰⁹ J. Lohisse, *La communication tribale*, Paris, éd. Universitaires, 1974, aux pp. 69, 70 et 74.

LE MULTILINGUISME CACOPHONIQUE

Le linguiste américain, Merritt Ruhlen, spécialisé dans la recherche sur l'origine des langues, présente l'Afrique comme à la fois le berceau d'une « langue mère » d'où sont issues toutes les autres langues humaines, et le lieu par excellence du multilinguisme :

« Curieusement, dit-il, l'Afrique, qui présente peut-être la plus grande diversité linguistique à la surface du globe, n'est pas aujourd'hui un sujet de controverse linguistique...

« La conclusion selon laquelle toutes les langues du monde sont apparentées s'impose d'emblée... Il reste une seule explication aux ressemblances qui demeurent : l'origine commune. Les ressemblances observées aujourd'hui existent *parce qu'elles y étaient depuis le début*. Cette dernière explication n'est rien d'autre que l'explication évolutionniste de transmission avec modification. Depuis Darwin, elle constitue la colonne vertébrale de la biologie. Ce devrait être aussi celle de la linguistique historique...

« Les faits biologiques et archéologiques indiquent de façon concordante l'Afrique comme le foyer des humains modernes. Peu après 100 000 ans avant le présent, un groupe migra hors d'Afrique et se répandit d'abord au Moyen Orient, puis vers l'Asie du sud-est et l'Océanie, atteignant l'Australie au moins 40 000 ans avant le présent et peut-être dix mille ans plus tôt... »²¹⁰.

Si les conclusions des recherches de Ruhlen sont vraies, toutes les langues du monde de même que la multiplicité des langues africaines ont une origine commune, une « langue mère », diversifiée à travers le temps et l'espace, dont le berceau est ce même continent considéré par les anthropologues, archéologues et paléontologues, comme le berceau de l'humanité elle-même.

Toute réalité est à la fois « une et multiple », dit un principe métaphysique. La diversité vient de l'unité tout comme l'unité contient la diversité. L'unité, la multiplicité et les contradictions sont des dimensions de tout être. De même que, c'est du chaos des diversités multiethniques et multiculturelles que surgit la culture et le peuple haïtiens, de même, sans que personne ne puisse pour le moment en donner une explication scientifique totalement exacte, c'est de la cacophonie du multilinguisme et du contexte polyglotte de la société coloniale que naquit la langue haïtienne : une langue originale

²¹⁰ M. Ruhlen, *L'origine des langues*, Paris, éd. Belin, 1997, aux pp. 25, 154, 155 et 209.

dont le vocabulaire provient à plus de 70 % du français, dont la syntaxe est africaine, mais dont le génie et la sémantique sont haïtiens.

Pour la formation d'une nouvelle langue et d'une nouvelle organisation sociale, les Africains transplantés à Saint-Domingue du 16^e au 18^e siècle n'avaient pas de modèle unitaire. Ils n'avaient pas connu cette langue mère dont a parlé Ruhlen. Ils venaient de toutes les régions d'Afrique. Ils étaient donc eux-mêmes divisés tant par les langues, que par les organisations sociales, économiques et politiques :

« Les langues divisaient aussi l'Afrique. Elles sont très nombreuses : entre sept cents et quinze cents selon les auteurs. Une des tentatives de regroupement, celle de Greenberg, ne propose pas moins de seize familles linguistiques. « Si l'on s'en tient strictement à la synthèse actuelle, la théorie de l'unité se trouve infirmée puisque l'ensemble se réduit à quatre grandes familles.

« Du point de vue de l'organisation sociale et politique également, des différences parfois très profondes séparent les sociétés : tel peuple situera le système de parenté au cœur de son organisation sociale ; tel autre s'articulera plutôt sur le genre d'activité économique ; tel autre encore accordera la primauté à la politique et à l'organisation militaire ; tel autre à la vie religieuse comme centre de toute vie sociale »²¹¹.

L'ENFER DU MONDE COLONIAL

A Saint-Domingue, les colons eux-mêmes pratiquaient la politique de diviser pour régner. Pour régner en maîtres, ils divisaient les esclaves afin d'éviter entre eux toute possibilité de cohésion sociale. Aucun colon n'acceptait dans ses plantations, d'esclaves provenant d'une même tribu africaine. Mais cette politique de division n'a jamais pu aboutir au résultat escompté. Ni cette politique ni leurs méthodes de répression n'ont réussi à arrêter les esclaves dans leur marche ascensionnelle vers la liberté. La langue haïtienne, de même que la religion « vodoun » et d'autres institutions culturelles de résistance, sont toutes nées de la même nécessité pour les esclaves de s'organiser en vue de se libérer de l'enfer de la servitude coloniale.

²¹¹ J. Lohisse, *op. cit.*, à la p. 12.

Du côté lexical, l'haïtien est une langue d'emprunt, comme le français et toute autre langue d'ailleurs. La présence du français dans le pays comme langue officielle a pendant longtemps empêché l'avancement de la langue haïtienne. Les Haïtiens ont pendant longtemps préféré singer le français au lieu de consolider les bases de leur propre langue par les modes universels de transformation linguistique. Le processus de consolidation est heureusement en cours depuis la Constitution de 1987 qui a posé l'haïtien comme langue officielle au même titre que le français. Le pays n'attend maintenant que la mise en place de l'Académie haïtienne pour la formalisation et l'unification des règles fondamentales de cette langue.

En attendant, cette langue continue de refléter tranquillement le visage de la communauté haïtienne. Elle continue de renouveler graduellement son lexique afin de mieux exprimer les besoins nouveaux. L'emprunt n'est pas l'unique moyen de création de mots nouveaux. Pour former leur langue, les Haïtiens d'hier et d'aujourd'hui ont utilisé divers autres procédés : des procédés de dérivation qui leur ont permis de passer d'une catégorie grammaticale à une autre sans apporter de modification spécifique au mot ; des procédés de composition qui permettent de créer d'autres mots par une méthode de juxtaposition d'autres mots empruntés ailleurs ; des procédés d'onomatopée qui imitent les sons naturels, etc. ; tout ceci, pour ne parler que du lexique qui est considéré comme un élément très important de toute langue :

« Le lexique, dit Demers-Ouellet, manifeste la vie de la langue en ce sens qu'il change, qu'il évolue au gré des besoins, des modes, des influences, des situations. Certains mots disparaissent car ils ne servent plus. D'autres sont empruntés ou encore inventés pour désigner des choses, des idées nouvelles »²¹².

Toute langue est en premier lieu un outil de communication. Communiquer pour vivre ensemble est un impératif lorsqu'on est condamné à coexister. Créer une langue pour communiquer est un premier impératif lorsqu'on est condamné à se battre pour se libérer. En son sens communicatif, la langue sert à établir les contacts. Elle est le lien par excellence qui rassemble les gens et cimente leurs relations. C'est ce rôle d'unification et

²¹² M. Demers-Ouellet, *Une langue pour communiquer et vivre en société*, éd. Le Griffon d'argile, Qué., 1990, à la p. 22.

de cohésion qu'a joué la langue haïtienne du temps de l'esclavage, durant la guerre d'indépendance et encore aujourd'hui dans la lutte pour la survie. C'est la nécessité de l'union des forces pour la lutte de libération, qui a servi de motivation, de catalyseur ou de leitmotiv, à la création de cette nouvelle langue imagée que nous appelons aujourd'hui « l'haïtien ».

5.4.2 UNE PHILOSOPHIE PRAGMATIQUE : LA PHILOSOPHIE HAITIENNE

Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, alors qu'il s'agit de le transformer.

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer »²¹³. Cette thèse de Karl Marx indique clairement les deux grandes composantes de tout système philosophique complet : une théorie et une praxis. Les deux verbes : interpréter indique le système de pensée explicative, et transformer indique le système d'action révolutionnaire.

UNE THÉORIE EXPLICATIVE

Du côté théorique, si l'on considère une philosophie comme un système de pensée spéculative ou une doctrine particulière systématisée par des penseurs de renommée mondiale, Haïti n'a alors pas encore de philosophie. Car, ses « élites intellectuelles » n'ont pas encore prouvé ce dont ils sont capables dans ce domaine. Aucun Haïtien, à ma connaissance, n'a encore fait école en ce sens. Si, par contre, on prend le terme *philosophie* en son sens large et en son sens étymologique, alors Haïti a bel et bien une philosophie. En grec, « φιλοσοφοι » signifie « amis de la sagesse ». Une philosophie est avant tout une sagesse. Même si cette sagesse n'a encore été théorisée par aucun penseur de « l'élite intellectuelle », elle n'en demeure pas moins réelle. Cette philosophie est aujourd'hui enfouie dans l'immense richesse de la tradition populaire.

Haïti est à plus de 85 % une société de culture orale. Elle est une société où le lien social et l'identité culturelle se fondent sur un système de connaissances acquises et transmises de bouche à oreille depuis l'enfance. La tradition orale, c'est ce que Douzou et Wilson appellent :

« L'ensemble des messages qu'un groupe social considère avoir reçu de ses ancêtres et qu'il transmet oralement d'une génération à une autre... Les messages transmis peuvent être d'ordre religieux, historique, technique, social, scientifique, éthique ou esthétique. La tradition orale peut aussi se comprendre comme un système complexe de production et de reproduction orale. Tout groupe social en effet maintient et perpétue son identité à travers un ensemble de connaissances, mœurs, normes, valeurs ou encore croyances - qui constituent en quelque sorte sa mémoire sociale. »²¹⁴

Comme la langue et la religion vodoun, la philosophie haïtienne est ainsi en construction depuis environ cinq siècles, dans le contexte dramatique des contradictions socio-historiques que nous connaissons. Pour la systématiser et l'expliquer, c'est à cette mémoire collective que constitue la tradition orale qu'il faut se référer.

Cette philosophie transmet toute une conception du monde et des choses. Cette conception du monde est moins l'œuvre d'un penseur que l'expression collective de l'histoire de tout le peuple. Le peuple haïtien a ainsi sa conception particulière du monde ; une conception transmise par la pédagogie maternelle dès le berceau : mine de rien, la chanson, « *dodo tititit manman, si ou pa dodo krab la va manje w ...* : dors, dors, bébé de maman, dors ; si tu ne dors pas, le crabe va te manger... », transmet dès le berceau toute une vision de la réalité à l'enfant. Une vision du monde et des choses, c'est bien ce que nous pouvons appeler une philosophie. Par cette mémoire sociale que constitue la tradition orale, l'Haïtien transmet de génération en génération toute une manière de sentir et de voir sur : Dieu, la vie, la mort, l'âme, le destin, les choses, l'humain, le corps, la nature, la culture, l'organisation sociale, les relations à entretenir avec la nature et entre les humains.

²¹³ K. Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, éd. sociales, 1976, à la p. 4 : la 11^e thèse de Marx sur Feuerbach.

²¹⁴ S. Douzou et K. Wilson, *Une histoire des médias de communication*, Canada, Télé-université, 1994, aux pp. 36-37.

La vision haïtienne du monde est exprimée à travers toute une littérature orale que l'on retrouve dans l'extraordinaire richesse : des mythes, des poèmes, des récits sociaux, de la musique populaire, des rythmes, des danses, de l'art, des légendes, des contes, des rites et rituels, des proverbes, des maximes, des devinettes, du folklore, du vodoun, des objets culturels et des pratiques populaires de toutes sortes. Tout cet ensemble constitue un univers symbolique riche en sagesse philosophique.

UNE PRAXIS RÉVOLUTIONNAIRE

Toute conception du monde implique une action humaine qui dépasse la simple attitude contemplative et spéculative. En Haïti, la philosophie ne se limite pas à un simple mode de vie, de sagesse, transmise de génération en génération par la littérature orale. Elle est aussi cette praxis libératrice par laquelle le peuple a, le long du temps, résolument construit son indépendance et progressivement posé les bases d'une démocratie participative. Cette philosophie a pris, tout au long de l'histoire, le nom de *résistance active*. Cette résistance active a pris, tout le long de l'histoire haïtienne, la forme sans cesse renouvelée d'une lutte de libération contre le système colonial et néo-colonial de servitude, d'oppression et de domination. Elle est caractérisée par sa négation d'un mode d'existence jugé inhumain et son affirmation d'un autre mode estimé plus conforme à la dignité humaine. Ce que rejette et combat la praxis révolutionnaire haïtienne, c'est en un mot l'exploitation de l'humain par l'humain, matérialisée par le système d'esclavage, de colonisation et de néo-colonisation : c'est en somme l'injustice et l'instinct mortel de la jungle du système impérialiste. Ce qu'elle affirme par contre, c'est la mise en place d'une société conviviale où règne la liberté, la vie, la justice et l'harmonie, entre les humains qui la composent. Six grands moments caractérisent la praxis révolutionnaire haïtienne tout le long de son histoire : 1) la résistance arawak, 2) la guérilla du Cacique Enriquillo, 3) la guerre de l'indépendance, 4) le marronnage du monde paysan, 5) la résistance contre l'impérialisme moderne, 6) la lutte pour une démocratie participative.

LA RÉSISTANCE ARAWAK

Elle a été des plus merveilleuses : une résistance pour la vie, la liberté, le maintien de cette harmonie communautaire offerte en exemple aux Espagnols de Christophe Colomb en 1492. Leur accueil et leur hospitalité fraternelle ont été brutalement trahis par ces derniers. Au lieu de réciprocité et de solidarité humaine, les Arawaks n'avaient récolté que cupidité, chaînes et esclavage de la part des nouveaux envahisseurs. Depuis lors, la conscience de la lutte et de la résistance s'individualisa. Chaque Arawak, et plus tard chaque noir, devint un résistant. L'union des groupes de résistance ne tarda pas à se transformer en un vaste mouvement révolutionnaire de lutte de libération.

Tout a commencé avec la décision du Cacique Caonabo d'envahir et de détruire le premier fortin espagnol de la Nativité, en massacrant ses 39 occupants, en l'absence de Colomb reparti pour l'Espagne. Ce premier acte de résistance se transforma vite en une dure lutte héroïque d'inégale portée qui opposa conquérants et indigènes jusqu'à l'extermination de ces derniers. Les caciques aborigènes dont le prodigieux courage a été laissé en exemple aux infortunées masses esclaves, portaient les noms de : Caonabo, Bohéchio, Cotubanama, Guarionex, Manicalex, Anacaona, Hatuey et Enriquillo. Ces trois derniers méritent un signalement particulier : 1. La reine, Anacaona, pour avoir été la plus grande poétesse (ou samba) de l'île et la première femme à se distinguer par son énergique courage dans la lutte ; 2. le cacique Hatuey qui, avec un groupe de ses congénères, a été expédié en mission dans l'île voisine de Cuba pour demander du renfort aux frères et sœurs Arawaks de cette région. Arrivé là-bas, il se mit aussitôt en lutte contre les colons. Fait prisonnier, on le conduisit au poteau d'exécution en lui demandant de se confesser pour éviter l'enfer après la mort. Lorsque le prêtre confesseur lui apprit qu'il irait au même paradis que ses bourreaux espagnols, il refusa la confession en disant dans ce cas préférer l'enfer ; 3. et le cacique Enriquillo pour sa résistance invincible jusqu'à l'entrée en scène des masses noires.

LA GUERILLA INVAINCUE DU CACIQUE HENRY

L'histoire reconnaît le cacique Enriquillo comme le plus « vaillant défenseur » de son peuple décimé. Fils d'un sous-cacique et orphelin depuis les premières batailles indigènes contre les Espagnols, le petit Enriquillo fut élevé dans un monastère dominicain de Santo Domingo où il fut baptisé et où il apprit à lire et à écrire. Chrétien convaincu lui-même, il eut la renommée d'être un homme toujours honnête, généreux, clément et juste. Il n'avait pas encore 21 ans lorsqu'il fut confié au colon Valenzuela comme esclave. Sans cesse maltraité et humilié, il prit un jour la décision de se réfugier dans les montagnes du Bahoruco en compagnie de quelques esclaves noirs et d'environ trois cents Arawaks. Décidés à vivre libres dans ces montagnes qu'ils connaissaient bien pour y avoir vécu dans leur enfance, ces aborigènes s'organisèrent, sous les ordres du cacique, en une petite armée disciplinée. Ils appliquèrent si bien l'art et les tactiques de la guérilla montagnaise, qu'ils repoussaient toujours avec succès toutes les attaques de l'ennemi. Leur réputation et le désir de la liberté attirèrent vers eux de plus en plus de fugitifs. Ils n'attaquèrent jamais eux-mêmes. Mais ils pratiquèrent toujours victorieusement l'art de la légitime défense. Leur ténacité et leur courage ayant toujours triomphé, ils finirent par obtenir gain de cause : craignant pour l'avenir même de la colonie, le roi d'Espagne, Charles-Quint, décida en fin de compte de déléguer vers Enriquillo, l'ambassadeur « Barrio Nuevo qui reconnut la pleine et entière indépendance des insurgés ». La guérilla venait, pour la première fois dans l'histoire, de triompher de la guerre régulière.

LA RÉSISTANCE DES MARRONS

Le marronnage est le mouvement le plus caractéristique de la praxis révolutionnaire des esclaves noirs. Un marron, c'est un fugitif qui décide de prendre lui-même sa liberté. Aussitôt en fuite, il est déclaré hors la loi. Il est poursuivi comme une bête sauvage. Capturé, il est exposé à des formes de tortures qui défient l'imagination humaine. Son existence dans les montagnes est un combat perpétuel contre la mort. Mais son sentiment de dignité humaine lui donne l'énergie nécessaire dans la lutte quotidienne. Les marrons

nègres pour qui « les privations, les souffrances et même la mort étaient préférables à l'esclavage », ont été les premiers à défier réellement le système colonial français.

Il faut distinguer avec l'historien, Jean Fouchard, deux principaux types de marrons : *les marrons du syllabaire et les marrons de la liberté*. La première forme du marronage est « celle qui se pratiqua à la recherche du syllabaire et de l'instruction », tandis que les marrons de la liberté, ce sont « ceux qui, durant la période coloniale, prirent la fuite pour échapper à l'esclavage »²¹⁵. Il est impossible de relever les noms de tous les marrons, ni même celui du premier marron de l'histoire haïtienne, tellement ce mouvement de résistance contre la servitude fut énorme et vaste. Un monument est élevé aujourd'hui au Champs de Mars, en face du palais national à Port-au-prince, en mémoire du « *marron inconnu* ». On connaît toutefois les noms des deux premiers et plus célèbres chefs des marrons : Mackandal et Boukman. Tous deux originaires du Nord, ils se sont succédés dans la conscientisation des masses, en vue du soulèvement général des esclaves du 21 au 22 août 1791, date du commencement de la guerre de l'indépendance. L'apport des bandes de Marrons dans la guerre de l'indépendance a été énorme et déterminant.

LA GUERRE DE L'INDÉPENDANCE

« Libète o lanmò ! Liberté ou la mort ! » Ce cri pragmatique résume toute la philosophie révolutionnaire haïtienne. Il est pédagogique, clair et synthétique. Il contient tout un projet d'avenir, tout un programme d'action. Il galvanise, exalte, rassemble et pousse au combat. Il a été renforcé, au cours des batailles, par un autre chant de guerre : « *grenadiers, à l'assaut ! Sa ki mouri zafèrayo ! Nanpwen manman, nanpwen papa, sa ki mouri zafèrayo ! Grenadiers, à l'assaut ! Tant pis pour ceux qui meurent ! Il ne reste de toute façon ni mère, ni père, tant pis pour ceux qui meurent !* ». Lancé et mis en exécution plus d'un demi-siècle avant les écrits de Marx, ce cri de libération est venu s'opposer directement aux grandes doctrines du colonialisme expansionniste de

²¹⁵ J. Fouchard, *Les marrons du syllabaire*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1988, à la p. 9. L'autre ouvrage consacré au marronage par ce même auteur, s'appelle : *Les marrons de la liberté*.

l'époque ; doctrines qui ont conduit au partage de l'Afrique entre les puissances esclavagistes à la Conférence de Berlin de 1884-1885. Cri de puissance, chargé de morale rénovatrice, il est même venu à l'encontre du dogme théologique qui justifiait à l'époque l'autorité des maîtres esclavagistes : « Esclaves, obéissez à vos maîtres ».

Cri d'unité, il estompa pour un temps l'idéologie et les conflits de classes et de couleur, rassembla les Haïtiens en un seul peuple, une seule force, celle qui gagna dans l'union parfaite la guerre d'indépendance. Cet événement extraordinaire de convivialité historique, le premier en son genre, est arrivé le 13 octobre 1802 près de la ville du Cap-Haïtien. La politique de terreur de l'expédition française qui n'épargnait ni mulâtres ni noirs, ni officiers ni soldats, ni esclaves ni libres, avait fini par unir les Haïtiens, toutes couleurs et toutes classes confondues, en une seule conscience : celle de la lutte de libération et d'indépendance. La convention établie entre le chef des mulâtres, le général Pétion, et le chef des noirs, le général Dessalines, qui avaient déjà eu une première rencontre d'entente et de planification dans les montagnes de Plaisance le 7 août 1802, symbolisa l'unité haïtienne.

Cri d'indépendance, il provoqua l'unité de commandement dans l'insurrection : le général noir, Dessalines fut nommé à l'unanimité général en chef des insurgés.

Cri fondateur, « *libète o lanmò* » conduisit à la création du premier drapeau haïtien : l'unité des classes et de commandement une fois assurée, les généraux se réunirent à l'Archahaie et créèrent ce symbole d'unité nationale et de la patrie commune, le 18 mai 1803. Dès sa création, on préféra mourir pour ce symbole, au lieu de le laisser tomber aux mains de l'ennemi : en effet, attaqués dans le golfe de la Gonâve le soir même de sa création, des généraux qui retournaient dans le sud, faute de pouvoir le défendre, s'enveloppèrent du bicolore, défoncèrent leur bateau et périrent en mer en se servant de ce symbole de liberté et d'indépendance pour linceul. Placé en tête de l'acte d'indépendance, ce cri devient un cri fondateur d'une nation, d'une patrie.

LE MARRONAGE DE LA « SOCIÉTÉ DE NUIT »

L'indépendance une fois acquise, le pays fut vite divisé en deux sociétés différentes de celles analysées jusqu'ici : une société de jour et une société de nuit. Ces deux nouveaux concepts, « *société de jour / société de nuit* », sont créés ici pour caractériser une nouvelle dimension de la réalité haïtienne, non encore étudiée par les chercheurs en sciences humaines.

La société de jour est officiellement codifiée. Elle correspond à l'univers des rapports formels. Elle est formée du système des institutions conventionnelles. Elle est constituée de l'ensemble des activités et des relations reconnues et acceptées par ceux qu'on appelle généralement « la bonne société ». Cette « bonne société » est formée de « gens de bien », de ceux qui connaissent les belles lettres, les bonnes manières, les bons goûts, la bonne mode, la bonne culture, la langue française et toute autre belle langue étrangère ; de ceux aussi qui obéissent aux règles écrites, plus spécialement aux normes en provenance des pays « civilisés, développés ». Bref, la société de jour est celle qui modèle son comportement sur les grands dogmes moraux, les grandes doctrines philosophiques, politiques, économiques, religieuses. Elle est celle qui fonctionne sans crainte « au grand jour ».

La société de nuit, par contre, n'est pas officiellement codifiée. En Haïti, elle est représentée par l'ensemble des institutions, attitudes et conduites, des masses rurales et rur-urbaines, qui ne sont ni reconnues, ni même réellement acceptées, par la société de jour. Elle est constituée de tous les rapports qui proviennent de ces gens qu'on appelle ordinairement : « nèg mòn (gens des campagnes), pieds sales, moun anba lavil (gens du bas de la ville), etc. ». La société de nuit est aussi constituée de toutes ces activités souterraines du monde paysan dans le domaine économique et socioculturel. Elle rassemble toutes les sociétés secrètes du monde vodoun, ainsi que la plupart des inventions populaires ou paysannes. Il y a là un joli champ de recherche scientifique qui déborde cependant le cadre circonscrit de cette thèse.

Il existe toutefois, depuis l'indépendance, une intense relation informelle et souvent secrète entre les deux sociétés, malgré l'attitude de rejet que la société qui se dit supérieure entretient à l'égard de celle qu'elle appelle inférieure. Cette interpénétration entre « société supérieure » et « société inférieure » se réalise parfois de manière si « gênée » ou tellement en cachette de la part de la société de jour, qu'on n'aura pas tort si on l'appelle un « *rapport de nuit* ». En exemple illustratif, voici une brève description de certains « rapports de nuit » :

a) Dans le domaine éducatif : les enfants des « grandes familles urbaines » ne sont généralement gardés et élevés que par des « bonnes » analphabètes et originaires de la culture paysanne ou populaire. Cette même culture qui est généralement sous-estimée, méprisée et rabaissée, est en même temps celle qui façonne, dès le berceau, l'âme des enfants de « la haute société ».

b) Dans le domaine économique : on ne peut pas se passer de la domestique comme on ne peut pas non plus réussir à vivre en Haïti sans l'apport nécessaire des masses paysannes. Ce sont elles qui produisent les vivres et les denrées pour la consommation locale comme pour l'exportation. Durant les trois années du dernier coup d'État de 1991, il y eut un embargo sur tous les produits en provenance de l'étranger. « *anwo pa moute, anba pa desann* : rien n'entrait au pays ni rien n'y sortait », disaient les Haïtiens. Seuls les vivres en provenance du monde paysan pouvaient alors alimenter la ville. De plus, à Port-au-prince, les riches vivant sur les hauteurs qui dominent la ville, ne réalisent leurs richesses que dans leurs rapports quotidiens avec les masses du bas de la ville. Dans la boue de la « Croix-des-bossales », c'est-à-dire des rues du bas de la ville, les affaires sont florissantes. Questionnez un grand bourgeois ou un grand commerçant « *ki pa moun anba lavil* : qui ne vit pas au bas de la ville », pour en savoir davantage.

c) Bref, dans le domaine du vodoun : ne soyez pas étonné ! En Haïti, le gardien de cour, le ou la domestique, « de jour », peut bien devenir « le roi ou la reine », « la nuit ». Les relations de jour sont souvent inversées la nuit ; car ce « *nèg sòt* : cet ignorant » des vérités formelles « de la civilisation de jour », est souvent réputé être un grand « savant »

des vérités informelles de la culture de nuit. Dans la mentalité haïtienne, le « *Oungan ou la Mambo* », prêtre ou prêtresse du vodoun, sont les rois ou reines des esprits invisibles qui prodiguent richesses, bons ou mauvais sorts, etc. Ils, elles, sont supposés connaître tous les secrets : les secrets des plantes qui guérissent comme ceux des « *lwa : lois* » ou forces invisibles qui punissent ou protègent. Ainsi il n'est pas rare de retrouver un maître, un commandeur ou un président dans « la société de jour », agenouillé la nuit aux pieds de son garçon de cour ou de sa « bonne », pour recevoir les directives spirituelles ou les talismans protecteurs de biens ou de vie. La société de nuit est une société marronne qui a inventé toute une culture maronne. Voici, en bref, un simple aperçu de quelques inventions de la culture marronne, une culture qui peut aujourd'hui plus que jamais servir de modèle à la construction originale d'une nouvelle société haïtienne :

1) Domaine de la philosophie du langage : l'enfant ne regarde jamais les adultes dans les yeux ; de même, la masse du peuple ne dit jamais « non » aux gens de la ville. On baisse la tête, on dit toujours « oui » au chef et au « supérieur ». Au pire, si l'on se retrouve dans un contexte contraignant où il est impossible de dire « un non évident », on dit : « *non-oui* » ; et on laisse à l'interlocuteur naïf ou « supérieur » le soin de choisir la bonne réponse. Mais « *wi pa monte mòn : oui ne gravit pas la montagne* », dit le proverbe paysan. Comme les villes habitées par les « gens de bien ou supérieurs » sont situées en plaine, sur le littoral, on laisse ainsi à ces « gens de bien » la vérité qu'ils veulent bien entendre. Puis on retourne chez soi en montagne avec sa vérité à soi. On se moque bien ainsi de ce citadin si vite satisfait d'une telle vérité. On « humourise » ensuite ce mélodrame socioculturel dans un immortel proverbe : « *Adje e e ! Pale franse pa di lespwi pou sa : Mon Dieu ! Réellement, parler français ne signifie pas avoir de l'esprit pour autant !* ». On évite ainsi, du même coup, stress, dépression et potentiel suicide.

2) Domaine social, agricole, commercial : les institutions marronnes, générées par la « société de nuit » pour se protéger et résister contre l'autosuffisance, l'arrogance et l'ethnocentrisme de la « société de jour », sont nombreuses, fondamentales et exemplaires. Contentons-nous ici d'une simple définition de seulement trois de ces

institutions fondatrices de profonds rapports conviviaux entre les Haïtiens : La Plaçage, le Konbitisme et l'Economie marronne.

LE PLAÇAGE

Le terme « plaçage » peut avoir au moins deux sens en Haïti. Il peut désigner le fait de placer des enfants pauvres en domesticité dans des familles plus aisées. Mais il désigne généralement le mariage traditionnel du monde paysan. C'est ce second sens qui est retenu ici.

Comme mariage traditionnel, le « **plaçage** » haïtien est défini ainsi, dans la thèse de doctorat de Serge-Henri Vieux :

« Le plaçage est une union structurée qui correspond à un “ mariage ” coutumier. Dès lors, il ne peut être assimilé au concubinage ou aux divers modes d'unions consensuelles, ou aux unions temporaires extralégales... ; il représente pour 80 % de la population la façon de fonder un foyer.

« Les normes coutumières réglementent le plaçage dès l'étape du choix qui relève des partenaires, mais doit être entériné par les familles...

« La hiérarchie entre la femme principale (fanm kay) et les autres femmes de l'homme (fanm deyò) est réglementée par le droit coutumier. Les aménagements de la coutume permettent malgré le système de polygamie une communauté de vie pour chaque couple placé de l'homme. Les relations d'ordre personnel obéissent au principe de la hiérarchie - voire de la suprématie - maritale, tandis que les rapports d'ordre pécuniaire sont régis par des principes d'équilibre et d'autonomie. Il revient à l'homme d'assumer les charges matérielles de sa famille, ce qu'il fait en octroyant à la femme la jouissance des fruits de la terre où se trouve son habitation.

« Dans les rapports du couple avec leurs enfants, la garde de ceux-ci est confiée à la mère. Le système qui est matrifocal est fondé sur un mode de filiation avant tout patrilinéaire. L'établissement de la filiation résulte de la présomption de paternité et de la possession d'état. Les devoirs du père vis-à-vis de ses enfants sont les mêmes quel que soit le rang de la femme mère. La défaillance paternelle éventuelle est palliée par un système d'avunculat, la solidarité du groupe familial, et éventuellement la parenté spirituelle. Les enfants mâles bénéficient de droits de succession égaux au décès du père, tandis que le droit de jouissance de l'habitation est conservé en principe à la femme mère qui ne peut hériter coutumièrement... Le plaçage qui est une union coutumière organisée n'a aucune valeur légale »²¹⁶.

LE KONBITISME

Le concept « konbitisme » désigne à la fois une doctrine et une pratique. La doctrine n'a pas encore été théoriquement bien élaborée. Mais la pratique de la solidarité konbitique est bien connue. Konbitisme vient du terme haïtien « *konbit* ». Ce terme est très ancien et vient du langage paysan haïtien. Il désigne une forme d'entraide ou de solidarité socio-économique qui constitue un mode fondamental de résistance et de survie pour au moins 90 % de la population haïtienne. Il peut prendre des formes variées suivant les exigences du moment, du lieu, du milieu et des conditions d'existence. Le « konbit » paysan est d'abord une association de travail, un échange de services qui s'étend dans tout le pays. Suivant les régions, il prend des noms différents comme : *douvanjou*, *ranponno*, *konbit*, *kòve*, *mazenga*, *sèvis*, *eskwad*, *sosyete*, etc. Dans tous les cas, le « konbit » est une association d'entraide organisée par les paysans chaque fois qu'ils entreprennent une activité agricole d'envergure. Michel Laguerre, cité par Odette Roy fombrun, définit l'*eskwad* comme « un groupement démocratique où les membres sont pratiquement égaux et ont en principe les mêmes droits et devoirs... En principe l'escouade n'a pas de membre d'honneur. Le chef de l'escouade reçoit comme les autres membres une seule journée de travail dans un cycle donné... Généralement n'a pas plus qu'une vingtaine de personnes ; de sorte que chaque membre puisse bénéficier au moins d'une journée de travail par mois »²¹⁷. Pour la majorité des Haïtiens, le terme konbit ou *eskwad* évoque tout un système coopératif de « *tèt ansanm* : d'être ensemble », c'est-à-dire de « *Men anpil*, *chay pa lou* : d'union fait la force ». Pour bien comprendre l'extension du terme « konbit », il faut se référer au contexte socioculturel haïtien où la vie sociale est considérée comme un tout indissociable ; un tout où le religieux, l'économique, le social, le culturel, le psychologique, le politique, s'entremêle ; bref un ensemble où tout est un et multiple à la fois, différent et semblable en même temps. C'est ce qu'exprime partiellement Mme Fombrun lorsqu'elle écrit :

²¹⁶ S.H. Vieux, *Le plaçage, droit coutumier et famille en Haïti*, Paris, éd. Publisud, 1989, aux pp. 9 et couverture.

²¹⁷ Fombrun, Odette Roy, *Konbite solidarité nationale*, Port-au-prince, Deschamps 1994, à la p. 48.

« L'économique et le social sont entremêlés depuis l'origine du Lakou familial. Tous les travaux étaient faits en commun. La culture vivrière d'**autosuffisance** de chaque famille se faisait (et se fait encore) autour des cases. Le repas pris en commun sous la tonnelle centrale et les services aux loas ancestraux représentaient la vie sociale de cette petite collectivité. Le vaudou et le créole représentaient, dans l'ensemble, le ciment de cette société traditionnelle »²¹⁸.

Le concept « konbitisme » est plus scientifique et plus récent. Il date des années 1986-1987, au moment où les Haïtiens s'étaient mis ensemble, toutes couleurs, toutes classes et toutes tendances confondues, pour libérer le pays de la dictature et initier le mouvement démocratique. À cette époque d'enthousiasme et de grands espoirs, les Haïtiens, soucieux de la nécessité du « *tèt ansanm* » pour rebâtir leur pays en ruine, se groupaient dans des associations variées. Ces associations portaient des noms très significatifs d'unité et de participation comme : « Konbit solidarité, konbit nettoyage, konbit reboisement, konbit alphabétisation, konbit *coopérative* », etc. Ce mouvement associatif est symptomatique. Il montre combien l'Haïtien est traditionnellement un être communautaire dont l'âme est imprégnée d'esprit de convivialité.

C'est au constat de ces mouvements de rassemblement, et par analogie aux deux doctrines alors dominantes, le communisme et le capitalisme, que la pédagogue haïtienne, Odette Roy Fombrun, a pensé au concept de « konbitisme » pour caractériser le système d'entraide de l'Haïtien et son mode de vie associative. Elle n'a pas créé ce système. Elle en a seulement constaté l'existence, tout en essayant d'en esquisser un profil théorique. Elle l'a appelé konbitisme ou « konbit de solidarité nationale ». Le terme Konbitisme a le sens contraire de celui d'individualisme, d'égoïsme, d'ostracisme ou d'exclusion sociale. Le système « konbitique » est une création originale du monde paysan. Il embrasse l'ensemble de la mentalité et de la culture communautaire qui encourage la participation, le compromis et l'entente, pour un coopérativisme efficace et authentique dans tous les domaines de la vie sociopolitique, économique, religieuse et culturelle.

²¹⁸ Fombrun, *ibid*, aux pp. 47-48.

L'ÉCONOMIE MARRONNE

« L'économie marronne », elle aussi, est une création originale du paysan haïtien. Elle est, elle aussi, un mode de résistance qui revêt diverses formes, suivant les circonstances et les impératifs de l'heure. Le contexte socio-économique haïtien est complexe et plein de contrastes. En 2004, « la société de jour » qui prétend être basée sur une économie moderne, n'a en fait aucune économie fondée : le taux d'exportation est aujourd'hui quasiment réduit à zéro. Alors que le taux des produits étrangers importés pour la consommation locale atteint aujourd'hui près de 100 %. Le peu de produits encore exportés à l'étranger provient du monde paysan. Ce sont des produits agricoles, artisanaux ou artistiques. Le paysan qui ne reçoit rien comme moyen de survie, ni de l'État ni de ce fameux modèle « d'économie moderne », est obligé de générer lui-même ses propres moyens de survie. Il le fait très bien depuis deux siècles en puisant dans sa proverbiale capacité de créativité.

Dans l'agriculture, il pratique une ingénieuse technique de résistance appelée *compagnonnage*. Comme il n'a ni possibilité de crédit agricole, ni banque, ni hôpital, ni pharmacie, il invente ce mode de culture originale qui consiste à planter dans son jardin des espèces qui produisent à des moments différents de l'année. Il plante des espèces à racines, des espèces à fruits et à graines, mais aussi des espèces à feuilles et légumes, suivant leur possibilité d'adaptation aux saisons de pluie et saisons de sécheresse. Ainsi il trouve sans cesse dans son propre jardin qui constitue à la fois sa banque et sa pharmacie, les produits variés servant à son alimentation quotidienne, à son commerce et à sa santé ; car, dès son enfance, tout jeune paysan apprend de sa mère surtout les vertus des feuilles et des plantes qui guérissent. Comme les produits du jardin ne peuvent pas seuls satisfaire aux multiples obligations de la famille, le paysan accorde souvent priorité à l'élevage du cochon créole. Cet animal est apprécié surtout pour sa valeur marchande élevée ; ce qui donne aux grands paysans la possibilité d'envoyer leurs enfants à l'école.

La philosophie haïtienne a cette caractéristique particulière d'être plutôt actualisée que théorisée. Karl Marx (1818-1883) l'a sans doute bien compris, car il n'a fait que

systématiser ce que les Haïtiens avaient déjà pratiqué 14 ans avant sa naissance : *transformer le monde au lieu de l'interpréter*. C'est l'exemple typique du pragmatisme latin : « *primum vivere, deinde philosophare* » (d'abord vivre et philosopher ensuite).

On peut dès lors se référer sans hésiter au monde paysan haïtien pour trouver un exemple valable de ce que signifie : la praxis existentielle. L'avenir d'Haïti ne dépend ni d'un quelconque modèle d'économie parachuté, ni d'un universel modèle culturel ou philosophique moderne, d'ailleurs impossible d'application dans le pays depuis 200 ans. L'avenir du pays haïtien dépend fondamentalement de la prise au sérieux et de la mise en marche organisée des modes économiques et culturels générés par le monde paysan lui-même.

RESISTANCE CONTRE L'IMPERIALISME MODERNE ET LUTTE POUR LA DÉMOCRATIE

Qu'elle soit de jour ou de nuit, la société haïtienne est une société dominée, pour ne pas dire néocolonisée. Tout le mal haïtien provient d'une part des Puissances néo-coloniales externes et d'autre part des antagonismes interhaïtiens. Chaque haïtien n'a pas encore pris suffisamment conscience ni d'une telle réalité ni de son caractère révolutionnaire. Le jour où les Haïtiens prendront ensemble conscience de ce « mal du siècle » et s'uniront dans une communauté où les rapports de concorde l'emportent sur les rapports de divergence, ce jour-là le pays commencera à redevenir cette « Perle des Antilles » perdue, mais tant rêvée par tous.

Tout l'espoir n'est cependant pas perdu. Dans l'histoire, les Haïtiens ont déjà prouvé leur capacité à œuvrer ensemble pour vaincre l'ennemi commun et les pires difficultés de la vie. En voici trois exemples illustratifs :

La Résolution conjoncturelle du conflit de couleurs et de classes en 1802 : Noirs et mulâtres ont prouvé leur capacité d'entente et d'union en 1802-1803 pour la création du drapeau national et la mise en œuvre de la guerre d'indépendance. La suppression de l'esclavage, la réalisation de l'indépendance du pays et l'abolition de la colonisation, ont été l'œuvre commune de l'ensemble des Haïtiens alors réconciliés.

La résistance unie contre l'occupation américaine de 1915-1934 : pendant que les masses révolutionnaires paysannes (les Cacos) prenaient les armes contre l'occupant, les intellectuels des villes, toutes couleurs et toutes tendances confondues, utilisaient les moyens de communication disponibles (littérature et chansons engagées) pour chasser l'envahisseur.

La mise en œuvre des bases de la démocratie participative : après près de deux siècles de coups d'État et de luttes politiques fratricides, après près de 30 ans d'une dictature des plus brutales et meurtrières, celle des Duvaliers de 1957 à 1986, le Peuple haïtien s'est uni en une force et une seule force, devenue alors insurmontable. Il supprima sans armes la dictature de Duvalier. Et toujours uni, il vota la Constitution de 1987, puis il organisa en 1990 le premier suffrage véritablement universel et démocratique du pays depuis l'indépendance. Malgré le refus et la répression d'une armée opposée, malgré l'opposition de certaines Puissances extérieures, il élut le président de son choix.

Pour réaliser toutes ces prouesses, le Peuple haïtien n'avait à sa disposition ni moyens militaires ni moyens économiques. Il ne l'a fait qu'en faisant bon usage, contre vents et marée, de sa liberté d'expression. Cette même liberté d'expression dont les ancêtres s'étaient servis au péril de leur vie pour fonder leur langue, leur religion, leurs institutions marronnes, leur culture, leur indépendance et leur encore fragile processus de démocratie participative. Une démocratie sans exclusion dont les racines tardent encore à plonger audacieusement dans le patrimoine historique et socioculturel ancestral ; un patrimoine historique, culturel et religieux pourtant si puissant et si riche.

5.4.3 UN ART DE VIVRE MAGICO-RELIGIEUX : LE « VODOUN »

Vodou ou vaudou est l'orthographe, tantôt fantaisiste tantôt ethnocentrique, utilisé jusqu'ici pour désigner le ou les vodoun haïtiens. Vodou est un vocable fantaisiste contrairement à vaudou qui est un terme ethnocentrique. Ce dernier a été utilisé par les ethnologues occidentaux qui voyaient dans le phénomène haïtien d'abord une sorte de rapprochement phonologique ou religieux avec la secte hérétique, nommée l'église vaudoise, fondée à Lyon, en France, par un certain Valdo au 12^e siècle. D'autres ethnologues ont, par ailleurs, tenté d'établir une sorte de lien avec le « Veau d'or » juif édifié lors de la traversée du désert. Tout ceci dans le but de diminuer la valeur originale et originelle du Vodoun haïtien.

En réalité, Vodoun est le terme africain et l'orthographe étymologique dahoméen emprunté par la langue haïtienne pour désigner l'ensemble du système philosophico-religieux généré par les Haïtiens pour signifier leur vision cosmique, cosmologique et cosmogonique de l'univers.

Vodoun vient de deux mots africains : le terme « *Vô* » qui a le sens large de « Culte » et le mot « *Oun* » qui signifie en même temps « esprits et sang ». L'orthographe de *Vô* et *Oun* est originellement africain ainsi que celui de vodoun, vòdoun ou vodun. Dans la langue haïtienne, il existe au moins deux types de son « ou » : le « ou » franc et buccal comme dans rapadou, et le « *oun* » nasal comme dans *vodoun*, *Oungan*, *Ounfô*, *Ounsi*. *Gan ou Gangan* signifie Roi, chef, secret. *Oungan* désigne le roi qui est chef, c'est-à-dire qui a de l'autorité parce qu'il possède, il connaît, le secret des esprits invisibles, les secrets du sang. « *Si* » en Afrique veut dire novice ou jeune initié ; et comme « *oun* » signifie esprits ou sang : « *Ounsi* » désigne le jeune adepte initié au culte des esprits ou culte du sang, car le sang dans le vodoun désigne la vie, l'esprit de vie. Il sera appelé *Ounsi kanzo* lorsqu'il sera un fidèle « madré » ou mûri « *ki pa ti gason* : qui n'est plus un simple petit initié novice ». Le vodoun est le culte de la vie, de la prospérité et de la protection contre la mort. Tous ses rites et rituels s'orientent dans le sens de la vie à donner, de la mort à combattre ou de la mort à donner pour protéger la vie.

Dans un sens plus large, le Vodoun, c'est le culte des esprits invisibles, intermédiaires entre le Grand Dieu inaccessible (*Gran Mèt la*) et les fragiles humains de la terre. Mais en Haïti comme en Afrique, il n'y a pas un culte uniforme et monolithique du vodoun. Vodoun est un terme à la fois singulier et pluriel en lui-même. Singulier, vodoun signifie déité, divinité ou culte voué à la divinité incarnée dans la nature et dans chaque chose. Lorsque le culte est dédié à une force particulière incarnée en un lieu, une nature ou une chose, donnés, on parle d'un vodoun. Mais lorsque le culte est effectué en l'honneur des esprits protecteurs, particuliers à tel endroit ou prodiguant tel genre de prospérité ou de protection, on parle alors des vodoun. Gilbert Rouget parlant du vodoun africain comme origine de celui haïtien, écrit :

« l'initiation au culte des vòdoun se présente d'abord comme l'apprentissage d'un certain comportement musical... L'objectif est de transformer les novices en personnes capables, par le pouvoir du chant et de la danse, de mettre en communication les hommes et les dieux... Le terme le plus adéquat pour traduire le mot vòdoun serait celui de déité... »²¹⁹

« Dan » ou divinité du serpent serait, selon Rouget, l'une des divinités vodoun les plus puissantes. Il symbolise la vie avec tout ce que cela comporte de bonheurs et de malheurs. Il détient en soi les puissances suivantes, comme l'affirme Rouget :

« Le vòdoun Dan est plus qu'un serpent. Ce vodoun représente à la fois la continuité, le mouvement et la vie. Il assure la perpétuation de l'espèce humaine. Il est source de toute prospérité. Il détermine la réussite et le destin personnel de l'individu. Il a dans sa main la santé et la mort »²²⁰.

En Haïti, DambAllah wedo et Ayida wedo, son principe féminin, ce qui combiné donne DambAllahAyidaWedo, sont, comme en Afrique, la divinité qui demeure dans l'air, dont le déplacement se fait sous forme de tourbillon ou d'arc-en-ciel, et dont la fonction est celle de relier le haut et le bas ».

Laënnec Hurbon présente le vodoun haïtien comme à la fois un « ferment de résistance contre l'esclavage et un langage de survie » original, lorsqu'il écrit ce qui suit :

« Au 16^e siècle, dès l'importation des esclaves africains dans l'île d'Haïti, les colons français mettaient tout en œuvre pour les porter à oublier leur passé : nouvelle stratification sociale avec des avantages accordés aux uns et refusés aux autres pour empêcher toute conscience de classe, mélange sur les mêmes plantations d'ethnies différentes, interdiction systématique de leur culte, et imposition à tous du baptême catholique.

« Sans recours, dépossédés de leur langue et de leur religion, les esclaves réussissent à trouver le chemin d'une riposte à l'oppression. Ils seront acculés à redire leur identité dans une formulation nouvelle de leur passé : la création d'une langue commune (le créole) et d'une religion commune, le vodou, ferment de cohésion culturelle et de résistance politique...

« Même lors de l'indépendance (1804), quand l'esclave eut chassé le maître, celui-ci ne continua pas moins à hanter la conscience haïtienne par la langue française maintenue comme langue officielle du pays et par le catholicisme, qui resta religion d'État. Une constante de l'histoire haïtienne sera cette oppression (sous forme de refoulement) néo-colonialiste qui portera tous les gouvernements à s'aligner sur le modèle du maître...

²¹⁹ G. Rouget, *Initiatique vòdoun*, Bénin, éd. Sépia, 2001, aux pp. 96-100.

²²⁰ G. Rouget, *Ibid*, à la p. 101.

« Sans être réductible à un langage de frustrations sociales, le vodou apparaît, pour la plupart des Haïtiens des villes et des campagnes, comme le seul refuge contre une exploitation économique implacable et contre un système culturel étranger (langue, école, régime administratif, religion, institutions juridiques etc.) auquel ils ont été contraints à se soumettre. En dépit du complexe d'infériorité qu'on rencontre chez nombre d'entre eux, le vodou continue à être pratiqué avec une sérénité déconcertante : c'est qu'il représente un système original qui semble satisfaire ses adeptes. Le vodou, d'abord, offre à ses fidèles toute une mythologie et un ensemble de pratiques rituelles qui rendent compte à la fois de l'origine du monde, des lois de la nature, de tous les aspects de la vie sociale et individuelle et de tous les événements »²²¹.

Le vodoun est donc un « un phénomène social total, un système social entier » comme l'affirme explicitement Fridolin Saint-Louis en parlant du rôle que joue le vodoun chez les marginalisés sociaux :

« Chez eux, il joue le rôle polyvalent de religion, de fête, d'économie, de justice, de médecine, de défoulement collectif, de protestation ouverte ou voilée, de bouche-trou. Il répond aux différents besoins des communautés pour vivre. Vu de cette façon, il est selon l'expression heureuse de Marcel Mauss, un phénomène social total, un système social entier »²²².

Langage commun d'identification, d'autoprotection et de résistance ; mode commun complexe d'explication des rapports entre humains, entre l'humain et Dieu, la nature et l'univers ; le *vodoun* est en même temps une religion œcuménique et une philosophie marronne d'affirmation de ce qu'il y a de plus spécifiquement haïtien.

Religion œcuménique par excellence, le *vodoun* n'a de réticence envers aucune autre religion. Il les intègre toutes. Il est d'un universalisme outrancier. Ses fidèles n'ont aucun problème à être en même temps catholiques, protestants, orthodoxes, bouddhistes ou musulmans. Le *Vodoun* est en ce sens plus œcuménique que synchrétique. Synchrétisme, en matière religieuse, évoque l'idée d'emprunt à des sources hétérogènes. C'est ce qu'affirme Lilas Desquiron en écrivant : « *Le vodou d'Haïti est un synchrétisme, c'est-à-dire une structure religieuse issue de l'assemblage d'éléments empruntés à plusieurs autres religions* »²²³. Le Vodoun haïtien est plus qu'un simple assemblage ou qu'un

²²¹ L. Hurbon, *Le vodou haïtien*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, éd. France, 1995, à la p. 745.

²²² F. Saint-Louis, *Le vodou haïtien*, Paris, éd. L'Harmattan, 2000, aux pp. 99-100.

²²³ L. Desquiron, *Racines du vodou*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1990, à la p. 15.

simple emprunt. Il est une synthèse à la fois hybride, ingénieuse et originale, analogue à celle du « bouillon cabri » défini plus haut. Pour se constituer, cette religion hybride n'a rien emprunté ni rien assemblé. Elle a plutôt *réinterprété et intégré* harmonieusement, par des procédés marrons, tout ce qui pouvait apporter un enrichissement, d'où qu'il provienne, à un langage commun d'affirmation de soi et de résistance à l'oppression. En ce sens, les racines du vodoun sont bien multiethniques et d'abord africaines comme l'a si bien mentionné Desquiron. La multiple diversité des croyances et pratiques en contact, africaines d'abord, Arawaks, arabes (beaucoup d'esclaves étaient islamisés déjà en Afrique), judéo-chrétiennes (beaucoup d'autres étaient baptisés chrétiens déjà au Dahomey et ailleurs en Afrique), et haïtiennes (celles surgies du terroir), ont été fondues et confondues dans le creuset de Saint-Domingue d'où résulte cet œcuménisme qu'est le vodoun haïtien d'aujourd'hui.

Philosophie pragmatique et marronne, le vodoun est plus que tout ce qui vient d'en être dit. Sa meilleure définition est donnée par la langue haïtienne elle-même : « *Vodoun se mistè* : vodoun est mystère », dit le proverbe populaire. Cette locution donne une double définition du vodoun : celui-ci est d'abord un mystère, c'est-à-dire un inconnaissable qui nous dépasse ; mais il est aussi déité ou divinité, c'est-à-dire force, puissance ou principe invisible, mais omniprésent, qui nous protège, nous comble de bienfaits et nous maintient en vie. « *Mistè* » est le terme employé aussi pour désigner les « *lwa* : lois », c'est-à-dire les « principautés » ou les forces qui gouvernent les choses : les animaux, les plantes, l'air, le ciel, la terre, les phénomènes et les humains. Le vodoun est en ce sens panthéiste : il reconnaît le Dieu suprême, mais un Dieu d'où émane toute chose par un procédé de participation. Le Dieu suprême est cette Force, ce Mystère ineffable, invisible, éloigné, mais en même temps proche par sa présence incarnée dans la nature, la pierre, la feuille comme dans la mouche, la poussière, la bête et l'humain. En rendant un culte religieux aux « principes, forces ou mystères » invisibles qui animent les choses de la nature, on rend ce culte à Dieu lui-même : telle est la foi profonde du vodounisant.

En vérité, ces « principes ou lois » du vodoun, expérimentés en Haïti dès les années 1503, présentent une parfaite analogie avec les lois ou « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » dont a parlé Montesquieu (1689-1755) à la suite de Newton (1642-1727) quelques deux siècles plus tard. Montesquieu a écrit en effet : « *tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois* »²²⁴. Les principautés qui habitent l'univers du ciel et des choses sont des « Iwa : lois » créées par le « Grand Maître » pour gouverner la terre et les humains. Tel est l'essentiel du credo du vodoun haïtien. En vérité, l'intuition du vodoun haïtien est pareille à celle de toutes les grandes religions auxquelles il manque l'inspiration *christienne*.

5.5 NATURE TRAGIQUE, MAIS SUBLIME DU LIEN CONVIVIAL

LE LIEN CONVIVIAL EST DRAMATIQUE.

La convivialité est avant tout l'établissement d'un rapport de sympathie entre les humains vivant en société. Dans la socio-histoire, un tel rapport interhumain pacifique n'est jamais donné. Il est une construction : une construction résultant de l'action engagée, conjointe et négociée, des individus cohabitant un même milieu. Toute convivialité n'est ainsi que le produit culturel d'une nature humaine équivoque. D'où le caractère tragique du lien convivial.

La nature humaine est équivoque. Cela signifie que l'ensemble des propriétés innées qui définissent le genre humain se présentent généralement sous une forme tantôt ambiguë tantôt contradictoire : « L'homme n'est ni ange, ni bête ; cela est si vrai que celui qui fait l'ange, fait la bête », dit Pascal. Le chaos et le cosmos, la bête et l'ange, la haine et l'amour, habitent en même temps la nature individuelle. Ils constituent même les

²²⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit. à la p. 37.

deux composantes dialectiques essentielles de cette nature ; deux composantes inséparables au point où la destruction de l'une correspond ipso facto à la désintégration de l'humain lui-même. Mais l'unité de ces deux composantes de la nature individuelle ne se réalisent presque jamais de manière parfaite. Tantôt c'est la bête qui domine, et les rapports socio-historiques produits sont un chaos, un enfer. Et si c'est l'ange qui dominait, les rapports produits seraient un cosmos, une harmonie, un paradis. Cette continuelle lutte de contraires en chacun de nous détermine et conditionne notre relation à autrui. Elle détermine et conditionne aussi nos rapports sociaux ainsi que l'organisation sociale qui résulte de ces rapports. Freud²²⁵ l'a bien démontrée et Eugène Enriquez l'a bien décrite dans une étude qui synthétise l'ensemble de l'œuvre freudienne :

« ... Notre rapport aux autres se décline comme rapports d'amour et de haine, d'alliance et de compétition, de travail et de jeu, comme notre relation à des êtres différents de nous, séparés de notre corps et de notre esprit, à des êtres à jamais irréductibles... Les autres existent, non comme objets possibles de notre satisfaction mais comme *sujets de leurs désirs*, autrement dit comme autant susceptibles de nous rejeter que de nous aimer, de manifester des volontés contraires aux nôtres, de présenter des dangers permanents non seulement pour notre narcissisme mais également pour notre simple survie, et d'être pour nous, malgré cela et en même temps aussi indispensables que l'air que nous respirons. Le semblable, le frère n'est pas seulement un "hypocrite", c'est un adversaire potentiel, peut-être même un ennemi cruel... Mais si autrui, à la fois, nous aime et nous déteste, s'il est notre semblable (tout en déployant l'image de la différence) cela signifie que nous-mêmes nous nous aimons et détestons, que nous sommes notre propre traître, que nous sommes ambivalents vis-à-vis de nous-mêmes, que la relation que nous nouons avec notre propre corps est une relation de proximité et de rejet, de tendresse et d'effroi envers cette marque de notre destin...

« La difficulté du lien avec autrui nous renvoie à la difficulté de vivre avec nous-mêmes. Le rapport humain s'institue sur un fond d'angoisse non maîtrisable : les repères sont fragiles, changeants ; notre corps n'est pas totalement notre corps, notre moi ne nous appartient pas ; autrui est toujours là dans sa massivité comme dans son caractère protéiforme et englobant ; nous sommes environnés de dangers, habités par des persécuteurs internes ; le non contrôlable, l'inassignable, en bref l'innommable nous cerne, la souillure nous ronge, le doute nous envahit »²²⁶.

L'avantage d'une telle analyse est celui de nous révéler du même coup la faiblesse et la grandeur de notre nature humaine ; c'est celui aussi de suggérer les possibilités de cohabitation ou d'hybridation d'éléments différents d'un même ensemble social. Les mêmes entités différentes et opposées qui collaborent pour maintenir la cohésion de l'être,

²²⁵ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1972.

²²⁶ E. Enriquez, *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983, aux pp. 183-184.

sont encore les mêmes qui peuvent coopérer pour produire et conserver l'harmonie entre les êtres. L'humain est un être plurivalent qui porte en soi un cortège de pulsions, de jalousie, d'envie, de possession et de destruction de l'autre, en même temps qu'un contingent d'attractions, de connivence, de complicité, d'alliance et d'amour envers l'autre. La question fondamentale est alors la suivante : comment arriver à construire des rapports conviviaux dans une société où les êtres humains qui la constituent sont eux-mêmes sans cesse bouleversés par une série de forces contradictoires ? Comment concilier ce qui semble être inconciliable ? Comment cela peut-il se faire ? Par la *liberté d'expression* qui est le fondement communicationnel de tout univers pluriel, de toute communauté, de toute société, de tout groupement humain qui décide de se constituer en nation.

La nature humaine n'est pas dynamisée seulement par des pulsions contradictoires. Elle est aussi guidée par la lumière de la raison. Les rapports harmonieux qui forment la société conviviale doivent nécessairement provenir de l'exercice de la raison humaine, par l'intermédiaire justement de cette liberté d'expression inhérente à la nature individuelle de chacun :

« En effet, la raison ne peut s'exercer, les humains ne peuvent déterminer le sens de la vie humaine et sociale, ne peuvent fixer leurs propres règles et relations sociales, que s'ils sont libres de communiquer de façon ouverte, égalitaire et réciproque.

« L'ordre social moderne dépend de la communication tout comme la communication se trouve au cœur des sociétés modernes. Ainsi, la société moderne se dote d'institutions et de moyens de communication inédits. Les parlements, l'opinion publique, la liberté d'expression, le suffrage universel, sont autant de moyens par lesquels se déterminent et se fixent les règles de la vie sociale et humaine tout en garantissant et en appelant la communication, l'expression, l'exercice de la raison, de chacun »²²⁷, écrit Paul Attallah.

Le droit inaliénable de liberté d'expression qui garantit de manière inconditionnelle l'exercice de la raison de chacun sans exclusion, du paysan comme du citoyen, de la masse comme de l'élite, de l'analphabète comme du lettré, de la femme comme de l'homme, du noir comme du mulâtre, de la « bonne » et de la petite domestique, comme de « madame » et de l'enfant bourgeois, du simple citoyen comme du chef, ce *droit*

²²⁷ P. Attallah, *Théories de la communication*, Québec, Télé-université, 1993, à la p. 2.

inaliénable de liberté d'expression est le seul capable de fonder cette Nation conviviale tant rêvée par tous les Haïtiens. Cela pourra se faire avant la fête du 1^{er} janvier 2104, date anniversaire du troisième centenaire de l'indépendance. Cela exige toutefois un minimum de bonne volonté et de bonne foi patriotique. Cela exige aussi une solide praxis révolutionnaire, animée par la force de l'amour sublimé.

LE LIEN CONVIVIAL EST SUBLIME.

Tragique, certes. Mais sublime aussi. Telle est la double nature dialectique du lien convivial. La relation conviviale est sublime. C'est ce qui fait sa beauté. C'est aussi ce qui fait sa double valeur humaine et sociale. En effet, que sert aux humains de gagner l'univers entier, avec toutes ses richesses, ses pompes, ses luxes, ses gloires et sa haute technologie, s'ils ne viennent qu'à s'entredéchirer jusqu'à s'exterminer ? De quelle beauté sera Haïti, si les Haïtiens n'arrivent pas à un chemin d'entente qui redonne au pays sa dignité perdue et qui garantit aux Haïtiens eux-mêmes, à leurs enfants, comme aux amis étrangers, la paix ? Pas la paix romaine (la *pax romana*), énoncée dans cette devise : « *Si vis pacem, para bellum* : si tu veux la paix, prépare la guerre ». Non, pas cette fausse paix impérialiste, cruelle, criminelle et éphémère. Forts de cette devise, les Romains ont fait la guerre en Europe, Asie et Afrique. Ils ont gagné des batailles, massacré et pillé des peuples étrangers pendant des années. Mais envahi par les barbares aux 3^e et 4^e siècles, par les Francs, les Alamans, les Angles, les Saxons, les Huns, les Wisigoths, les Ostrogoths, les Burgondes, les Vandales, l'empire romain bâti sur la violence tomba et disparut. La violence et la guerre n'ont pas apporté la paix aux Romains.

La paix non-violente de la société conviviale est fruit, non pas de la guerre, mais de l'amour ; de cet amour dont a parlé Jésus Christ au moment même où les Romains colonisaient son pays. Il disait en ce temps là : « *Si vis pacem, ama ! ama omnes !* : si

tu veux la paix, aime ! Aime tout le monde comme toi-même ! »²²⁸. Cet amour proposé par Jésus Christ, comme lien indestructible devant unir tous les humains, n'est pas impossible à réaliser puisqu'il est lui aussi inhérent à la nature humaine, tout comme la raison d'ailleurs. La loi d'amour inscrite dans la nature humaine, le scientifique Freud lui-même la reconnaît. Mais il l'assimile à une énergie psychique végétative, à une simple pulsion instinctuelle ou sexuelle. Il utilise pour le désigner, tantôt le terme latin « *libido* », tantôt le terme grec « ερος ». Ces termes désignent pour Freud tantôt l'ensemble des pulsions sexuelles, tantôt les pulsions de vie, par opposition aux pulsions de mort, désignées en grec sous le vocable « θανατος »²²⁹ :

« Au sein de ce dualisme pulsionnel, le but d'Eros est de créer des liens toujours plus nombreux et plus étendus entre les êtres vivants, de former des unités toujours plus vastes, de compliquer la vie en multipliant les relations. Eros serait à la base du lien sexuel, de l'amitié, de la formation des groupes et même de la civilisation »²³⁰.

Tel que conçu par Freud, l'amour sublimé est à l'origine de tout lien social. En ce sens, l'énergie pulsionnelle qui serait sexuelle à l'origine, a la propriété de se transformer en un amour plus altruiste, capable de mener à la fraternisation et à la paix entre les humains.

Pierre Teilhard de Chardin exprime cette même vision en ces termes :

« L'amour... est la seule puissance capable de totaliser, sans contradictions internes, les possibilités de l'action humaine »... » Considéré dans sa pleine réalité biologique, l'amour (c'est-à-dire l'affection de l'être pour l'être) n'est pas spécial à l'homme. Il représente une propriété générale de toute vie, et comme tel il épouse, en variétés et en degrés, toutes les formes prises successivement par la matière organisée »... L'amour sous toutes ses nuances, n'est rien autre chose, ni rien moins, que la trace plus ou moins directe marquée au cœur de l'élément par la Convergence psychique sur soi-même de l'Univers »²³¹.

La paix produite par l'amour sublimé, Enriquez, après avoir résumé Freud, l'explique en ces termes :

« En convertissant l'amour sexuel, toujours pourvu d'agressivité et de possessivité (donc de potentialités destructives de la communauté), en affection, tendresse, solidarité et amitié, l'homme tisse les liens communautaires permettant à chacun de reconnaître l'autre

²²⁸ Mc 12, 31, *La Bible de Jérusalem*, Paris, éd. du Cerf, 1995, à la p. 1805.

²²⁹ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit.

²³⁰ Thinès et Lempereur, *Dictionnaire général des sciences humaines*, Paris, éd. CIACO, 1984, à la p.348.

²³¹ Chardin, Pierre Teilhard de, *Sur l'amour*, Paris, Seuil, 1967, aux pp. 47, 79, 82.

dans sa différence et d'être reconnu par lui. En faisant disparaître de l'amour sa substance violente, son aspect démesuré, chacun se protège en même temps des aspects excessifs de la conduite d'autrui. Tout le monde y gagne : les autres au lieu d'être des adversaires possibles deviennent des partenaires associés, au lieu d'entrer dans des relations de jalousie et de rivalités, entrent dans des rapports d'alliance »²³².

Mais la force d'aimer est plus subtile et plus lumineuse que ça. Dans l'amour humain, il y a plus qu'une simple dimension érotique, charnelle, végétative ou égocentrique. Martin Luther King, Gandhi, Mandela, les héros de l'indépendance haïtienne, et tant d'autres humains, l'ont déjà démontré en parole comme en acte. « *Gen renmen pase renmen* : L'amour transcende l'amour », dit la sagesse haïtienne. L'on me permettra d'utiliser en premier lieu le terme grec « *αγαπη* » pour désigner ce côté plus désintéressé et plus subtil de la force d'aimer qui nous anime. « *Αγαπη* » est l'équivalent du terme latin « *caritas* ». Cette puissante énergie (*ενεργεια*) d'affection désintéressée, souvent retrouvée chez la mère eu égard à ses enfants, peut s'exprimer sous des formes encore plus élevées et plus spirituelles. L'on me permettra de faire usage en second lieu du qualificatif évangélique, *christique*, pour désigner l'essence toujours plus lumineuse et plus ineffable de la force d'aimer, celle que Jésus Christ lui-même a définie en ces termes : « *Nul n'a de plus grand amour que celui de donner sa vie pour ses amis* »²³³. Rien n'est impossible face à une telle énergie d'amour, comme le dit si bien le proverbe latin : « *Omnia vincit amor* : l'amour triomphe de tout ». « Donner sa vie pour celles et ceux qu'on aime ». Cette dimension la plus élevée de l'amour humain, Jésus l'a lui-même expérimentée et beaucoup de ses disciples aussi comme Etienne, Pierre et Paul de Tarse, en acceptant la mort plutôt que de se venger de leurs adversaires. « *Se sèlman apwann byen viv ansanm, mwenn vin pote ban nou* : c'est seulement apprendre à bien vivre ensemble que je suis venu vous apporter comme mission », a dit le Nazaréen *Yeshua* (Jésus).

Le lien convivial n'est pas une simple donnée métaphysique. Il est le fruit de la force d'amour. Il est en d'autres mots une construction socio-historique, c'est-à-dire le fruit

²³² E. Enriquez, *ibid.*, aux pp. 190-191.

²³³ Jn 15, 13, La Bible de Jérusalem, op. cit. à la p. 1905.

d'une praxis dialectique sans cesse controversée, mais aussi sans cesse animée par l'énergie d'amour christique ou d'amour-lumière. Un tel lien convivial est comme un édifice construit sur le roc. Il est solide, tout en demeurant fragile ; aussi fragile qu'une jeune plante mise en terre qui, pour pousser et grandir, doit être sans cesse arrosée en vue d'éviter toute détérioration de ses conditions idéales de croissance. L'amour christique qui aboutit à la communion des êtres, est peut-être le seul principe énergétique capable d'harmoniser les relations sociohistoriques.

5.6 LA THÉORIE CONVIVIALE EST SCIENTIFIQUE.

Le problème du rapport entre liberté d'expression et convivialité renvoie à une question d'intersubjectivité humaine ; autrement dit, à un problème de communication entre des consciences individuelles tendues vers la réalisation du social. Il renvoie en d'autres mots à une question d'échanges réciproques ou de mise en commun, devant conduire au consensus nécessaire ou à la vision commune escomptée.

Dans le cas d'Haïti, *le projet commun* que je propose, c'est la *construction d'une Nation haïtienne* au cours du prochain centenaire, c'est-à-dire avant le 1^{er} janvier 2104. Construire une Nation, c'est bâtir une communauté dont la solidité et la cohérence reposent sur la force de son unité historique, linguistique, économique, culturelle, religieuse, territoriale ; bref sur son identité de peuple, et de peuple noir d'origine multiethnique ; mais surtout sur *l'ensemble du Peuple* sans exclusion ni restriction ni distinction. La solidité d'une Nation ne peut surgir que de sa force de cohésion interne et de sa capacité de vie conviviale. L'édification de la *Nation haïtienne* repose d'abord sur la détermination du sens de la vie commune. Pour être viable et vivable, ce sens de vie commune doit émaner du consentement universel de l'ensemble du Peuple. Telle est mon utopie créatrice. Telle est aussi mon espérance. Cette espérance ne sera opérante que si elle s'exprime en plus de cohésion et plus de solidarité humaine.

Pour réaliser ce projet, les Haïtiens n'ont qu'un choix : trouver ensemble un chemin d'entente, c'est-à-dire une adhésion générale à un *principe* qu'ils se donnent comme

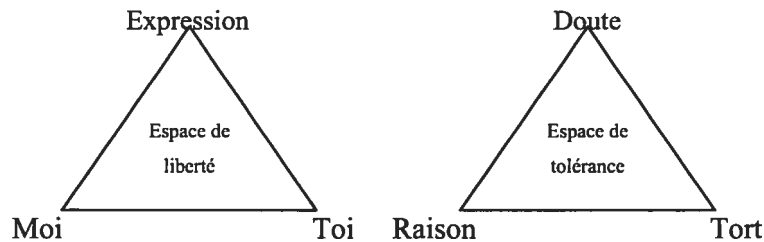
critère de vérité ; autrement dit, un consensus qui leur permet de définir ensemble une communauté de destin.

Mais comment ? Par quel outil ? Par quel moyen de communication ? Réponse : *par la liberté d'expression*. Pourquoi la liberté d'expression ? Ce pourquoi est dialectique, car chaque conscience individuelle est douée de la lumière de la raison. Ce consensus doit être une expression de la raison. En essence, la raison dérivant de la nature individuelle est la même pour tous. En toute chose, chacun peut avoir raison comme chacun peut avoir tort. Si chacun a raison, nous avons ensemble raison. C'est la condition idéale pour fonder la communauté nationale. « *Nous* » est communautaire. Nous = consensus = Nation. Si par contre, chacun a tort, nous avons ensemble tort. C'est encore le consensus, mais par la négative. Une communauté fondée sur un tel consensus serait une entropie, un chaos. Si certains ont tort et d'autres ont raison. C'est alors la condition intersubjective idéale pour arriver à une entente négociée par la liberté d'expression. Celle-ci peut alors jouer le rôle de lubrifiant. Elle peut opérer la mise en commun des opinions divergentes. Elle adoucit et atténue les frottements des intérêts antagonistes. Elle éclaire et corrige les jugements extrémistes. Elle facilite la rencontre, l'ajustement, le fonctionnement, la synchronisation et même l'hybridation des rapports opposés. Dans ce processus de mise en commun, il est seulement nécessaire de surveiller à ce que les opinions les plus adroites n'engloutissent pas les autres les moins habiles, mais aussi importantes pour la construction du social négocié. En somme, le problème de la création du lien convivial se ramène, entre autres, à une problématique psychosociale.

LA PROBLÉMATIQUE PSYCHOSOCIALE

Le phénomène de liberté d'expression est lié à deux univers constitués chacun de quatre dimensions et conduisant chacun à une logique propre, mais analogue : un univers individuel commun controversé, et un univers social pluriel.

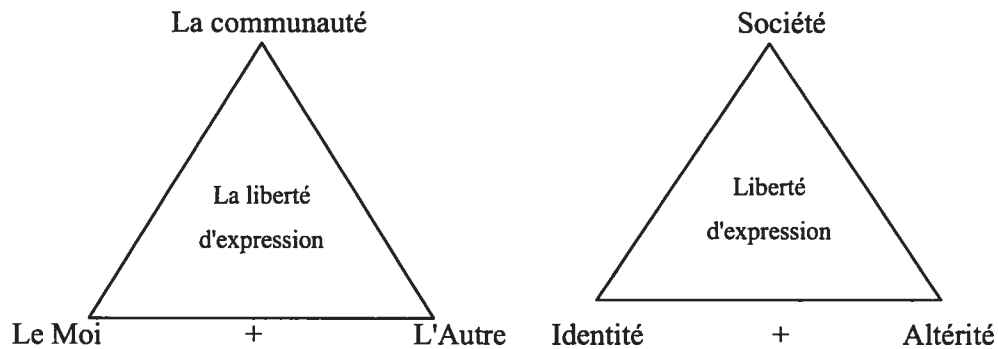
L'univers individuel commun controversé



Liberté, expression, tolérance et doute, raison et tort, sont autant de catégories psychosociales qui participent au dynamisme de transformation et de la construction de la réalité conviviale par la liberté d'expression.

Cet univers individuel conduit à la logique dialectique du maintien ou de la destruction de l'être : ou bien on rejette l'autre et l'on se détruit soi-même par la solitude et l'isolement ; ou bien on accepte l'autre et l'on se renforce soi-même par la solidarité de l'autre. Or l'être humain veut vivre et non disparaître. Donc, il n'a d'autre choix que d'adhérer à une logique d'empathie, de tolérance et d'entente interpersonnelle qui conduit à la formation de la communauté d'intérêts qui, à son tour, ne peut se construire sans la liberté d'expression. D'où la liberté d'expression demeure une dimension humaine et une prérogative individuelle par excellence.

L'univers social pluriel



Le moi + l'autre = la communauté, par la liberté de l'expression individuelle. De même : identité + altérité = société, encore par la liberté de l'expression individuelle. D'où la liberté d'expression reste et demeure une dimension sociale incontournable.

Cet univers social conduit à la logique hybride du consensus et de la construction interactionnelle de la communauté. Alors s'impose la double conclusion suivante :

1) C'est en conjuguant notre individualité, nos différences et notre diversité, par la liberté d'expression, que nous pouvons ensemble aboutir à la société conviviale.

2) La cohésion sociale ne peut se réaliser sans la liberté d'expression qui demeure alors un passage obligé. Mais toute société doit toutefois s'assurer de la solidité de sa cohésion, au moment même où elle propose la liberté d'expression comme valeur fondamentale. Car des individus ou groupes égocentriques et mal intentionnés peuvent justement se servir de cette même liberté d'expression comme arme de destruction de tout ce qu'on entreprend de bâtir ensemble.

UNE GNOSÉOLOGIE DU LIEN PSYCHOSOCIAL

Cette gnoséologie peut encore prendre le nom d'un existentialisme intersubjectif. Elle peut s'expliquer en code langagier de la manière suivante : Je n'existe que par l'autre, tout comme l'autre n'existe que par moi. Chacun est le fondement de l'existence de l'autre. Chacun a besoin de l'autre pour s'affirmer et paraître. La force de l'un complète la faiblesse de l'autre ; la rencontre de nos différences et de nos ressemblances nous identifie. L'identité ne se définit que par l'altérité.

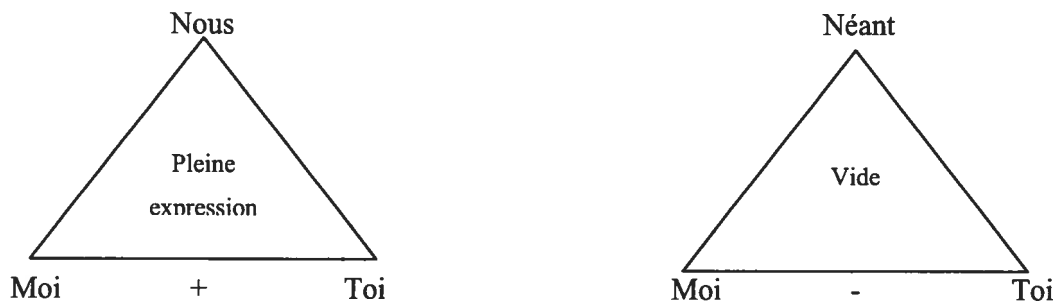
Mais il y a un dilemme : c'est que l'un ne peut jamais être l'autre ni être sans l'autre. D'où l'inévitable hybridation du couple : moi + toi = nous, lien positif de reconnaissance qui mène à la pleine *symbiose* (du grec : *συν*, ensemble et *βίος*, vie) par la liberté d'expression. On est condamné à s'accepter et à *vivre ensemble*. Sinon, l'on est condamné à se détruire et à disparaître ; c'est alors le vide et le néant, suivant cette équation : Moi - Toi = le vide qui mène au néant ; car l'autre qui me complète ne peut se reconnaître ni me reconnaître que par l'expression interpersonnelle réciproquement échangée. Je me détruis en détruisant mon contraire. Je suis comme la vie qui ne peut se définir qu'en référence à la mort. Jean-Paul Sartre exprime cette même vérité scientifique en ces termes :

« Mais la subjectivité que nous atteignons là à titre de vérité n'est pas une subjectivité rigoureusement individuelle, car nous avons démontré que dans le *cogito*, on ne se découvrirait pas seulement soi-même, mais aussi les autres. Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être, sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres »²³⁴.

²³⁴ J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, aux pp. 58-59.

On le comprend bien une fois de plus : L'identité personnelle ne se définit qu'en étroite relation avec l'altérité d'autrui. Nous pouvons illustrer la théorie du lien psychosocial intersubjectif par les petits schémas suivants.

Lien intersubjectif affirmant la convivialité Lien intersubjectif niant la convivialité



Pour employer un langage analogique, disons qu'il en est des rapports socio-historiques comme des rapports sémiologiques. En étudiant le langage humain, Saussure parle d'organisation. Le langage humain est pour lui une organisation. Cela signifie que le langage humain est un système organisé dont les éléments composants sont interconnectés, interreliés et interdépendants à tel point qu'aucun d'entre eux ne peut avoir de caractère individuel propre en dehors de sa relation mutuelle avec les autres éléments qui composent l'ensemble systémique. Tout élément n'a de sens ni d'existence qu'à l'intérieur du réseau de rapports qu'il entretient avec les autres éléments de l'ensemble organisé. Aucun terme, dit Saussure, n'a de valeur cognitive en dehors d'un tel ensemble de rapports. Une unité linguistique ne prend sa valeur que par son insertion relationnelle dans son tout organisationnel.

Il en est de même dans toute organisation sociale. Toute société est composée d'êtres humains vivant simultanément la double réalité suivante : une réalité d'ordre psychique et une réalité d'ordre social. Chaque individu qui compose l'ensemble social est donc en même temps un être pulsionnel et social. C'est le dilemme. Il doit vivre et résoudre conjointement des conflits à la fois individuels et sociaux. Chaque individu n'a de valeur

que dans sa relation avec autrui, car les pulsions qui l'animent, ne peuvent trouver satisfaction qu'en passant par l'existence d'autrui. La pulsion individuelle est le fondement du social, en ce sens qu'elle pousse l'individu à l'action, le tourne vers autrui pour la reconnaissance de son action, mais aussi de son désir d'être et de paraître ; et l'autre aussi, pour être et paraître, n'a d'autre choix que d'en faire autant. Ce qui fonde l'existence individuelle, c'est aussi ce qui fonde le lien social, le lien convivial. Ainsi, les deux réalités, celle individuelle et celle sociale, sont inséparables.

Dans le contexte idéal de la vie sociopolitique et de la réalité conviviale, il n'y a ni petit ni grand, ni supérieur ni inférieur, ni faible ni fort. Dans un tel contexte, « *pi piti pi rèd* », dit le proverbe : la faiblesse du plus petit confond souvent la force du plus grand ». Ce qui revient à dire qu'il en est souvent du plus faible comme du plus fort, du plus grand comme du plus petit. Car le plus petit est souvent le plus utile, le plus significatif ou le plus contrariant. On a chacun souvent besoin d'un plus petit que soi, dit-on si bien en français. La langue haïtienne immortalise une telle sagesse dans des dictons aussi expressifs que ceux-ci : « *bout kòd rete vwayaj* : un simple bout de corde suffit pour stopper un grand voyage. *Pi piti pi rèd* : le plus petit est souvent le plus significatif. *Ti kouto miyò pase zong* : petit couteau est souvent meilleur que l'ongle. *Pa jete vye chodyè pou chodyè nèf* : Ne jette pas vieille chaudière pour chaudière neuve. Les devinettes de la philosophie populaire expriment, elles aussi, cette même vérité pratique en des vocables aussi éloquents que ces deux-ci : *piti piti fè lonnè prezidan* : la plus petite chose est souvent celle qui fait l'honneur du président (réponse : aiguille). *Piti piti plen kay* : petit petit remplit la maison (réponse : étincelle).

En établissant la dialectique du grand et du petit, du supérieur et de l'inférieur, cette profonde sagesse traditionnelle convie les Haïtiens à une alliance qui bannit inconditionnellement l'exclusion au profit de la convivialité. Elle les invite ainsi à faire usage de la prodigieuse richesse de leur culture ancestrale pour bâtir ensemble la nation de leur choix.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette thèse entière traite du problème de la communication : de la communication entre les humains, mais surtout de la communication entre les Haïtiens. En fait, le problème de la liberté d'expression et de la convivialité en Haïti n'est finalement autre chose qu'un problème de communication : de communication entre des individus, des groupes, des classes et des sociétés dont les intérêts divergent.

La communication ne devient, certes, un problème dans la société haïtienne qu'en raison de la divergence et de l'antagonisme des intérêts socioculturels, économiques et politiques. Dans la société esclavagiste d'avant 1804, l'ordre social était d'emblée un ordre hiérarchique dominé par la volonté du colon blanc et de la France. Dans une telle société, l'ensemble des normes et des rapports sociaux dérivait en droite ligne du pouvoir colonial.

Dans la société indépendante qui résulte de la révolution anti-esclavagiste et anticolonialiste, l'ordre social tend vers un ordre démocratique dominé par la volonté du Peuple, de tout le Peuple sans condition ni exclusion. Cette société libre et indépendante ne croit plus que l'ordre et les rapports sociaux doivent être déterminés par une quelconque puissance venue d'en haut ou du dehors. Elle refuse et récuse toute autorité, toute domination et toute oppression, imposées de l'extérieur. Elle réclame la participation de tous à la production et à la jouissance du bien commun : du religieux, du culturel, du social, du juridique, du politique comme de l'économique.

Mais pacifiquement, tout cela n'est possible que dans un monde sans contradictions. Or dans ce monde empirique qui est le nôtre, une telle société humaine sans contradictions n'existe nulle part. L'ordre social escompté, étant un ordre humain, est donc un ordre de raison et de liberté. Mais l'humain qui construit la société, étant un être complexe, à la fois raisonnable et passionnel, aucun ordre social qu'il bâtit ne peut se déterminer en dehors de la dialectique des difficultés et des contradictions inhérentes tant à sa nature humaine qu'à la société en question. Voilà justement le lieu d'origine du

problème de communication de la société haïtienne. Ce problème de communication s'enracine dans l'histoire d'Haïti elle-même.

Le 18 novembre 1803, les Haïtiens unis en un seul corps ont remporté contre les troupes françaises la victoire la plus éclatante de leur histoire. Attaquée de toute part, tantôt par les intraitables bandes de marrons, tantôt par l'armée régulière de Toussaint Louverture, de Dessalines et de Pétion, l'armée alors la mieux aguerrie de l'Europe, celle de Napoléon Bonaparte, n'a pu résister à la détermination de ceux pour qui la liberté était le seul grand bien. L'indépendance proclamée le 1^{er} janvier 1804 mit fin en même temps à la colonisation et à l'esclavage. Ce qui a fait de l'histoire haïtienne, « sinon la plus belle, du moins la plus attachante, la plus émouvante » (Price Mars), la plus éclatante et la plus sublime histoire du monde.

Mais cette indépendance proclamée n'équivalait pas pour autant à la création d'une Nation. Un nouvel État était né avec un territoire, une population et une autorité qui commande, mais cela ne suffisait pas pour avoir une *Nation*. Treize années d'agitation, de guerres civiles et raciales, de 1789 à 1802, ajoutées à deux ans de guerres d'indépendance de 1802 à 1804, avec tout ce que cela comporte de haines et de destructions, avaient fini par ruiner ce nouvel État enfin politiquement libre ; mais un État encore fragile qu'il fallait avant tout défendre contre un retour éventuel des colons. Organiser ce nouveau pays en une Nation forte, tel a été le défi de taille qu'il fallait et qu'il faut encore aujourd'hui relever.

Détenir un territoire, une population et un gouvernement, ne suffit pas pour se dire une nation ; encore moins une nation solide et forte. Une nation naît d'une intuition intime qui jaillit du cœur des êtres humains vivant en chœur. Elle naît d'une même communauté de vues, de pensées, de souvenirs et d'aspirations. Elle prend forme à partir d'une idéologie commune, d'une philosophie commune, d'un projet commun, d'une praxis commune, tout cela orienté vers un but commun. Pour être haïtienne, la Nation devra avant tout être une unité culturelle particulière ; elle devra reposer sur l'origine multiethnique propre au milieu haïtien, sur la langue et la religion natives, en somme sur

l'ensemble de la tradition spécifique qui constitue l'identité haïtienne. Elle doit en fait se baser sur un fondement encore plus solide : celui du tissu de rapports conviviaux émanant du patrimoine traditionnel. Ce patrimoine spirituel commun est formé de besoins communs, de souvenirs communs, de souffrances économiques et politiques communes ; de souvenirs des humiliations socio-historiques communes. Ce fond commun de tout ce que l'on aime ou de tout ce que l'on rejette ensemble, se réfère bien sûr au passé historique, mais aussi au présent actuel, et au futur prochain. L'élément le plus important qui mène à l'édification d'une nation, c'est la communauté conviviale à bâtir ensemble. « La nation, dit Burdeau, c'est continuer à être ce que l'on a été et, par conséquent, c'est assurer, à travers l'interdépendance matérielle, la cohésion sociale, par la foi en un souvenir commun »²³⁵.

Cette thèse est une tentative de réponse à une double interrogation : une principale et une secondaire, qui dérivent toutes les deux de l'histoire d'Haïti elle-même. 1) L'interrogation principale s'énonce ainsi : Y-a-t-il une unité conviviale dans l'antagonisme et la diversité des rapports sociaux qui divisent les Haïtiens en société conventionnelle et société traditionnelle, société de jour et société de nuit, société urbaine et société rurale, société chrétienne et société vodoun, entre classes sociales opposées, entre élite et masse, élite mulâtre et élite noire, entre société scolarisée et société analphabète ? À cette question fondamentale, l'ensemble des analyses a répondu par l'affirmative : oui, le chaos des conflits et des divisions qui bouleversent la société haïtienne de sa naissance à ce jour, marche de pair avec son contraire, c'est-à-dire avec un cosmos de rapports de sympathie. Ainsi, l'ensemble des rapports socio-historiques d'adversité s'accompagne en permanence d'un ensemble opposé de rapports d'amitié qui, malgré ses caractères plutôt virtuels et secondaires, dynamise lui aussi le tissu social. Ces rapports pacifiques sont ancrés dans les archives socio-historiques, dans la littérature et les institutions officielles, dans la tradition et la littérature orale, au même titre que les rapports conflictuels. Le système de ces rapports réciproques, favorables à la coexistence pacifique, constitue les pré-requis nécessaires à la mise en place de la société conviviale que nous appelons la *nation*.

²³⁵ G. Burdeau, *L'État*, Paris, Seuil, 1970, à la p. 35.

2) L'interrogation secondaire est la suivante : Par quels instruments, par quels moyens, les Haïtiens arriveront-ils à faire surgir des fumiers de leurs relations conflictuelles, une société conviviale ? Autrement dit : Comment vont-ils pouvoir générer et gérer une société harmonieuse, vu leur réalité hétérogène et antagonique ? À cette seconde question fondamentale, cette thèse a apporté la réponse suivante :

D'une part, par la *liberté d'expression*, en tant que droit fondamental et inaliénable, inhérent à la nature humaine elle-même, mais aussi en tant que moyen de communication multidirectionnel, capable, à la manière d'un thermostat, de concilier les parties opposées, de rétablir et de maintenir plus ou moins constante l'harmonie des rapports nécessaires à la cohésion du tissu social controversé.

Et d'autre part, par « *l'énergie d'amour christique* » qui, transcendant les dimensions égocentriques, conduit à la réalisation en plénitude des dimensions allocentriques et sociales de l'être humain.

Dans les cinq chapitres qui composent cette thèse, la méthode de recherche a privilégié trois procédés analytiques complémentaires : 1) Le premier est une analyse contextuelle : il a analysé les conditions socio-historiques internationales et nationales de formulation du droit positif de liberté d'expression, ainsi que le contexte hétérogène de production de l'ordre normatif et transculturel de liberté d'expression. 2) Le deuxième est une double analyse juridique : d'abord une analyse juridique suivant la recherche traditionnelle, puis une analyse du discours juridique par le détour de l'énonciation. Cette double analyse révèle l'établissement en Haïti d'un droit de liberté d'expression tantôt aliéné, tantôt ambivalent, mais généralement limitatif et partisan. 3) Le troisième procédé méthodologique fait une analyse pragmatique des actes de langage : il a analysé les discours, la philosophie et les institutions marronnes ; il a mis en évidence et comparé l'existence controversée des deux grands ensembles de rapports sociaux antagoniques qui dynamisent la société haïtienne. L'analyse du premier ensemble de rapports montre que ceux-ci sont socialement défavorables, parce qu'ils sont faits de querelles, de guerres, d'interminables conflits fratricides. L'étude du second ensemble de rapports révèle que ceux-ci sont par contre favorables parce qu'ils portent l'espoir d'une coexistence pacifique entre Haïtiens, voire de la mise en œuvre d'une communauté nationale dans le pays. Malheureusement les relations antagoniques dominent les relations pacifiques et constituent aujourd'hui encore la contradiction principale.

Depuis deux siècles donc (de 1804 à 2004), la vie socio-politique haïtienne n'a été dominée que par des relations belliqueuses. Au lendemain de l'indépendance, les Haïtiens ont hérité d'un pays économiquement ruiné et politiquement sur un pied de guerre et en état d'alerte perpétuelle par prévention d'un retour éventuel des colons. Ceci pendant près de 40 ans, jusqu'en 1838. Ce qui a empêché tout travail constructif et toute quiétude d'esprit nécessaire à la mise en œuvre des bases d'une nation organisée. De plus, le 19^e siècle était un siècle d'égoïsme international et d'expansion des grandes puissances coloniales qui maintenaient encore en vigueur l'esclavage. Ces puissances se sont entendues pour pratiquer ce qu'on peut aujourd'hui encore appeler la politique d'isolement ou de mise en quarante d'Haïti. En 1826, l'État haïtien pourtant père du Panaméricanisme, n'a même pas été invité au Congrès de ce dernier à Panama, juste à cause d'un veto américain. Décidément, le fait d'avoir brisé les chaînes de l'esclavage et d'avoir contribué à la décolonisation du monde devient très coûteux pour les Haïtiens. On leur fait aujourd'hui encore payer le fait d'avoir osé briser le système d'oppression, de répression et d'asservissement du monde dominant.

De l'indépendance à ce jour, ce qui a toujours profondément manqué aux Haïtiens, c'est une *conscience et une éthique du bien commun* ; mais c'est aussi *une conscience et une politique de réconciliation nationale et internationale*.

Les ambitions politiques, les grands intérêts économiques, les rivalités de classes, divisent les Haïtiens depuis deux cents ans. Les guerres interethniques pour le pillage de l'or, suivies des luttes acharnées pour la possession de la terre et ensuite des conflits fratricides pour la prise du pouvoir économique-politique, ont été les pivots de l'histoire haïtienne des deux derniers siècles.

On peut, sans trop de risque de se tromper, diviser l'histoire haïtienne de ces deux derniers siècles en sept périodes de crise ; chacune d'elle, sauf exception, s'étant appliquée à répéter presque sans faille les *mêmes erreurs* du passé. Une telle lamentable situation laisse l'impression que les Haïtiens sont un Peuple qui jusqu'ici n'a su *ni*

raisonner ensemble, ni tirer ensemble leçons du passé pour s'organiser. Ce qu'on appelle aujourd'hui sous-développement n'est en Haïti rien d'autre qu'une absence totale d'organisation rationnelle et collective.

Dans le domaine de l'émotion, de l'intuition artistique et culturelle, les Haïtiens se sont montrés exceptionnellement brillants. Leur histoire et leurs richesses culturelles en témoignent. Ils ont déjà plusieurs fois étonné le monde en s'unissant pour vaincre la plus puissante armée de Napoléon Bonaparte, pour braver avec succès les plus grandes Puissances esclavagistes et colonialistes de la terre : les empires de l'Angleterre et de la France du 18^e et du 19^e siècles. Ils étonnent encore le monde par leur grande capacité de résistance contre la misère et contre diverses formes d'aliénation culturelles. C'est un Peuple qui ne se suicide jamais, qui ne sombre jamais ni dans la criminalité, ni dans la dépression ni dans la folie, mais qui « chante et danse » malgré sa misère.

Mais dans le domaine de la raison, les Haïtiens n'ont pas encore prouvé au monde leur capacité à s'unir pour penser et mettre en place le modèle d'organisation qui répond aux impératifs de l'heure. La liberté et l'indépendance héroïquement conquises en 1804 n'ont pas suffi pour conduire le nouvel État souverain vers la paix et la prospérité. Pour y arriver, il lui faut désormais nécessairement entreprendre un mariage dialectique entre *sentir et comprendre*. Ceci n'est qu'un projet d'avenir dont les sept périodes de crise historique ci-dessous ont jusqu'ici empêché la réalisation.

1^{er}) 1804-1843, une période d'organisation caractérisée par le souci de consolidation de l'indépendance : une période à la fois de crise d'orientation et de crise de croissance. 2^e) 1843-1867, une période révolutionnaire, dominée par la lutte entre une élite intellectuelle partisane du parlementarisme libéral et les masses paysannes appuyant le despotisme militaire ; période révolutionnaire qui aboutit à l'anarchie, puis aux dictatures des présidents Soulouque à tendance populaire et Géffrard à tendance bourgeoise : une période de crise de maturité. 3^e) 1867-1908, une période encore anarchique de luttes pour le pouvoir. C'est plus une période de luttes de partis et de personnes, qu'une période de compétitions politiques sérieuses. 4^e) 1908-1915, une période chaotique à l'extrême

où s'entremêlaient anarchie et luttes fratricides. 5°) 28 juillet 1915-14 août 1934, la période de l'occupation américaine ; une période où les Haïtiens ressentirent la nécessité d'une union nationale inconditionnelle pour lutter contre l'occupation étrangère si redoutée : une période en même temps de forte crise d'identité. 6°) 1934-1986, une période de formation et du triomphe mitigé de l'idéologie noiriste, avec tout ce que cela comporte d'insécurité, de brutalité et de coups d'État : une période de crises d'identité et de maturité traversée par la révolution de 1946 et la dictature terrifiante de Duvalier. 7°) 1986-2004, une période fragile à la fois de troubles politiques et d'ouverture vers la démocratie participative ; une période aussi de revendications sociales où les grandes masses arrachent enfin leur droit de participation au suffrage universel et continuent de réclamer leurs droits socio-économiques et culturels.

Ainsi, durant les cinq derniers siècles (de 1503 à 2003), l'histoire haïtienne n'est qu'une longue période de crises. En opposant les Haïtiens les uns aux autres, ces incessantes crises n'ont fait que diminuer leur capacité de communiquer ainsi que leurs possibilités de se constituer en nation.

La tendance intime à fraterniser malgré leur division n'a paradoxalement jamais été totalement supprimée chez les Haïtiens. Ce penchant à se constituer en communauté nationale semble être même chez les Haïtiens un trait de caractère constant, exprimé tant dans leur culture que dans les contradictions de leurs rapports sociohistoriques. Les marques d'une telle impulsion communautaire s'affirment dans leur littérature orale, dans leurs normes transculturelles, mais aussi sous forme d'un langage commun retrouvé dans leurs institutions marronnes, leur langue, leur religion et d'autres créations typiquement haïtiennes.

Aujourd'hui, ce qui manque le plus aux Haïtiens, c'est la capacité à faire le pas vers une société de communication authentique. La convivialité implique ce type de communication multilatérale entre les éléments aussi bien semblables, que différents, divergents, opposés ou antagoniques, du monde national et international. Ce type de communication sincère et systémique, fondée sur le principe du pardon, de la tolérance et

du dialogue, devient un impératif de l'heure. Il y a certainement une blessure sociohistorique profonde, encore ressentie de part et d'autre. Mais le plus important, c'est la sauvegarde de la vie en commun et de l'harmonie des relations sociales des Haïtiens entre eux, puis des Haïtiens avec le reste du monde. L'enjeu en vaut le prix.

« *Vae soli !* : malheur à l'homme seul ! », dit le latin. Cette tendance à se constituer en communauté n'est pas un trait de caractère spécifiquement haïtien. Elle est plutôt typiquement humaine. La vocation première de l'humain est celle de vivre en communauté. Le besoin de rencontrer les autres coïncide avec celui de vivre et de bien vivre ensemble. Le sens de la vie humaine dérive de la capacité des uns à s'unir aux autres par un don de soi réciproque. Une telle relation n'est donnée nulle part de manière spontanée. Elle est construite entre humains et par les humains. La nature humaine n'est pas seulement faite de tendances égoïstes et libidinales. Elle est aussi constituée de qualités altérocentriques et conviviales comme celle du dialogue, de l'empathie et de l'énergie d'amour christique. « *Omnia vincit amor !* : L'amour triomphe de tout ! ». Il peut tout, dit le latin. Pas n'importe quel amour ! Mais bien celui qui donne tout et qui se donne. Un tel amour est comme une utopie créatrice qui soulève le monde. Mère Theresa, Gandhi et Martin Luther King entre autres, nous en ont en tout cas donné un exemple pathétique.

Le dialogue communautaire est un processus ouvert de communication intersubjective, basé sur des relations interpersonnelles profondes. Fondé sur la bonne foi et la sincérité de cœur, le dialogue solidaire s'oppose au monologue égocentrique, ethnocentrique souvent hypocrite. Il s'apparente plutôt à *l'empathie*, cette faculté intuitive qui, par une attitude de réception active, pousse chacun à se mettre à la place d'autrui, à porter attention à ce qu'il ressent et à s'aimer mutuellement, dans le but d'engendrer ensemble le bien commun de tous. Une telle praxis mène directement à la convivialité.

Par des vers d'une rare beauté, le poète philosophe, Pierre Teilhard de Chardin, a immortalisé ainsi l'urgente nécessité pour tout Peuple de se constituer en communauté conviviale :

« Une seule direction fait monter :
celle qui,
par plus d'organisation,
mène à plus de synthèse et d'unité.
Arrière donc, ici encore,
les purs individualistes,
les égoïstes qui pensent grandir
en excluant ou en diminuant leurs frères
Individuellement, nationalement ou racialement.
La vie se meut vers l'unification.
Notre espérance ne sera opérante
que si elle s'exprime
en plus de cohésion
et plus de solidarité humaine.

« L'avenir de la terre est entre nos mains.
Qu'allons-nous décider ?

« Une science commune ne rapproche
que la pointe géométrique
des intelligences.
Un intérêt commun,
si passionné soit-il,
ne fait se toucher les êtres
qu'indirectement,
et sur un impersonnel dépersonnalisant.

« Ce n'est pas d'un tête-à-tête
ni d'un corps-à-corps :
c'est d'un cœur-à-cœur
dont nous avons besoin.

« Le principe générateur de notre unification
N'est finalement à chercher,
Ni dans la seule contemplation
D'une même vérité,
Ni dans le seul désir
Suscité par quelque chose,
Mais dans l'attrait commun
Exercé par un même quelqu'un. »²³⁶

La création de liens interhumains de convivialité par la liberté d'expression semble être la seule voie capable de mener les Haïtiens vers l'édification d'une Nation digne et

²³⁶ P. T. de Chardin, *Construire la terre*, Cahier Pierre Teilhard de Chardin No 1, Paris, Seuil, 1958, aux pp. 30-31.

respectée. De quoi, par qui, par quoi, et comment de tels liens pacifiques pourront-ils être effectués ? Cette grande question souligne aussi bien les limites que la complexité de notre recherche.

Notre objet d'étude est, en effet, vaste et complexe. Vaste, il s'étend jusqu'aux médias de masse et aux nouvelles technologies de communication. Il va aussi jusqu'à impliquer nos téléromans, nos moyens et méthodes d'acculturation et d'enculturation, des plus traditionnels aux plus modernes. Complexe, notre objet d'étude concerne des domaines aussi différents et variés que : le juridique, le sociologique, la psychologie, l'anthropologique, le philosophique, le religieux, le culturel, le symbolique, l'économique et le politique. Aux prises avec une telle complexité, nous avons dû opérer un choix et circonscrire aussi bien notre méthode que notre champ d'investigation. Nous avons ainsi limité la recherche à l'étude des modes de régulation de la liberté d'expression en rapport avec sa capacité à favoriser la convivialité dans une société hétérogène et antagonique. Et nous avons opté pour une approche anthropojuridique et symbolique. Dans un champ de recherche aussi vaste et aussi complexe, il y a de la place pour beaucoup d'autres chercheurs et beaucoup d'autres approches.

Cette étude est un point de départ et non un point d'arrivée. Faire surgir une communauté conviviale du sein d'une société antagonique, c'est un projet d'envergure qui exige en même temps théorie et pratique. Cette recherche est plutôt théorique. Il revient à d'autres chercheurs de la compléter par une approche plus pragmatique, plus sociopolitique et plus dialectique. Il revient aussi aux institutions éducatives, aux médias et aux nouvelles technologies de communication, la charge de trouver les moyens pédagogiques adéquats et de créer l'espace imaginaire nécessaire à la mise en place de la société conviviale. Avec l'aide d'acteurs sociopolitiques de bonne foi et de bonne volonté, la mission sociohistorique qui nous incombe de conduire les rapports humains vers l'amour christique et la paix, sera enfin rendue possible. S'engager dans le dur combat pour l'amour et la paix dans le monde, c'est déjà avancer vers l'émergence d'une *humanité christifiée*.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Documents internationaux et régionaux

1) Organisation des Nations Unies

Charte des Nations-Unies, 26 juin 1945, R.T. Can. 1945, No 7.

Déclaration universelle des droits de l'homme, Rés.A.G. 217 A (III) du 10 décembre 1948, Nations Unies, Doc. N.U.A/810.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, annexé à la Rés. A.G.2200A (XXI) du 16 décembre 1966, 999R.T.N.U.171.

2) Conseil de l'Europe

Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Rome, 4 novembre 1950; 213 R.T.N.U.221.

Documents européens, Droits de l'homme et droit international, Bruxelles, éd. Du Conseil de l'Europe, 1992.

3) Organisation de l'Unité africaine

Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, Nairobi, 27 juin 1981, conférences des chefs d'États et de gouvernements, 24-27 juin 1981, OUA. DOC. CAB/LEG/67/3/Rév.5.

4) Organisation des États américains

Charte de l'organisation des États Américains (telle qu'amendée), 30 avril 1948, R.T. Can. 1990 No 23.

Convention américaine relative aux droits de l'homme, S.T.O.E.A.NO 36, 1969, 1144R.T.N.U.c.

Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, 2 mai 1948, Doc. O.E.A OEA/ser. L/VII.23, doc. 21, rev. 6.

Lois, Constitutions et Déclarations nationales

1) Haïti

1885-1985, un siècle de législation sur la presse et la communication en Haïti, Ministère de l'information et de la culture, Port-au-Prince, Presses Nationales, 1986.

La Constitution de la République d'Haïti de 1987, gouvernement haïtien, Port-au-Prince, Presses Nationales 1987

Lois constitutionnelles de 1801 à 1983, in Fardin D., *Le Petit Samedi soir*, Port-au-Prince, éd. Fardin, 1985.

2) France

La Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, in Fenet, A., *Les libertés publiques en France*, Paris, PUF, 1976, pp. 34-35.

Les journaux

Hebdomadaire *Haïti en marche*, vol. XIV, No 14, Port-au-prince, 10 au 16 mai 2000.

Journal *l'Union*, 15^e année, No 779, Port-au-prince, 5 au 7 avril 2002.

Journal *l'Union*, 15^e année, No 799, Port-au-prince, 7 mai 2002.

Journal *L'Union*, 15^e année, No 840, Port-au-prince, 5 au 7 juillet 2002.

BIBLIOGRAPHIE

- Aimond, CH., *L'époque contemporaine*, Paris, éd. Gigord, 1955
- Amengaud, F., *La Pragmatique*, Paris, PUF, 1985
- Anceau, E., *La Révolution française*, France, St Sulpice éd. 2000, 1898
- Anglade, G., 1.- *Espace et liberté en Haïti*, Montréal, PUQ ,1982; 2.- *Mon pays d'Haïti*, Port-au-prince, éd. Actions sociales, 1977
- Anse, A-M D', *Haïti paysage et société*, Paris, Kartala, 1987
- Aristide, J.B., *Investir dans l'humain*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1999
- Attalah, P., *Théories de la Communication*, Québec, PUQ, 1989 et 1993
- Austin, J.L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil ,1970
- Bakhtine, M, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1977
- Balard, M., *Mission catholique et culte vodoun*, Dahomey, éd. PUP, 1930
- Bardin, L., *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1977
- Barthes, R., *Introduction à l'analyse structurale du récit*, Paris, Seuil, 1981
- Bastide, R., *Initiation aux recherches sur les interprétations des civilisations*, St Paul de Fourgues, Bastidiana, 1998
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tome 1, 1974, tome 2
- Berelson, B., *Content Analysis in Communication Research*, Glencoe, Free Press, 1952
- Bergson, H., *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1982
- Berrou, R., Pompilus, P., *Histoire de la littérature haïtienne*, Port-au-prince, éd. caraïbes, 1977

- Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1995
- Blanchet, P., *Haïti ou vocation à la résistance*, Port-au-prince, Deschamps 1971
- Blondin, D., *Les deux espèces humaines*, Qué., éd. Pleine lune ,1994
- Boas, F., *Race, Language and Culture*, New York, Free Press, 1966
- Boff, L., *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Paris, Cerf, 1987
- Bourdieu, P., *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982
- Boyer, J.P., *Code rural de Boyer 1926*, Port-au-prince, Deschamps, 1992
- Branaa, J.E.,. *La Constitution américaine et les institutions*, Paris, éd. Ellipses, 1999
- Bruhat, J., *Colonialisme et anticolonialisme; colonisation*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1990, p. 116-124
- Burdeau, G., 1. *La démocratie*, Paris, Seuil ,1956; 2. *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979; 3. *L'Etat*, Paris, Seuil, 1970
- C.R.L.S., *Contes et Légendes d'Haïti*, Port-au-prince, éd. Christophe, 1993
- Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999
- Certeau, M. de, *L'invention du quotidien*, Paris, Gaillimard, 1990
- Césaire, A., 1.- *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1973; 2- *Toussaint Louverture*, Paris, Livre Club Diderot, 1976
- Chardin, P. T., 1) *Construire la terre*, Cahier Pierre Teilhard de Chardin, No 1, Paris, Seuil, 1958, 2) *Sur l'amour*, Paris, Seuil, 1967
- Charles, E., *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Paris, Éd. Karthala, 1994
- Chesnais, R., *Le Code Noir*, Paris, L'esprit frappeur, 1998
- Chomsky, N., 1.- *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil, 1971; 2.- *Le langage et la pensée*, Paris, Payot, 1970; 3.- *Syntactic Structures*, Paris, Mouton, 1968
- Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975

- Darwin, C., *L'origine des Espèces*, Paris, Flammarion, 1992
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, Paris, Presse Pocket, 1990
- Desquiron, L., *Racines du vodou*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1990
- Desrochers, D., *La convivialité*, Montréal, Médiaspaul, 1999
- Desruisseaux, P., *Le livre des proverbes québécois*, Montréal, éd. HMH, 1978
- Dictionnaire général des sciences humaines*, Paris, éd. CIACO, 1984
- Dictionnaire universel francophone*, Paris, Hachette, 1997
- Dorsainvil, J.C., *Manuel d'histoire d'Haïti*, Port-au-prince, Deschamps, 1924
- Douzou, S., Wilson, K., *Une histoire des médias de communication*, Québec, Télé-université, 1994
- Dubois et Cie, *Grammaire française*, Paris, Larousse, 1986
- Ducrot, O., Todorov, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972
- Ducrot, O., 1.- *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1980; 2.- *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995
- Duvalier, F. et Denis, L., *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*, Port-au-prince, les Griots, 1959
- Enriquez, E., *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983
- Fanon, F., 1.- *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968; 2.- *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1971
- Fenet, A., *Les libertés publiques en France*, Paris, PUF, 1976
- Ferry, J., *La république éducatrice*, Paris, Hachette, 1999
- F.I.C., *La grande aventure des indiens*, Port-au-prince, éd. Deschamps, 1980
- Firmin, A., *De l'égalité des races humaines*, Paris, éd. F. Pichond, 1885

- Fombrun, O. R., *Konbite solidarité nationale*, Port-au-prince, Deschamps, 1994
- Fontanier, P., *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977
- Foucault, F., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970
- Fouchard, J., 1.- *Les Marrons du syllabaire*, Port-au-Prince, Deschamps, 1988. 2.- *Les marrons de la liberté*, Port-au-prince, Deschamps, 1988
- Francisque, E., *La structure économique et sociale d'Haïti*, Port-au-prince, Deschamps, 1986
- Frazer, J.G., *Le rameau d'or: étude sur la magie et la religion*, Paris, Schleicher Frères, 1903
- Freire, P., *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero, 1974 et 1983
- Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1972
- Glaser, B.G., et Strauss, A. L., *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Quality Research*, Chicago, Adline pub, 1970
- Gobineau, A., comte de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, P. Belfond, 1967
- Gusdorf, G., *La parole*, Paris, PUF, 1998
- Gustierez, G., *Théologie de la Libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974
- Habermas, J., *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988
- Hebdomadaire, *Haïti en marche*, 10 au 16 mai 2000, Vol. XIX, No 14, Port-au-prince
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940
- Herment, J., *Les temps modernes et l'époque contemporaine*, Montréal, FEC, 1944
- Holtzer, G., *Analyse sociolinguistique de la communication et didactique*, Paris, Hatier-Crédif, 1981
- Hurbon, L., *Le vodou haïtien*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, France, 1995
- Huisman, Vergez, *Nouveau précis de philosophie*, Paris, Nathan, 1960

- Illich, I., *La convivialité*, Paris, Seuil, 1977
- Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1973
- James, C.L.R., *Les Jacobins noirs : Toussaint Louverture et la révolution de saint Domingue*, Paris, éd. Caribéennes, 1983
- Journal, *Le nouvelliste*, 26 fév. 2003, Port-au-prince
- Journal, *L'union*, 5 au 7 avril 2002, 15^e année, No 779, Port-au-prince
- Kaspi, A., *L'indépendance américaine: 1763-1789*, Paris, Gallimard, 1976
- Kaufmann, J.C., *L'Entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996
- Lacroix, P. de, *La Révolution de Haïti*, Paris, éd. Karthala, 1995
- Lamarck, J-B., *Philosophie zoologique*, Paris, Flammarion, 1994
- Laurent-Ropa, D., *Haïti, une colonie française, 1625-1802*, Paris, éd. L'Harmattan, 1993
- Le Berre, Y., *Proverbes et dictons de basse Bretagne*, Paris, Rivage, 1985
- Lengellé, M., *Esclavage*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1985, p. 159-164
- Le Petit Larousse*, Paris, Larousse 1999
- Locke, J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, J. Vrin, 1972
- Lohisse, J., *La communication tribale*, Paris, éd. Universitaire, 1974
- Madiot, Y., 1. - *Droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, Masson, 1976; 2. - *Droits de l'homme*, Paris, Masson, 1991
- Mahn-Lot, M., *La découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970
- Maillet, J., *Mercantilisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1995, p. 970-971
- Maingueneau, D., *Initiation aux méthodes d'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976
- Malinowski, B., *Les jardins de corail*, Paris, Maspero, 1974
- Malthus, T.R., *Essai sur le principe de la population*, Paris, éd. Seghers, 1963

- Maritain, J., *Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989
- Martin, c., Ryan, C., Sauvageau, F., et Cie, *Qu'est-ce que la liberté de presse ?* Montréal, Boréal, 1986
- Marx, K., 1. *Contribution à la critique de l'économie politique*, préface, Paris, éd. Sociales, 1957; 2. *L'idéologie allemande*, Paris, éd. Sociales, 1965 et 1976; 3. *Le Capital*, Paris, éd. sociales, 1971, section 8
- Maximilien, L., *Le Vodou haïtien*, Port-au-prince, Deschamps, 1985
- Memmi, A., *Portrait du colonisé*, Paris, PUF, 1993
- Métral, A., *Histoire de l'expédition des Français à St-Domingue*, Paris, éd. Karthala, 1985
- Métraux, A., *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1970
- Moral, P., *Le Paysan haïtien*, Port-au-Prince, éd. Fardin, 1978
- Morange, J., 1. *La Liberté d'expression*, Paris, PUF 1993; 2. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, PUF 1988
- Morgan, L.H., *La société archaïque*, Paris, éd. Anthropos, 1971
- Mourgeon, J., *Les droits de l'homme*, coll. « Que sais-je? », Paris, PUF, 1996
- Mousnier, R. et Labrousse, E., *Le XVIIIe siècle, l'époque des Lumières: (1715-1815)*, Paris, PUF, 1967
- Mucchielli, A., *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1996
- Nye, R. B., Morpurgo, J.E., *Histoire des États-Unis*, Paris, Gallimard, 1961
- Omar, K., *Histoire de la Révolution française*, Paris, R. Laffont, 1979
- Paillé, P., *L'analyse par théorisation ancrée*, Montréal, *Cahiers de recherche sociologique*, No 33, 1994

- Paquin, L., *Les Haïtiens : politique de classe et de couleur*, Port-au-prince, éd. Le Natal, 1988
- Pêcheux, M., *Analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969
- Pierre-Louis, M., 1.- *Le code civil haïtien*, Port-au-prince, Deschamps, 1985; 2. - *Le Code pénal haïtien*, Port-au-prince, éd. Delta, 1989
- Politzer, G., *Principes élémentaires de la philosophie*, Montréal, éd. Sociales, 1977
- Prélot, M., *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1989, p. 708-714
- Presses nationales, *Autour de notre drapeau*, Port-au-prince, éd. Presses nationales, 2002
- Price-Mars, J., 1. - *Ainsi Parla l'oncle*, New-York, P. Foundation, 1955; 2. - *Une étape l'évolution haïtienne*, Port-au-prince, la Presse, 1929. 3.- *La vocation de l'élite*, Port-au-prince, Presses Nationales, 2001. 4.- *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*, Port-au-prince, la Presse, 1939
- Prujiner, Sauvageau, Haerberlé, *Qu'est-ce que la liberté de presse?*, Montréal, éd. Boréal, 1986
- Ravault, R.J., *Développement durable, communication et réception active*, Montréal, Orbicom, 1996
- Ricoeur, P., 1. *L'aliénation*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1995, p. 825-829; 2. *Signe et sens*, in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, France, 1990, p. 1075-1078
- Rouget, G., *Initiatique vòdoun*, Bénin, éd. Sépia, 2001
- Rouland, N., *L'anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988
- Saint-Louis, F., *Le vodou haïtien*, Paris, éd. Harmattan, 2000
- Saint-Méry, M. de, *La partie française de l'isle St-Domingue*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984
- Saivre, D., de, *La Conférence de Berlin, vers le partage de l'Afrique au nom de la liberté: 1884-1885*, Abidjan, Nouvelles éd. africaines
- Sala-Molins, L., *Le Code noir*, Paris, PUF, 1987

- Sartre, J. P., 1. - *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996; 2. - *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969
- Scelle, G., *Droit International Public*, Paris, Montchrétien 1944
- Schoelcher, V., *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, éd. Karthala, 1982
- Searle, J. R., *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972
- Tsetoung, M., *Textes choisis*, Pékin, éd. Langues étrangères, 1977
- Tylor, E.B., *Primitive Culture*, London, John Murray, 1903
- Unrug, M-C., d', *Analyse de contenu et acte de parole: de l'énoncé à l'énonciation*, Paris, éd. universitaires, 1974
- Vattel E. de, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Genève, Henry Durant Institute, 1983
- Vieux, S.H., *Le plaçage, droit coutumier et famille en Haïti*, Paris, éd. Publisud, 1989
- Vittoria F. de, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, Genève, Dalloz, 1966
- Wesseling, H.L., *Le partage de l'Afrique: 1880-1914*, Paris, Denoël, 1996
- Wimpffen, A. S. de, *Haïti au XVIIIe siècle, richesse et esclavage dans une colonie française*, Paris, éd. Karthala, 1993

