

L'avenir d'Ayiti et la lutte décoloniale : défaire son identité de pauvreté

Alfred Pierre

Mots-clés : Avenir d'Ayiti (Haïti) ; décolonialité ; colonialité du pouvoir ; identité de pauvreté ; dépossession sociale; désymbolisation du pouvoir.

Keywords : Future of Ayiti (Haiti); decoloniality; coloniality of power; identity of poverty; social dispossession; desymbolization of power.

Résumé

Cet article analyse l'avenir d'Ayiti à partir de son expérience décoloniale fondatrice de 1804, prise en étau entre deux longs cycles de confiscation néocoloniale : d'abord française, puis états-unienne. Il montre que l'identité de pauvreté qui lui est attribuée relève d'un processus structuré par la colonialité du pouvoir, entendue comme principe organisateur des rapports de domination à l'échelle globale. Loin de relever d'un échec endogène, la désinstitutionnalisation de l'État, l'insécurité généralisée et la prolifération de violences para-étatiques apparaissent comme les effets d'une reconquête néocoloniale articulant capital étranger, élites créoles et gouvernementalité néolibérale. Fondée sur une démarche qualitative, exploratoire et sociohistorique mobilisant un corpus documentaire (travaux décoloniaux et sociologie critique) et des séquences historiques clés (dette de 1825, concordat de 1860, occupation américaine, interventions étrangères contemporaines), l'analyse reconstruit les médiations reliant contraintes externes, transformations de l'État et reconfigurations culturelles. Elle met en évidence trois mécanismes principaux : la dépossession sociale inscrite dans les structures étatiques ; une guerre culturelle, religieuse et linguistique, participant à la disqualification des savoirs populaires ; et la production d'une identité de pauvreté. Celle-ci fonctionne comme un dispositif de pouvoir visant à invisibiliser la richesse nationale et à neutraliser les capacités d'action collective. Elle se prolonge dans un imaginaire migratoire qui, inscrit dans un processus historique de désinsertion amorcé dès l'occupation états-unienne d'Ayiti, contribue à rediriger les horizons d'attente vers l'extérieur et à fragiliser les dynamiques sociales locales. L'ensemble de ces dynamiques converge vers une confiscation de l'avenir, faisant du pays un cas paradigmatique des contradictions contemporaines du capitalisme mondial.

Abstract

This article analyzes the future of Ayiti based on its founding decolonial experience of 1804, caught between two long cycles of neocolonial confiscation: first French, then American. It argues that the identity of poverty attributed to the country is part of a process structured by the coloniality of power, understood as an organizing principle of domination at the global level. Far from reflecting an endogenous failure, the deinstitutionalization of the state, widespread insecurity, and the proliferation of para-state violence are interpreted as the structural effects of a neocolonial reconquest articulating foreign capital, Creole elites, and neoliberal governmentality. Based on a qualitative, exploratory, and socio-historical approach drawing on a documentary corpus (decolonial scholarship and critical sociology) and key historical sequences (the 1825 debt, the 1860 Concordat, the U.S. occupation, and contemporary foreign interventions), the analysis reconstructs the mediations linking external constraints, state transformations, and cultural reconfigurations. It highlights three main mechanisms: social dispossession embedded in state structures; a cultural war—religious and linguistic—contributing to the disqualification of popular knowledge; and the production of an identity of poverty. This identity functions as a device of power aimed at rendering national wealth invisible and neutralizing collective capacities for action. It extends into a migratory imaginary which, rooted in a historical process of disinsertion initiated during the U.S. occupation, redirects horizons of expectation outward and weakens local social dynamics. Altogether, these dynamics converge toward a confiscation of the future, making Ayiti a paradigmatic case of the contemporary contradictions of global capitalism.

Introduction

L'avenir concerne toujours le devenir de l'être. Qu'il s'agisse d'un individu, d'une œuvre, d'un pays ou d'un monde social spécifique, il désigne la possibilité, plus ou moins ouverte, de réaliser un potentiel inscrit dans une configuration donnée. Comme le rappelle Pierre Bourdieu, l'avenir « n'est pas un possible qui peut arriver ou ne pas arriver, mais quelque chose qui est déjà là dans la configuration du jeu » (Bourdieu, 1997 : 249). Autrement dit, il est structuré par les rapports sociaux existants et par la distribution inégale des ressources entre acteurs.

Si l'avenir est ainsi déjà configuré dans le présent, sa réalisation suppose néanmoins une capacité de dégagement à l'égard des rapports qui contraignent l'action. Pour se projeter dans l'avenir, l'être doit pouvoir transformer, ou du moins desserrer, les relations qu'il entretient tant avec ses partenaires qu'avec ses adversaires. Ayiti, comme tout collectif historique, possède un avenir inscrit dans sa constitution humaine, géologique, historique et culturelle. Mais cet avenir ne peut se réaliser qu'à la condition d'une émancipation à la fois des rapports de domination qui la traversent et des relations peu collaboratives que les Ayitiennes et les Ayitiens entretiennent entre eux en tant que partenaires sociaux.

Cette inégale capacité de projection dans l'avenir, comme le montre Nicolas Duvoux, est fonction des ressources disponibles. Là où certains disposent d'un horizon maîtrisé, d'autres, enfermés dans l'urgence du présent, voient leur avenir confisqué (Duvoux, 2023). À l'échelle des nations, la capacité à contrôler ses ressources, ses institutions et ses relations conditionne également l'accès au futur. Ayiti illustre de manière aiguë cette situation. Depuis plusieurs décennies, et plus particulièrement depuis 2010, le pays traverse une crise systémique — sociale, politique, écologique et sécuritaire — marquée par un processus de désinstitutionnalisation de l'État et de désymbolisation du pouvoir.

Les lectures dominantes tendent pourtant à interpréter cette situation en termes d'échec endogène ou de pathologie culturelle, contribuant à naturaliser la pauvreté comme condition interne. C'est cette perspective que cet article entend interroger à partir de la question suivante : comment comprendre la production historique et contemporaine de la "pauvreté" d'Ayiti non comme une donnée endogène, mais comme le résultat d'un processus néocolonial articulant capture de l'État, guerre culturelle et dépossession sociale et symbolique, conduisant à la confiscation de l'avenir collectif ?

Pour y répondre, le texte adopte une démarche qualitative, exploratoire et sociohistorique fondée sur une analyse documentaire articulant travaux décoloniaux et sociologie critique à des séquences historiques structurantes (dette de 1825, Concordat de 1860 conférant le

monopole scolaire à l'Église catholique, occupation américaine, interventions étrangères contemporaines). Cette approche herméneutique vise à reconstruire les médiations reliant contraintes externes, transformations de l'État et reconfigurations culturelles.

L'hypothèse centrale est que la pauvreté ne constitue pas un état, mais le produit d'un processus de dépossession inscrit dans la colonialité du pouvoir, ayant contribué à la production d'une identité de pauvreté attribuée au pays et participant à l'invisibilisation de ses ressources ainsi qu'à la reconfiguration des subjectivités.

L'une des contributions principales de cet article réside dans la conceptualisation de la désymbolisation du pouvoir comme mécanisme central de la colonialité contemporaine en Ayiti. Alors que les travaux décoloniaux ont largement mis en évidence les dimensions économiques, politiques et épistémiques de la domination, l'analyse proposée ici souligne la nécessité d'intégrer une dimension spécifiquement symbolique, entendue comme l'ensemble des médiations par lesquelles le pouvoir acquiert sens, légitimité et opérativité sociale. La désymbolisation désigne ainsi un processus par lequel ces médiations sont progressivement déstructurées, vidées de leur signification collective et incapables de soutenir un horizon commun d'action (Mesnil, 2015).

La désymbolisation ne correspond pas simplement à une crise des institutions, mais à une érosion des cadres symboliques qui fondent l'autorité, la reconnaissance et la projection dans l'avenir. En ce sens, elle permet de penser la confiscation du futur non seulement comme effet de la dépossession matérielle ou de l'invisibilisation épistémique, mais comme conséquence d'une perte des conditions symboliques de possibilité de l'action collective. L'introduction de ce concept vise ainsi à enrichir l'analyse de la colonialité du pouvoir en mettant en lumière un niveau souvent sous-théorisé : celui de la production et de la destruction du sens comme condition de l'exercice de la souveraineté.

Une telle démarche comporte toutefois une limite : en privilégiant l'analyse des logiques de domination néocoloniale, elle tend à moins explorer l'autonomie relative des dynamiques internes et la diversité des appropriations sociales. Loin d'en réduire la portée, cette limite ouvre un espace de recherche fécond, invitant à prolonger l'analyse vers une sociologie plus fine des pratiques, des résistances et des reconfigurations locales. C'est dans cette tension que réside le potentiel heuristique de cette réflexion et sa contribution à une relecture critique de l'avenir d'Ayiti.

Nous proposons donc d'examiner l'avenir d'Ayiti à partir d'une relecture de son expérience décoloniale inaugurale de 1804, prise en étau entre deux grands cycles de colonialité. Dans un premier temps, nous clarifions la notion de colonialité du pouvoir. Nous analysons ensuite la construction d'une identité de pauvreté attribuée au pays, participant à l'invisibilisation de ses ressources et à la confiscation de son avenir. Enfin, nous examinons les formes contemporaines de désymbolisation du pouvoir et leurs implications pour la lutte décoloniale, avant de revenir à la question centrale : pouvons-nous encore gagner la bataille postcoloniale ?

1. L'expérience décoloniale de 1804 entre deux cycles de colonialité

L'assassinat du père fondateur Jean-Jacques Dessalines, le 17 octobre 1806, constitue un point de bascule dans l'histoire politique d'Ayiti. Suivi d'une chasse méthodique aux signataires de l'acte de l'indépendance (Cavé, 2021), cette abomination cristallise la division en fracture nationale. Ce crime politique abominable, motivé par des intérêts de classe et de race, ouvre la voie à une réinsertion de la logique coloniale sous une autre forme. Dès 1814, Alexandre Pétion entame des négociations avec la France, suggérant même qu'il achète Saint-Domingue devenu Ayiti à la France, à l'image de la vente de la Louisiane aux États-Unis :

« À la proposition française de « réintégrer les anciens propriétaires (colons) sur leurs habitations », le président haïtien répond que « le gouvernement français ferait bien mieux, pour lui et pour les anciens propriétaires, de nous vendre Saint-Domingue, comme il a vendu la Louisiane aux États-Unis ». Napoléon Bonaparte a en effet vendu la Louisiane aux États-Unis en 1803 pour un montant de 80 millions de francs. » (Beauvois, 2009 : 112)

Cette demande venant d'un signataire de l'acte de l'indépendance augure l'intention du crime. Une décennie plus tard, elle prend corps avec l'acceptation de l'ordonnance de Charles X par Jean-Pierre Boyer, le dauphin d'Alexandre Pétion. Laquelle ordonnance permet à la France d'extorquer Ayiti de 150 millions de francs-or. C'est l'utopie qui s'autoréalise. La demande d'achat se transforme en rachat. C'est la France qui a racheté le pays et les dirigeants mulâtres qui ont concédé la vente sans enchère, marquant le retour du colonialisme sous une nouvelle forme. Thomas Piketty cité par Frédéric Thomas (2022) l'appelle à juste titre « le néocolonialisme par la dette ». Cet acte politique majeur n'est pas un simple événement interne : il s'inscrit dans une logique plus large de reconfiguration de la souveraineté haïtienne sous influence étrangère. Puis, arrive un peu plus tard le Concordat de 1860 signé avec le Vatican conférant le monopole de l'éducation à l'Église catholique. Ce concordat entraîne le retour d'un afflux de prêtres et de missionnaires bretons chargés « de moraliser et de civiliser les masses haïtiennes » (Weibert Arthus, 2014; Cloméus, 2022) et de liquider l'expérience décoloniale par la guerre culturelle euro-chrétienne de désidentification ayitienne. Alors que la dette de 1825 draine plus de 70% du PIB d'Ayiti vers la France pendant 127 années consécutives (Théodat, 2025), le Concordat institue la colonisation mentale par la guerre culturelle, religieuse et linguistique contre toute forme d'authenticité ayitienne et la culture vodou.

Au sens de Mignolo (2021), l'expérience décoloniale renvoie aux logiques de pensée, de parole et d'action des peuples dominés, méprisés et marginalisés qui visent à défaire la domination, l'oppression et l'exploitation de nature impérialiste, colonialiste et raciste. Dans notre cas, la décolonialité est la lutte visant à (r)établir pleinement la souveraineté des Ayisiens sur Ayiti et à insérer les intérêts vitaux et stratégiques nationaux au centre des plans et programmes stratégiques de l'État ayitien.

La décolonialité est donc la remise en cause de ce que le sociologue péruvien Anibal Quijano (2007) appelle la colonialité du pouvoir. Il s'agit d'un ordre reposant sur quatre piliers : l'exploitation de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat et le contrôle

des formes de subjectivité. Autrement dit, il s'agit d'un système d'accumulation illimitée dans lequel une minorité s'enrichit en permanence aux dépens de la majorité. Cet enrichissement procède par l'exploitation et la dépossession de populations rendues vulnérables par quatre formes fondamentales de domination. La première est la domination économique qui consiste à réduire la majorité des êtres humains à l'état de ressources au service d'une élite. Cette domination économique repose sur la division raciale, la distribution des rôles en fonction de la race, ce qui consiste à hiérarchiser l'humanité en races dites supérieures et inférieures. Le troisième mécanisme est celui de la minorisation (subordination) systémique des femmes caractérisant le patriarcat. Pour que tout cela marche, un quatrième mécanisme entre en ligne de compte. C'est la manipulation de la pensée ou de la conscience humaine et, donc de la connaissance, correspondant au contrôle de la connaissance et des savoirs comme instruments de pouvoir. Bref, ce système d'accumulation relève de l'imposition de rôles subalternes aux populations données dans la division sociale et racialisée du travail, de sexe et dans le rapport à la connaissance. Cela permet à la fois d'assimiler, d'infantiliser et de manipuler constamment ces populations.

Cela dit, il y a un fond commun entre le colonialisme et le néocolonialisme. Le colonialisme se caractérise par la conquête territoriale et l'imposition directe, toujours violente, de lois d'assujettissement sur des populations ciblées. Historiquement, cette domination s'exerce par deux mécanismes principaux. D'une part, il procède par le génocide ou l'extermination et la marginalisation des peuples autochtones et, d'autre part, par la déportation et l'asservissement des populations africaines réduites en esclavage (Mathias, 2018). En revanche, le néocolonialisme prend une forme plus indirecte et dissimulée, reposant sur la reconnaissance formelle de l'indépendance politique tout en maintenant une dépendance structurelle, notamment économique et institutionnelle.

Ayiti constitue le point d'origine de ces deux ordres historiques majeurs : l'ère coloniale amorcée en 1492 et l'ère néocoloniale qui prend racine, dès 1806, avec l'assassinat du père fondateur Jean-Jacques Dessalines, avant de se consolider en 1825 avec l'imposition de la rançon exigée par Charles X, appelée la dette de l'indépendance (Joachim, 1971 ; Beauvois, 2009). Mais Ayiti est aussi, symboliquement, la limite de l'expérience occidentale. C'est en cela que la révolution de 1804 prend tout son sens. Pour reprendre Sousa Santos, elle incarne une rupture qui met en lumière la sociologie des absences qui se focalise « sur les expériences sociales qui n'ont pas été entièrement colonisées par la raison métonymique » (Santos, 2016 : 252) ». Prétendant être la seule rationalité, la raison métonymique rend inexistant et invisible tout ce qui ne fait pas l'affaire de l'Occident colonialiste et capitaliste en procédant non par l'argumentation et la rhétorique, mais par la pensée positive et la pensée législative (p. 248).

Dans *Hegel and Haiti*, Susan Buck-Morss (2000) le rappelle avec force : le propre des plus grandes traditions intellectuelles, philosophiques et savantes de l'Occident est d'ignorer les faits discordants. Rousseau théorise sur le contrat social, montrant que les hommes naissent libres et demeurent égaux en droits, mais il ne mentionne jamais le Code noir qui institue le contraire sous ses yeux. Thomas Hobbes a eu le courage d'aborder la situation des esclaves, mais il le normalise dans une abstraction générale considérant l'homme comme un loup pour l'homme. John Locke n'imagine pas qu'un Européen puisse être réduit à l'état d'ignominie de l'esclave. Mais, il en fait une institution justifiable s'agissant des

Africains noirs à statuts de biens meubles, puisque la liberté est tout ce qui est essentiel à défendre. Et la liberté est la protection de la propriété privée (Buck-Morss, 2000). Bref, l'ignorance de l'autre et des faits discordants, qui fonde la pensée métonymique occidentale, est ce qui est au cœur de toute entreprise coloniale et néocoloniale.

Pour sa part, le néocolonialisme désigne les verrous par lesquels le capital étranger contrôle la main-d'œuvre et le travail social en capturant la liberté et l'avenir des peuples (Mathias, 2018). En acceptant l'ordonnance du roi Charles X, le gouvernement de Jean-Pierre Boyer, comme celui de Pétion, qui a proposé de payer à la France pour la reconnaissance d'Ayiti (Joachim, 1971 ; Brière, 2006 ; Beauvais, 2009), enlise l'économie nationale dans le capital étranger : l'investissement contrôlé par des agents étrangers. Cet enlèvement s'effectue par le truchement d'un double emprunt aux banques françaises pour payer la dette. Ce qui transforme celle-ci en un rapport social, le rapport au capital étranger. Comme l'entend Marx (1969), le capital est l'argent qui rapporte de l'argent. Le capital étranger permet aux néocoloniaux de prendre le contrôle de la main-d'œuvre et du travail social, essentiellement paysan au XIX^e siècle. On comprend qu'il n'est guère anodin d'entendre que c'est le privé qui fait le développement, et le développement est le capital étranger, parce que le capital étranger est avant tout britannique, américain et français. Le rapport au capital étranger est toujours un contrat de dette. Lequel contrat a créé une situation de surexploitation de la force de travail des Ayitiens. Depuis, toutes les grandes puissances colonisatrices se mêlent dans le jeu, puisant incessamment dans la source.

Ces puissances qui ont confisqué l'avenir d'Ayiti et de son peuple sacrifient les générations présentes et futures. Elles dérobent ou volent l'avenir. Parmi elles, figurent notamment l'Espagne, la France, l'Angleterre, l'Allemagne et les États-Unis. Si le XIX^e siècle a été marqué par l'extorsion exercée par la France, le XX^e siècle, quant à lui, est celui d'extorsion multiple américaine. Il a vu se développer l'influence grandissante — et souvent prédatrice — des États-Unis jusqu'à devenir étouffante.

En effet, l'occupation états-unienne avait la particularité d'aller au-delà du premier rapport au capital étranger pour capturer et déraciner les institutions endogènes. Après avoir muté la structure de l'armée indigène en garde nationale, ils instituaient la migration et mettaient en œuvre le déracinement culturel et l'insécurité alimentaire (Bellegarde, 2013). C'est ainsi que les puissances étrangères appauvrissent continuellement notre pays, elles lui attribuent au fur et à mesure une identité de pauvreté qui, non seulement, invisibilisent ses ressources, mais aussi nous inculquent un imaginaire, voire une conscience de misérable. Elles font tout pour en imprégner notre subconscient.

Bref, l'expérience décoloniale de 1804 constitue une rupture majeure avec l'ordre colonialiste, esclavagiste et racisé occidental, sans parvenir à la cristallisation pleine et entière de la souveraineté d'Ayiti. Elle fut coincée par un premier cycle de colonialité (1825-1952), marqué par la dette et une dépendance économique et politique durable. Un second cycle s'est installé avec l'occupation états-unienne (1915-1934), qui menait à des prolongements contemporains d'interventions étrangères. Ce dernier renforce la capture des institutions étatiques et contribue à un processus de désinsertion économique, sociale et symbolique. Ils se sont renforcés continuellement par une guerre culturelle, religieuse et linguistique menée par l'Église catholique et les religions protestantes notamment à travers

leur mainmise sur les institutions scolaires et culturelles contre le vodou et toute forme d'authenticité ayitienne. Entre ces deux moments, l'histoire d'Ayiti apparaît ainsi structurée par une tension constante entre rupture décoloniale et réarticulation des logiques de domination, faisant de 1804 non seulement un événement fondateur, mais aussi le point de départ d'une lutte inachevée contre la colonialité, où se joue son avenir.

2. Ayiti, l'identité de pauvreté et l'avenir

Depuis Le manifeste du parti communiste de Karl Marx et Friedrich Engels (1848) et Le capital de Marx (1969), il est bien connu que l'exploitation des ouvriers par les capitalistes est une cause fondamentale de la pauvreté des travailleurs (Marx, 1969). Pourtant, dans la vision productiviste des capitalistes qui tente toujours de culpabiliser les pauvres, la paresse apparaît comme la cause de ce fléau (Mercier, 1995). Ce qui attribue aux pauvres eux-mêmes toute la responsabilité de leur situation de misère.

Une autre explication émerge de la sociologie de Georg Simmel pour lequel la pauvreté est le fait d'être obligé de vivre aux dépens de la solidarité d'autrui. Mais, qu'est-ce qui rend les pauvres si dépendants des autres ? Le sociologue trouve la cause fondamentale dans le fait que ces pauvres sont exclus dans les objectifs stratégiques de l'État (Simmel, 2002). Autrement dit, les intérêts des pauvres ne sont point pris en compte dans les programmes d'action stratégiques de l'État, les politiques économiques et autres politiques publiques de l'État. Pour Sen (2000), cependant, la pauvreté désigne l'affectation des capacités de production d'une vie décente. Autrement dit, être pauvre, c'est ne pas avoir « la liberté de choix entre des modes de vie possibles » (Sen, 2000 : 81). C'est de ne pas être en mesure de réaliser son bien-être.

Le cas d'Ayiti a la particularité de montrer comment ces différentes explications se combinent en un tout cohérent. D'un côté, depuis l'acceptation de l'ordonnance de Charles X, tous les programmes stratégiques de l'État convergent vers le paiement de la dette. Sans être dans un rapport direct d'exploitation avec les capitalistes étrangers, ces derniers surexploitent les paysans ayitiens à travers le commerce international et le service de la dette. D'un autre côté, depuis sous les gouvernements de Pétion et de Boyer, ces travailleurs qui font vivre l'État, n'y sont jamais comptés. Souvent, ils n'avaient ni droit à l'état civil, à l'école, aux soins de santé, ni droit à s'exprimer dans leur langue et d'être écouté, ni droit à la justice ou à la protection sociale, etc. Les fruits de leur labeur, les denrées de toutes sortes qu'ils produisent, sont accaparées à vil prix par les spéculateurs, les commerçants et les autorités de l'État pour leur enrichissement et le service de la double dette de l'indépendance. Plus de 70 % du PIB d'Ayiti furent accaparés au service de la dette pendant 127 années consécutives (Théodat, 2025). Plus cela dure, plus les mécanismes de surexploitation s'enracinent dans les mœurs et les lois. Ainsi, le jeune État s'est construit contre le peuple ou la nation. Après la domination française au XIX^e siècle et le premier quart du XX^e siècle, le XX^e siècle fut marqué par l'hégémonie des États-Unis, qui, à partir de 1915, prennent le contrôle du pays et perpétuent les cycles de pillage, de violences structurelles et de sacrifices intergénérationnels (Louis, 2010). Ces cycles croisés qui se poursuivent dans des stratagèmes toujours plus complexes ont fini par drainer

l'énergie du pays et d'instituer une identité de pauvreté ainsi qu'une peur de non-existence sociale dans notre propre conscience.

Au sens de Manuel Castells, l'identité est une source perpétuelle de construction de sens pour l'individu par lui-même ou par une institution dominante mais qui est intériorisée sur le plan individuel. Ce sens est ce que l'individu poursuit comme finalité de son action. Il distingue l'identité légitimante, celle qui émane des institutions dominantes et constitue la marque des rapports de domination, de l'identité résistante et de l'identité par projet. L'identité résistante émane des groupes dominés ou minoritaires et caractérise des refuges culturels ou mieux des milieux de repli contestataire (Castells, 1999). Par exemple, les créoles qui réaffirment leur culture euro-chrétienne en Ayiti relève de l'identité légitimante imposée par les différentes institutions colonisantes et colonisatrices. Elle s'oppose à l'identité paysanne ou des bossales qui relève d'une identité résistante incarnée dans le vodou. En revanche, l'identité-projet est une identité construite par un acteur donné dans une perspective globale de remise en discussion de l'ensemble des rapports sociaux. C'est le cas, par exemple, d'un mouvement féministe fort dans certaines sociétés ou d'un mouvement révolutionnaire menaçant un système.

Au sens de l'identité légitimante, nous appelons l'identité de pauvreté la propension à identifier, à définir et à représenter Ayiti par la pauvreté. Cette identité attribuée s'observe dans la tendance à toujours l'indexer comme « le pays le plus pauvre des Amériques » (Bocanfuso et Siméon, 2006 ; Banque Mondiale, 2014). Elle correspond à ce que Jean-Mary Louis appelle « la société pauvre », entendue comme un « système d'imaginaires institués » (Louis, 2010 : 4). En y attribuant cette marque identitaire sans égard aux processus menant à sa pauvreté, les puissances impérialistes et les institutions internationales agissent comme institutions dominantes (Banque mondiale, 2014) et nous inculquent la manière de nous voir dans le monde. Elles définissent pour nous-mêmes le sens de notre vie et de notre rapport au monde par le mépris et la négation.

Comme le montre Louis, la société pauvre est une création imaginaire des puissances colonisatrices et des institutions de coopération internationale qui s'est imposée en cinq étapes. Premièrement, dès 1492, l'Occident colonialiste a représenté l'imaginaire indien comme barbare et païen. Segundo, Ayiti indépendante après trois siècles de colonisation a été désignée comme un État non-civilisé qui doit être évangélisé et entré dans le rang de la civilisation. Troisièmement, c'est à la fin des années 1950 qu'elle a été catégorisée comme un pays sous-développé à développer. Quatrième étape, à la fin des années 1990, on parvient à la représenter comme « le pays le plus pauvre du monde et le plus pauvre des Amériques. Enfin, après le 11 septembre 2001, elle fut aussi considérée comme un État fragile (Louis, 2010) jusqu'à la faire évoluer aujourd'hui vers un État failli. Cette identité de pauvreté que Louis appelle société pauvre marque la trajectoire sociale d'Ayiti voulue et construite par l'Occident colonialiste et capitaliste en lui imposant des imaginaires étrangers:

« À presque toutes les étapes, l'Occident est arrivé à (imposer) que la société haïtienne se définisse elle-même non-civilisée, sous-développée, pays le plus pauvre et actuellement État fragile. La société haïtienne est belle et bien une création imaginaire » (Louis, 2010 : 360)

En assimilant Ayiti à la pauvreté, les puissances colonialistes et les institutions de coopération internationale nous imposent un imaginaire d'impuissance, limitant nos capacités initiatives et créatrices, puisque, on l'a vu, l'identité est une source perpétuelle de constructions de sens. Elles transforment donc Ayiti en une société asservie par l'imposition de l'imaginaire et des désirs occidentaux :

« Lorsque durant deux siècles la société a été tournée plus vers l'extérieur que vers l'intérieur, lorsque durant ces années la légitimité de l'État, ses moyens venaient de l'extérieur et que la majorité a été dépossédée de son pouvoir instituant, c'est une nouvelle société qui émerge, c'est une nouvelle institution qui est créée. Le type de société qui a émergé après des siècles d'exclusion externe et interne, de mépris externe et interne, c'est la société pauvre. » (Louis, 2010 : 360-61)

Bref, cette identité participe à une stratégie de dépossession sociale. Tant que nous continuons de nous voir comme pauvres ou d'accepter cette identité attribuée, nous serons désarmés vis-à-vis de notre propre avenir et de celui de notre pays. Comme l'entend Louis, nous serons réduits à l'impuissance. Ce serait accepter que l'utopie de la pauvreté d'Ayiti devienne réalité :

« La société pauvre haïtienne résulte des disparités économiques et sociales que de la colonisation de l'imaginaire qui dépossède et exproprie les gens de leurs capacités de résoudre leurs propres problèmes. Cette impuissance s'institue réellement dans l'imaginaire de la société et des Haïtiens et les rend incapables de chercher des solutions alternatives pour sortir de la misère et de la sujétion (Louis, 2010 : 359).

En cela, le politologue Jean-Mary Louis a bien identifié le problème d'Ayiti. Il réside dans son rapport social à la société-monde. Autrement dit, elle est prise dans des rapports sociaux d'un monde global colonialiste et capitaliste dont le principe fondamental est le mépris de l'autre et le non-respect de l'altérité. Cependant, Louis ne voit d'autre solution à cela que dans une possible transformation de la société-monde actuelle en une société-monde solidaire. Il avance même une déclaration de foi :

« Les germes de cette société-monde solidaire se manifestent déjà dans les solidarités transnationales, les dynamiques d'économie sociale, les politiques multiculturelles et les dialogues interculturels. La possibilité d'instaurer « une relation conviviale » entre les sociétés ou d'instituer une société- monde « conviviale » dépend de la reconnaissance des limites de la société- monde actuelle et de l'élargissement des capacités d'autonomie et de créativité de chaque société spécifique. »

Cela dit, selon Dr. Louis, l'Occident demeure la source de solution au rapport au monde qu'il a lui-même créé et entretenu depuis plus de cinq siècles. En d'autres termes, il ne se demande pas si la décolonialité d'Ayiti est possible. Il croit en une possible mutation de l'intérieur de la colonialité de pouvoir afin qu'elle devienne solidaire. Pour nous, l'expérience décoloniale de 1804 est source d'éclairage. D'où la question sociale ayitienne d'aujourd'hui : pouvons-nous manifester notre existence et recréer l'avenir sans gagner la bataille décoloniale ?

L'avenir est le rapport projectif au temps marquant le devenir de l'être. C'est aujourd'hui le talon d'Achille d'Ayiti et des Ayitiens d'où ils se trouvent. C'est le cas de 1,4 million de personnes déplacés internes en octobre 2025 (OIM, 2025). Pensons à toutes celles habitant l'aire métropolitaine de Port-au-Prince qui ne peuvent plus envoyer leurs enfants à l'école.

D'autres sont plusieurs centaines de milliers de professionnels et scientifiques ayitiens qui errent à l'étranger en quête d'une éventuelle insertion sociale, d'une place où s'intégrer afin de se forger un avenir (OCDE, 2024). D'autres encore sont celles et ceux qui se sentent bloqués, épuisés par l'inefficacité de leur action malgré leurs grandes potentialités. Enfin, il y a toutes les personnes qui perdent leur liberté de circulation ou de mouvements en raison de l'insécurité généralisée ou de mal gouvernance. Dans l'ensemble, les Ayitiennes et Ayitiens comme Ayiti elle-même assistent à l'aliénation ou à l'inutilité de leur temps. Ils ont beaucoup de temps qui ne servent à rien. Ils se voient socialement dépossédés de leur « à-venir ». Comme l'entend Pierre Bourdieu, « le jeu, qui suscite et suppose à la fois l'investissement dans le jeu, l'intérêt pour le jeu, produit l'à-venir pour celui qui a quelque chose à attendre du jeu » (Bourdieu, 1997 : 252).

Combien d'Ayitiennes et d'Ayitiens peuvent aujourd'hui s'investir dans l'à-venir d'Ayiti ? Qui sont ces personnes ? Discutons ici de cette possibilité. Notre hypothèse est que pour s'y investir, il faut savoir ce qui se joue dans la crise ayitienne d'aujourd'hui. En particulier, on doit bien comprendre la nature de cette crise systémique et d'insécurité généralisée qui y est instituée depuis plus de cinq années. De l'assassinat du président Jovenel Moïse, dans la nuit du 7 juillet 2021 à nos jours, aucun des gouvernements n'a présenté un diagnostic sérieux de la situation. Faut-il croire que le pays est trop pauvre pour investir dans sa sécurité ?

D'aucuns se demandent si l'intérêt collectif existe encore. Ce qui sous-tend le triomphe de la division sur le vivre-ensemble ou sur l'intérêt collectif. Mais, c'est déjà oublié la déclaration de Pamela White : « Haïti est trop riche pour être pauvre ». Si tel est le cas, l'intérêt de se battre ensemble est inaliénable. Depuis plusieurs décennies, on imprègne notre subconscient de la phrase inculte qu'Ayiti est le pays le plus pauvre des Amériques, si ce n'est de toute la terre. Il en ressort que l'individualisme égoïste serait notre essence. Ce serait l'Âme-ayitienne. En théorie, faute d'habitus et de capital, conçu comme ressources et pouvoirs de diverses espèces (on y reviendra, Bourdieu, 1997), nous ne pouvons plus investir dans l'à-venir d'Ayiti, l'être qui nous a mis au monde et à laquelle nous sommes énergétiquement liés par une liaison ombilicale. Ce serait signifier notre aliénation en nous fabriquant une conscience de pauvreté. Alors, reconnaître notre identité de pauvreté, c'est aussi dire qu'il ne vaut plus la peine d'investir en Ayiti, de nous y investir et de la défendre. C'est aussi dire que les Ayitiens sont donc astreints à la division et à s'entredéchirer parce qu'ils n'ont pas d'intérêts communs.

Pierre Bourdieu appelle l'habitus des systèmes de dispositions durables et transposables, génératrices de la pratique, qui relèvent des milieux sociaux dans lesquels nous avons vécu suffisamment longtemps, qui nous façonnent et qui fonctionnent comme des structures structurantes. Quant au capital, il s'agit des ressources et pouvoirs en diverses espèces, inégalement distribués, que l'on possède qui permet de s'impliquer dans un jeu, de participer à une dynamique spécifique comme le marché du travail, la politique, la sécurité d'un pays, la santé de la population, etc. et d'y négocier sa place. Parmi elles, il y a trois espèces qui sont fondamentales auxquelles s'ajoute le capital symbolique (Bourdieu et Wacquant, 2014) : le capital économique, c'est-à-dire le gain économique ou le profit qu'on peut tirer dans un jeu social donné comme la propriété, le patrimoine, le revenu de travail ou d'entreprise; le capital culturel, à savoir les savoirs acquis ou les connaissances

maîtrisées qui peuvent être incorporés par l'expérience (le capital culturel incorporé), institutionnalisés comme le diplôme (capital culturel institutionnalisé) ou objectivés comme les biens culturels possédés (machines, livres, logiciels, etc.) (Bourdieu, 1973). Le capital symbolique est la forme prise par n'importe quel type de capital lorsqu'il est perçu comme tel (Bourdieu, 1997).

En somme, soutient Bourdieu, le « capital traduit un ensemble de droits de préemption sur l'à-venir et garantit pour certains le monopole des possibles » (Bourdieu, 1997 : 266). En d'autres termes, là où il n'y a pas de capital, il ne peut exister d'aspirations à l'à-venir (Bourdieu, 1997). Et les possibilités à s'y investir sont quasiment nulles. En acceptant ainsi la thèse de la pauvreté qu'on nous inculque de toute part, on saurait croire que Ayiti a les pieds et mains liés au pillage néocolonial interrompu. Autrement dit, l'inculcation systématique de l'identité de pauvreté à Ayiti et à ses enfants est une mesure de dépossession sociale, entraînant la perte de pouvoir d'agir sur l'avenir avec une certaine efficacité sociale. Elle suppose une dynamique d'aliénation par laquelle une personne, un groupe ou une nation se trouvent ruinés de tout pouvoir de donner sens et orientations à leur vie. À suivre Pierre Bourdieu, la dépossession à laquelle Ayiti est aujourd'hui confrontée est similaire à celle des sous-prolétaires des pays capitalistes avancés :

Dépossédé du pouvoir de donner sens, au double sens, à sa vie, d'orienter significativement la direction de son existence, il (le sous-prolétaire) est condamné à vivre dans un temps orienté par les autres, aliéné. Ce qui est très exactement, le destin de tous les dominés, obligés de tous attendre des autres, détenteurs du pouvoir sur le jeu et sur l'espérance objective et subjective de gains qu'il peut offrir, donc maîtres de jouer de l'angoisse qui naît inévitablement de la tension entre l'intensité de l'attente et l'improbabilité de la satisfaction » (Bourdieu, 1997 : 279-80).

Bref, l'avenir d'Ayiti suppose un rapport différentiel au temps vécu comparable à la situation des sous-prolétaires, se distinguant des salariés, employés et cadres. D'un côté, les conditions sociales vis-à-vis de l'ordre économique et social dans lequel les employés surmenés s'insèrent sont marquées par un emploi stable et une position impliquant un avenir assuré. De l'autre, la possession des assurances minimales concernant le présent et l'avenir produisent des dispositions nécessaires pour s'engager dans l'avenir, c'est-à-dire entrer dans le jeu avec des aspirations grossièrement ajustées à des chances objectives (Bourdieu, 1997 : 266). En raison de leur temps inutile, l'avenir des sous-prolétaires est socialement handicapé.

Sur le plan global, comparée aux autres pays, notamment ceux qui sont plus ou moins développés, Ayiti apparaît comme une underclass (sous-classe) socialement dépossédée. D'où sa lutte pour l'existence sociale dans son rapport avec les autres pays. L'existence sociale est non seulement un *être* (être), mais aussi un *perçû* (être perçu) (Bourdieu, 2015). Dans le cas d'Ayiti, nous luttons tant au niveau individuel que collectif, pour être perçus et reconnus, pour avoir un avenir, impliquant la réappropriation de notre soi. Cette réappropriation suppose non seulement notre émancipation culturelle ou spirituelle, mais d'abord et avant tout le droit d'être informé de notre état de situation : c'est notre rapport à la richesse nationale si, comme le disait Pamela White, dans son discours de départ du pays comme ambassadrice des États-Unis, « Haïti est trop riche pour être pauvre ». Sa

déclaration rejoint les propos suivants du Directeur du Bureau des Mines et de l'Énergie dans Fascicule IX du Département de la Grand-Anse (1992) : « le pays dispose d'un potentiel minier très riche et varié dont la mise en exploitation pourrait immédiatement relancer l'activité économique et garantir à l'État des rentrées importantes en devises fortes en vue de financement de projets de grande envergure dans le cadre du plan national de développement ». Malheureusement, les gouvernements successifs en font jusqu'ici un secret de polichinelle.

Les citoyens semblent n'avoir nul droit de s'informer des ressources dont dispose le pays. C'est un secret si bien gardé. Même lorsqu'on en discute au conseil des ministres sous René Garcia Prével après 2006, certains ministres en furent délibérément écartés, selon le témoignage d'un ministre interviewé.

Plus tard, sous le gouvernement de Martelly-Lamothe, pendant la période du slogan Haiti open for business, des dispositions ont été prises en vue du développement du secteur minier haïtien. Tout a été fait pour dissimuler les informations. Mais, en 2013, neuf sociétés minières avec leurs filiales haïtiennes opéraient dans le pays. Parmi elles, Eurasian avait une position dominante en novembre 2015 avec 27 contrats d'exploitation dans le Nord couvrant une superficie de 500 km² (Concertation pour Haïti, 2014). On ne pouvait y avoir une idée approximative qu'en fréquentant les experts internationaux évoluant dans les coulisses du pouvoir, là où les firmes transnationales se positionnaient sur le marché ayitien. Un autre signe indicateur a été la création et la multiplication des firmes privées dédiées à l'exploitation des mines. Leur croissance fut telle que les Sénateurs d'opposition d'alors parvinrent à faire adopter une mesure rendant illégale toute attribution de contrats. Ils ont pu ainsi prévenir ou retarder un autre pillage de ressources après celui du fonds Petro Caribe.

Intervenant en date du 30 avril 2025 sur la chaîne Youtube du Dr Jean Fils-Aimé, Dr. Rod Joseph, citoyen ayitiano-américain et vétéran de guerre américain, rapporte que les ressources d'Ayiti sont évaluées à « deux trillions de dollars américains par les États-Unis, la France, le Canada, le Royaume-Uni et l'Australie ». Selon lui, ces puissances formeraient une organisation en vue d'accaparer ses ressources afin de mener leur guerre de domination mondiale contre la Chine. De telles ressources motivent la présence d'un corps de plus de mille agents diplomatiques à l'Ambassade américaine à Port-au-Prince alors qu'il en faut 33 agents au maximum selon la norme internationale. Il affirme également que certains représentants de firmes privées transnationales auraient plus de pouvoir que l'Ambassadeur lui-même. C'est, d'après lui, l'une des causes majeures de la déstabilisation de la sécurité en Ayiti avec l'institutionnalisation des gangs armés. Des situations historiques confirment bien cette thèse, notamment en Afrique et au Moyen-Orient :

« « Les ressources naturelles du sous-sol peuvent, du fait de leur abondance, attiser des contrôles par la violence (coloniale, impérialiste, pillage) » (Hugon, 2009 : 63). Lorsqu'un pays est riche en pétrole, le risque de guerre civile est de 19,1 % contre 9,2% pour des pays peu ou pas dotés. Il existe une corrélation entre le potentiel en ressources naturelles et la fréquence des instabilités (Doyle et Sambanis, 2000 ; Reynal-Querol, 2002 ; Fearon et Laitin, 2003 ; Hugon, 2009). « Pour 138 pays entre 1960 et 1995, l'abondance en ressources naturelles est un des facteurs essentiels. Enfin, (...) les guerres civiles sont plus longues pour les pays dotés en ressources naturelles » (Hugon, 2009 : 70). Les multiples crises traversées par le continent africain suscitent un

étonnement au regard des lieux ou des pays dont elles touchent. Pour la plupart, elles sont orientées vers les pays au potentiel énergétique incommensurable. » (Batibonak et Batibonak, 2021)

En somme, tout indique que la crise ayitienne est loin d'être d'origine simplement endogène. Autrement dit, bien qu'elle intègre une multiplicité de problèmes sociaux, cette crise systémique a un mobile international apparenté à la situation du Sahel et du Moyen-Orient. Le glissement progressif d'une question de banditisme urbain vers une situation assimilable au terrorisme en dit long. Au-delà de l'enjeu religieux, la géopolitique du terrorisme est étroitement liée à la densité et à la valeur stratégique des minerais stratégiques disponibles (Batibonak et Batibonak, 2021). Comme la flibusterie du temps de la doctrine de la découverte, le terrorisme d'aujourd'hui est un mécanisme de conquête néocoloniale. C'est le cas en Iraq comme en Lybie et en Syrie. Le terrorisme au Sahel affectant le Mali, le Burkina Faso et le Niger est lié aux intérêts géostratégiques des puissances coloniales qui instrumentalisent les conflits (Batibonak et Batibonak, 2021). On le voit en Syrie, les terroristes d'autrefois, une fois arrivés au pouvoir, sont devenus des héros de guerre pour qui les puissances colonisatrices déroulent le tapis rouge.

En comparaison avec ces pays, l'étrangeté de l'expansion institutionnalisée des gangs armés en Ayiti réside dans la dissociation de leur mobile d'existence avec les ressources stratégiques. Cette particularité est frappante. Ces gangs, devenus si puissants, contrôlent 85% de la Capitale et une grande partie du département de l'Artibonite, deux régions représentant plus de la moitié de la population ayitienne (Crisis Group, 2025). À croire le même auteur, « leurs rangs se sont étoffés jusqu'à atteindre un effectif estimé à 12 000 individus, à mesure qu'ils développent des activités d'extorsion, d'enlèvement et de trafics de stupéfiants » (Crisis Group, 2025 : 2). En d'autres termes, on aurait affaire avec une armée criminelle dont l'effectif est largement supérieur à celui de la Police nationale d'Haïti (PNH), comptant 9 000 policiers en 2023 (Lenouvelliste.com, 2023). Pour la seule année 2024, on a enregistré 5 600 personnes tuées de leur violence et plus d'un million de personnes déplacées, confirme Crisis Group citant les chiffres de l'ONU. Toujours selon ce dernier, il est à noter que ces gangs armés sont mieux équipés que la PNH. Ils disposent « des AK-47 russes aux AR-15 fabriqués aux États-Unis en passant par les fusils d'assaut israéliens Galil ». L'organisation poursuit :

« Trafiqués principalement depuis les États-Unis, ces « arsenaux mortels » signifient que les gangs disposent d'une « puissance de feu qui dépasse celle de la Police nationale haïtienne », selon le groupe d'experts de l'ONU chargé de surveiller les sanctions imposées par le Conseil de sécurité à Haïti en 2022 dans un contexte d'aggravation de la violence des gangs armés » (UN Genève, 2024).

Il reste à savoir si on a affaire avec des bandits de grands chemins ou s'il s'agit d'une menace néocoloniale s'apparentant au développement du terrorisme au Sahel ou au Moyen-Orient, sciemment entretenu par l'ordre néocolonial en vue d'atteindre des objectifs politiques et économiques stratégiques en Ayiti. Ces données remettent en cause les points de vue journalistiques largement diffusés selon lesquels l'armement de ces gangs est attribuable à quelques députés ou politiciens véreux. De même, l'idée de « gangs à sapate » (sans chaussures) semble relever d'une stratégie de communication visant à attirer des sympathies populaires. Qui peut croire qu'une telle armée de 150 à 200 groupes criminels, selon l'ONU, contrôlant les différentes avenues de l'économie criminelle (Kidnapping, trafic

d'armes et trafic de stupéfiants), ne soit en mesure d'habiller et de chausser ses soldats ? Au contraire, la sophistication de leur arsenal ne correspond ni aux conditions socioéconomiques des quartiers qu'ils contrôlent, ni à la réalité institutionnelle sécuritaire du pays. Dès lors, l'argumentaire mobilisé s'effondre, sauf peut-être si l'on admet que la prolifération des gangs armés résulte d'une politique publique délibérée, comparable à celle des Tontons-macoutes sous la dictature des Duvalier.

Là encore, à travers les images de « gangs à sapate », ce qui semble se vendre, c'est l'apologie d'une identité de pauvreté pour communautariser l'activité criminelle en faussant le diagnostic. Cette identité de pauvreté sert de stratagème politique pour invisibiliser les ressources d'Ayiti. Cette invisibilisation elle-même participe d'un processus de socialisation politique qui vise à culpabiliser les Ayitiens et à manipuler la conscience nationale. Et là, le double silence des gouvernements successifs sur l'état des ressources nationales et la cause profonde des gangs armés les rend complice de la colonialité du pouvoir. Bien que, depuis environ cinq ans, ces gangs armés suspendent de facto les droits fondamentaux des millions de citoyens Ayitiens, les discours et plans de lutte contre le banditisme ne relèvent pas d'un diagnostic clair. Ils ne sont pas à la hauteur de cette crise structurelle que l'on vit. Il devient donc impératif d'envisager la crise systémique d'Ayiti, qui est avant tout une crise d'insertion sociale, dans une perspective de colonialité du pouvoir. De 1806 à nos jours, l'avenir d'Ayiti se joue entre la résistance décoloniale et le renforcement du néolibéralisme.

En résumé, cette section a montré que la pauvreté d'Ayiti ne relève pas d'une condition matérielle spécifique. Elle constitue une identité historiquement construite et socialement assignée, issue de mécanismes de dépossession inscrits dans les structures économiques, institutionnelles et culturelles, et contribuant à la disqualification des savoirs et des pratiques locales. Cette identité de pauvreté fonctionne comme un dispositif de pouvoir visant à invisibiliser la richesse du pays et à neutraliser les capacités d'action collective : la pauvreté devient ainsi un rapport social structurant le rapport à l'avenir, limitant les possibilités de projection et inscrivant Ayiti dans une dynamique de dépendance et de confiscation du futur, au cœur des logiques de la colonialité du pouvoir.

Dans ce cadre, la prolifération des gangs armés paraît moins un phénomène strictement endogène que comme l'expression d'un processus plus large de dépossession sociale et de désymbolisation de la souveraineté nationale. Des travaux relatifs à d'autres espaces, notamment en Afrique et au Moyen-Orient, indiquent que certaines formes contemporaines de violence armée et de terrorisme se déploient fréquemment dans des espaces associés à des ressources stratégiques, suggérant l'existence d'une géopolitique de la violence liée à leur contrôle.

Dès lors, la dissociation couramment opérée entre la prolifération des gangs en Ayiti et les ressources stratégiques du pays peut être interprétée comme un cadrage discursif invisibilisant cette articulation possible. En la réduisant à des causes strictement internes, ce cadrage reconduit l'imaginaire d'une violence irrationnelle ou d'une défaillance propre, renforce l'identité de pauvreté et alimente la culpabilisation collective. L'assignation de l'insécurité généralisée à la seule pauvreté du pays participe à l'imposition d'un imaginaire d'impuissance, au service de la dépossession sociale et de la confiscation de l'avenir d'Ayiti.

Se trouvent aussi dissociés a priori les liens potentiels de l'insécurité publique avec la colonialité du pouvoir.

3. De la décolonialité au néocolonialisme en Ayiti

La colonialité du pouvoir a son origine dans la malédiction de la découverte : la bulle papale *Inter Caetera*, émise en 1493 par le pape Alexandre VI à la demande des monarques d'Espagne, après que Christophe Colomb a foulé le sol caribéen et ayitien (Nicolas, 2022). Cette malédiction établit la colonisation euro-chrétienne et son rapport à un monde nouveau, dont l'acte inaugural est la croix plantée au Môle Saint-Nicolas par Christophe Colomb, le 5 décembre 1492. On parlera par la suite de la doctrine de la découverte à l'origine de l'impérialisme européen. C'est la doctrine par laquelle le pape de l'Église catholique autorise, au nom de Dieu, toute puissance européenne à coloniser les nouvelles terres, c'est-à-dire non-connues encore par les Européens, où habitent des populations non-chrétiennes qu'ils considèrent comme païens et non-civilisés (Roussel, 2020) et à les jeter en esclavage à perpétuité.

Pendant plus de trois siècles, cette malédiction effaça le nom d'Ayiti sur la carte mondiale, lequel a resurgi dans l'univers par la proclamation de l'indépendance d'Ayiti, le 1er janvier 1804. Depuis, ce nom cristallise la victoire scellée de la bataille de Vertières contre l'armée napoléonienne – alors considérée comme la plus puissante armée du monde. Malgré les obstacles de toutes sortes, il rayonne dans l'univers et résonne depuis au rythme musical des sphères, marquant une rupture majeure dans l'ordre colonialiste mondial. Cette victoire, loin d'être anodine, continue de hanter l'esprit occidental, notamment de la France, le subconscient des tenants des puissances colonialistes (Nettleford, 2006).

L'existence d'Ayiti résonne comme une dissonance dans la trajectoire et l'imaginaire collectif de ces puissances colonialistes en réfléchissant les treize années de luttes intenses, voire atroces, que la guerre a durées (Helg, 2016). Se définissant comme un peuple noir et un pays indépendant devant tout l'Univers, Ayiti cristallise à jamais une brèche indélébile dans les prétentions universalistes du système colonial, esclavagiste et raciste (Hurbon, 2007). Mettant en échec l'idée d'une domination impériale totale sur les peuples, elle symbolise que toute la terre ne sera plus jamais colonisée. Leçon comprise ou apprise, la brèche a engendré un profond malaise parmi les héritiers de l'ordre de tous bords confrontés à une honte indicible qui s'est traduite par le silence, le refus de reconnaissance et la politique de marginalisation d'Ayiti et des récits ayitiens.

La réponse coalisante de l'Occident capitaliste, esclavagiste et raciste a été d'occulter cette révolution (Arzallier, 2004; Nettleford, 2006). La France, humiliée et culpabilisée dans son ego napoléonien, a tenté d'effacer la postérité de Saint-Domingue, soudainement disparu dans l'imaginaire métropolitain. Hegel, pourtant influencé par la révolution haïtienne, anonymisa son rôle dans *La dialectique du maître et de l'esclave* (Heller, 2020). Le référent historique de Hegel sur la libération humaine dans cet ouvrage est, selon Suzan Buck-Morss (2000), la révolution ayitienne et non pas la lutte des classes. Karl Marx lui-même, qui a le plus contribué à armer les dominés et les prolétaires de partout, dans leurs luttes contre l'exploitation et la domination, évita, malgré tout, de citer la révolution de 1804 pour étayer

sa théorie de la lutte des classes (Hurbon, 1987 ; Casimir, 2018 ; Constant, 2021). Par racisme ou conformisme eurocentrique, cette révolution fut exclue du récit historique occidental, reléguée à l'oubli. Intellectuels, militaires, clercs, experts et capitalistes – qu'ils soient de gauche ou de droite – partagèrent un silence complice. Lequel silence traduit un attachement viscéral à une épistémologie qui invisibilise l'autre (Sousa Santos, 2016).

Est-ce une marque particulière ou un prisme identitaire qui s'incruste dans « l'ADN de l'Occidental », disait l'autre ? Ce prisme désigne une épistémè, un euphémisme transcendantal ou mieux une méthode d'action partagée qui consistent à effacer l'autre, à banaliser autrui, à s'auto-universaliser. Cette épistémè est ce que Santos appelle la pensée métonymique. Il consiste à universaliser ou extrapoler son état d'âme ou son expérience sociale en effaçant l'altérité ou invisibilisant l'expérience de l'autre. Il s'agit de prendre sa conscience et sa pensée, sa pratique, son désir ou son ignorance pour la seule réalité cohérente et conséquente. D'où la prétention à réduire la connaissance à la connaissance occidentale, renforçant la matrice de la violence dominatrice. Ce prisme caractérise l'univers de la guerre permanente qui gouverne le militarisme social, l'univers dans lequel la nature, le monde physique et mental, est conçue comme étant toujours en guerre contre elle-même.

C'est dans ce contexte qu'eut été orchestré l'assaut contre l'empereur Jean-Jacques Dessalines – deux ans et dix mois après l'expérience décoloniale ou émancipatoire (l'indépendance d'Ayiti en 1804). Lui qui a interdit toute succession dynastique, dans la constitution de 1805 stipulant en son article 23 que « la couronne est élective et non héréditaire », fut qualifié de tyran. Son corps fut découpé en morceaux dispersés çà et là (Latour, 2017; Lamour, 2021), inaugurant l'ère néocoloniale en Ayiti depuis plus de deux siècles (certains parlent de douze morceaux). La bataille de libération contre le néocolonialisme continue. De nos jours, cette bataille prend une forme inédite, avec l'institutionnalisation des « gangs armés », qui colonisent les quartiers populaires de la région métropolitaine de Port-au-Prince et avoisinants. Ils terrorisent les populations et paralysent la vie sociale. Il faut se le rappeler. La conquête néocoloniale a mis à son profit les élites créoles, notamment métissés, héritiers de sang des colons, qui ont longtemps servi de relais à cette reconquête symbolique et matérielle (Arzalier, 2004). Leurs références culturelles, linguistiques et esthétiques tournées vers l'Europe ont consolidé un mépris structurel envers la culture populaire ayitienne et sa potentialité émancipatrice. Comme l'entend Francis Arzalier, il s'agit d'une faille culturelle marquant la faiblesse congénitale de la révolution de 1804 :

« Dans d'autres domaines encore, le poids hérité des faiblesses de la Révolution fondatrice pèse lourd sur Haïti : dès 1800, les élites nouvelles, métisses ou noires, se sont trop souvent obstinées à un mimétisme maladroit destiné à compenser l'absence d'idéologie propre ; tous les compagnons de Toussaint s'expriment en sectateurs de Jean-Jacques Rousseau, et en chrétiens ; et ils font profession de mépriser les cultes africains et ce parler créole, qui sont pourtant en usage parmi les esclaves révoltés. A leur image, les élites de la République haïtienne jusqu'au cœur du vingtième siècle marquent leur éloignement du peuple par l'usage exclusif de la langue française et du catholicisme d'outre atlantique. » (Arzalier, 2004 : 38)

Bien qu'un élan de progrès s'observe en matière d'appropriation de la langue créole, il reste que la faille culturelle persiste même au niveau de la gauche (marxiste) qui peine à reconnaître ou à embrasser la culture ayitienne dans sa dimension fondamentale émergente

du vodou. L'attachement à la rationalité économiciste marxiste l'interdit jusqu'ici de dépasser l'horizon culturel occidental et sa propension à reproduire son éternel mensonge en invalidant ce qui lui est contraire et le surpasse.

Aujourd'hui, les « soldats à sapate » bien armés et, en toute vraisemblance, bien entraînés, mènent la danse dans l'espace public. Là encore, le lien avec la figure du pouvoir néocolonial n'est pas à écarter. La logique qui les soutient repose sur une corruption originelle : un désir insatiable d'enrichissement qui épouse le modèle capitaliste occidental, fondé sur l'accumulation sans limites. Selon Massiah (2012), la corruption est un abus de pouvoir ou d'influence permettant d'obtenir un avantage personnel généralement financier au détriment de l'intérêt général. Si l'on entend le néo-libéralisme comme la mise en place des politiques de déréglementation et d'ajustement structurel favorisant le marché et l'insertion des normes de marché au sein même de l'État (Dadot et Laval, 2007), on peut dire que le capitalisme néolibéral est un système de corruption institutionnalisée, reposant sur la primauté de l'intérêt individuel sur l'intérêt collectif. Il s'agit, au nom d'une idéologie de l'efficacité, de favoriser toujours plus l'essor de quelques richissimes, les plus riches, et, en cela, d'accroître les inégalités sociales. Il n'est viable que si les conditions sociales permettent aux richissimes d'étendre toujours plus leurs tentacules, c'est-à-dire de coloniser de nouveaux territoires ou espaces institutionnels convertibles en marchés économiquement rentables. C'est cela la gouvernamentalité néolibérale qui sous-tend la bonne gouvernance. Ainsi, tous les appareils gouvernemental, législatif et administratif d'un pays sont formatés ou à reformater de manière à rendre possibles des jeux et des enjeux de pouvoir et d'influence capitalistiques.

La logique fondamentale est celle de la corruption originelle, c'est-à-dire un modèle d'attraction caractérisé par l'entrée progressive dans la « cour des grands ». Il miroite, à tout le monde, le mode de vie occidental-capitaliste, se manifestant par la grande possession et l'opulence, l'amour du luxe. C'est le modèle qui est vendu aux pays du sud dans leurs rapports avec les pays coloniaux. Ils sont constamment exposés à cette grande tentation à la corruption, relevant de la logique capitaliste qui n'admet pas l'altérité. En universalisant son mode de vie, l'Occident généralise la corruption originelle, le désir d'accumulation infinie. Il en fait un mécanisme central de conquête et de reconquête en insufflant aux élites créoles ou locales son désir de luxe comme une valeur fondamentale. Force est de constater que le néolibéralisme met la démocratie partout en péril aujourd'hui, y compris dans les pays du G7, sept pays capitalistes dominants de l'Occident (Saujot, Bet et al., 2024). Chez eux, l'explosion des inégalités sociales sont telles que le néolibéralisme et la démocratie ne peuvent plus cohabiter ensemble. Cette explosion appelle les forces sociales en présence à renégocier et à redéfinir le contrat social, le lien central entre les individus et le collectif. Par contrat social, il faut entendre, dans une société donnée, l'ensemble des règles, des attentes, des promesses et des équilibres sociaux en termes de jouissance de droits, de devoirs acceptés, de responsabilités incombées aux acteurs et des récits partagés par les membres au cours de l'histoire (Saujot, Bet et al., 2004). Entre autres, la démocratie ne peut exister réellement là où des gens sont trop riches pour se soumettre à l'autorité publique, pour respecter la dignité et les droits d'autrui. Elle ne peut exister non plus là où les pauvres sont trop pauvres pour résister à leur propre aliénation.

Cela est d'autant plus plausible que la conscience des pauvres est façonnée à l'aune de l'identité de pauvreté. Plus ils méconnaissent les ressources, voire la richesse, de leur pays, plus ils peuvent se disposer à jouer le jeu des corrupteurs internationaux. Dans le cas d'Ayiti, c'est une double problématique : celui de la pauvreté des Ayitiens et celui de la pauvreté d'Ayiti.

Mais, la pauvreté du pays est peut-être contestable. La prise de conscience est nécessaire pour que nous puissions gagner la bataille décoloniale. La première phase de cette bataille est le refus de l'imposition de l'ordre de sens occidentaux (Louis, 2010) qu'il faut entendre comme un imaginaire colonial. Elle est possible en rompant le spectre de sectateurs de Jean-Jacques Roussau et d'Euro-chrétien, au sens d'Arzalier (2004), et en organisant la résistance à la corruption originelle : cette envie de se ressembler aux Occidentaux capitalistes et de d'épouser leur désir d'accumulation illimitée comme un état d'âme universelle. Sans la résistance à cette corruption originelle, la bataille est perdue. Il faut briser l'illusion de supériorité culturelle euro-chrétienne et réhabiliter la valeur des ressources locales, matérielles, humaines et symboliques. C'est d'autant plus important que les oligarques sont tellement riches, ils peuvent s'arroger le droit de conquérir Ayiti et les Ayitiens non seulement par la ruse et la corruption, mais aussi par le mensonge en nous accommodant à une identité de pauvreté attribuée.

Depuis 2010, nous assistons à une phase ultime de cette lutte : la désymbolisation du pouvoir, la désinstitutionnalisation de l'État, et l'instauration d'un chaos sécuritaire dont le but est de confisquer l'avenir d'Ayiti. L'institution d'un imaginaire migratoire et l'imposition de la fuite des cerveaux ou du capital humain ayitien en est une phase. Si cette dynamique n'est pas arrêtée, la dépossession deviendra totale. Il ne suffit plus de dénoncer ; il faut organiser une contre-offensive intellectuelle, culturelle et politique contre le néocolonialisme déguisé. Car sans cette résistance consciente, la bataille est d'ores et déjà perdue.

Bref, la section a mis en évidence le passage de l'expérience décoloniale de 1804 à des formes renouvelées de néocolonialisme, marquées par une reconfiguration des rapports de domination et une capture progressive de l'État. Elle montre que ce processus ne se limite pas à des contraintes matérielles, mais s'accompagne d'une imposition épistémique, portée par la raison métonymique, qui réduit Ayiti à une figure homogène de pauvreté et invisibilise ses ressources. Cette opération cognitive se trouve relayée et consolidée par une corruption originelle, consistant à intégrer et à naturaliser, au sein des élites locales, les logiques de l'ordre colonial : appropriation du luxe occidental, désir d'accumulation illimitée et érection de ces normes en modèle universel, contribuant à creuser fortement les inégalités sociales.

Cette dynamique s'articule à un processus de désymbolisation du pouvoir, caractérisé par la dislocation des fondements de la souveraineté et du lien social, notamment à travers la montée des violences para-étatiques. Le néocolonialisme apparaît ainsi comme un processus à la fois institutionnel, cognitif et symbolique, articulant capture des structures, réduction des possibles et affaiblissement du sens collectif, contribuant à la confiscation de l'avenir. En d'autres termes, il opère simultanément en Ayiti par la capture de l'État, l'imposition d'une rationalité réductrice — soutenue par la raison métonymique — et la reproduction interne des logiques de domination — via la corruption originelle —, produisant une limitation structurelle des horizons d'avenir à recréer.

4. Recréer l'avenir d'Ayiti et gagner la bataille décoloniale

Comment penser la reconstruction de l'avenir d'Ayiti si celle-ci implique la redéfinition de la souveraineté nationale ? Entendons par là la mise en œuvre d'un projet politique dans lequel l'État, et à travers lui, la politique sont mis aux services des intérêts collectifs. Un tel État s'édifiera sur des symboles, des représentations qui donnent typiquement sens et significations de la voie à suivre par les citoyens pour se faire et se refaire continuellement leur santé. Mais, l'édification d'un tel État demeure problématique. Tandis que l'emprise néocolonialiste se renforce, le pays se désinstitutionnalise de plus en plus. Le seul élu, le président de la République, qui restait en fonction au-delà de l'échéance de son mandat, le 7 février 2021, fut assassiné dans sa résidence privée, dans la nuit du 6 au 7 juillet 2021, après être livré par la garde présidentielle (RNDDH, 2021). Dans le contexte actuel, aucun mécanisme institutionnel autonome ne permet de garantir une succession légitime du pouvoir sans l'aval du Corps group, un regroupement d'ambassadeurs occidentaux créé à l'initiative du Canada après plus de deux années de sensibilisation dans les capitales étrangères. C'est Denis Paradis qui a concocté le plan de mise sous tutelle d'Ayiti pour le Canada avec l'organisation des États Américains (OEA), la Commission Économique Européenne (CEE) et l'Agence internationale de la Francophonie (Vastel, 2003). Il fallait empêcher la célébration du bicentenaire de l'indépendance par le président Aristide. Le journaliste Michel Vastel explicite le leadership canadien en la matière. Cette décision serait alors expressément justifiée par la langue française, la pauvreté écœurante et la croissance démographique d'Ayiti :

« La France était trop préoccupée par ce qui se passe en Côte-d'Ivoire » et « les États-Unis. Les pays membres de l'OEA sont divisés sur la façon d'intervenir en Haïti, qui serait aussi une importante plaque tournante du trafic de la drogue. Et les États-Unis, obsédés par leur sécurité intérieure, ne s'intéressent guère à cette république de 27 797 km² – plus petite que la Belgique –, sans pétrole, sans intérêt stratégique, où l'on parle français de surcroît. (...) »

Et le temps pressait, car on estime que le nombre d'habitants en Haïti pourrait atteindre 20 millions en 2019. Vingt millions de francophones, dans un état de misère abjecte, aux portes des Amériques. « C'est une bombe à retardement, qu'il faut désamorcer tout de suite », plaide Denis Paradis. » (Vastel, 2003, L'Actualité).

On comprendra pourquoi depuis les années 2000 les pics d'émigration ayitienne sont toujours en hausse et la pauvreté s'accroît au point d'en faire la véritable identité du pays. Si Ayiti n'est pas riche en ressources, pourquoi le pouvoir colonial y tient-il ainsi depuis plus de 25 ans ? Pourquoi s'acharne-t-il à y créer un chaos sans précédent et à le vider de son capital culturel ou humain ? Après avoir dénoncé, via les présidents mis au pouvoir en Ayiti, la constitution de 1987 comme la source de l'instabilité politique, il nous conduit à l'impasse constitutionnelle. Il n'y a aucun mécanisme institutionnel ni processus politique délibératif national permettant de la remplacer. Car, le Président Jovenel Moïse a lui-même constaté le dysfonctionnement du parlement, du pouvoir judiciaire et des pouvoirs locaux. Ce constat de dysfonctionnement a fait écho à la thèse qu'il a lui-même défendue avant son assassinat : il constituait lui-même la dernière transition.

D'un côté, la division politique bat son plein. Bien qu'on dénombre 121 partis politiques en 2013 (IDEA international, 2014), 188 en 2016 (Conseil Électoral Provisoire (CEP), 2015) et 320 en 2026 dont 281 partis agréés à participer aux prochaines élections (Lenational.org, 2026), ils sont dans l'incapacité de négocier souverainement un compromis politique sans qu'ils ne se soient réunis à l'initiative de puissances néocolonialistes. Les organisations de la société civile (les forces religieuses, les associations patronales, les associations travailleuses et communautaires, les associations de droits humains) sont traversées également par des conflits irréductibles, compromettant toute prise de position souveraine et consensuelle. Tout ce climat entretient la défiance populaire et la lutte permanente entre les populations et les élites gouvernantes.

De l'autre côté, les groupes communément appelés les « gangs armés », qui quadrillent et contrôlent nombre de quartiers populaires de la région métropolitaine de Port-au-Prince et des régions environnantes, menacent de renverser le gouvernement de facto et de prendre le pouvoir. Au regard de leur histoire et de leur capital social, c'est-à-dire du réseau de ressources et de contacts qu'ils peuvent être mobilisés au besoin (Bourdieu et Wacquant, 2014), ils ne peuvent plus être considérés comme de groupes marginaux. Pour plus d'un, ils constituent déjà des interlocuteurs officieux du pouvoir politique, de représentants diplomatiques, tels que l'ambassadeur des États-Unis, ainsi que certains groupes économiques influents. Alors qu'ils revendiquent le statut de parti politique, le Collectif des partis politiques du 30 janvier a déjà inséré Viv Ansanm (Vivre-ensemble) sur la liste de ses membres en janvier 2025 (Bruno, 2025). Cette option concorde avec le fait que, depuis 02 mai 2025, « le Département d'État a inscrit Viv Ansanm (coalition de gangs armés) et Gran Grif (nom d'un gang armé) comme organisations terroristes étrangères et terroristes mondiaux spécialement désignés ».

Dans le contexte précédemment décrit, deux forces majeures détiennent des leviers d'action dans la crise ayitienne. Il y a, d'une part, les puissantes néocolonialistes s'autodésignant « la communauté internationale », qui conservent un pouvoir décisif sur les grandes orientations politiques du pays et, d'autre part, la coalition de groupes armés, qui contrôle le terrain. En 2022, cette crise institutionnelle a été reconnue par l'Organisation des États américains (OEA) comme étant le résultat direct de « 20 ans de stratégie politique erronée » (OEA, 2022). En réalité, cela paraît être bien le résultat voulu mais qui ne peut pas être assumé publiquement. Mais, il reste à savoir le lien qui existe entre ces deux acteurs. Dans quelle mesure ces gangs entrent-ils ou non dans la stratégie de conquête néocoloniale ?

Comme on l'a vu, avec Dr. Rod Joseph, tout indique qu'ils sont armés et contrôlés à cette fin. Pourtant, des acteurs comme Ramad Show (chaîne Youtube) appellent à une alliance entre les gangs et le peuple pour prendre le pouvoir. D'où le besoin de comprendre s'il faut gagner la lutte décoloniale pour recréer l'avenir d'Ayiti. Car, c'est bien son avenir qui est ici en jeu. En effet, pour certains, c'est le symbole d'un cas perdu. Pour d'autres, au contraire, elle est dans une phase de putréfaction avant la renaissance. L'espérance d'une nouvelle Ayiti est même grande chez bien d'internautes des médias sociaux qui la considère comme « la terre-mère, la matrice de l'humanité ». Ces contradictions sont au cœur même du processus de symbolisation.

À entendre Joelle Mesnil (2015), le symbole n'est pas juste un signe, mais plutôt « un signe qui renvoie à l'indicible et l'invisible signifié et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe » (Mesnil, 2015, 561). Ainsi, souligne-t-il, « on serait tenté de dire que le véritable symbole établit un lien avec un mystère, non pas un secret, ce qui est caché, mais quelque chose qui ne sera jamais dévoilé, par essence, parce qu'il n'est pas voilé. Le mystère ne cache rien qui ne puisse apparaître au grand jour » (p. 570).

Au sens romantique du terme, la notion d'indicible réfère, tantôt à une réalité visible du monde extérieur et, tantôt non seulement à un invisible, mais aussi à un inconnu caractérisant une réalité psychique. Ce faisant, « la symbolique transforme le phénomène en idée, l'idée en image, et de telle sorte que l'idée reste toujours infiniment active et inaccessible dans l'image et que, même dite dans toutes les langues, elle reste indicible » (Mesnil, 2015, p. 556-57).

En ce sens, il faut comprendre la symbolisation comme un double processus : celui de la représentation générale d'une réalité concrète et celui d'une représentation énigmatique de l'inconnu, la réalité qui est psychiquement perceptible. Sous ce prisme, nous nous intéressons à l'avenir d'Ayiti en lien avec la désymbolisation du pouvoir à laquelle nous nous sommes confrontés depuis le tremblement du 12 janvier 2010 : l'effondrement du palais national, du palais législatif et du pouvoir judiciaire. Ces symboles de souveraineté qui s'effacent présentent un fond culturel. Ils ont une double face : l'édification du gouvernement, mais aussi et surtout la souveraineté du peuple sur les ressources d'Ayiti. Cet effacement s'accompagne de l'émergence des gangs armés qui kidnappent et décapitent les gens. Ces actions n'ont de correspondance culturelle que dans le phénomène de zombification, la détérioration d'une personne transformée en un coquille vide (Tremblay, 2004). C'est l'action des gens qui détournent des vies à des fins inavouées et inavouables.

En effet, Palais national, symbole de l'autorité étatique, est le miroir d'un pouvoir qui ne réside pas dans ce palais, mais qui se trouve dans le peuple, dans la nation ayitienne. On le sait, dans toute démocratie représentative, le pouvoir véritable réside dans la nation concernée et non dans un lieu donné. Mais, l'association d'un lieu de pouvoir, Palais national dans ce cas, avec le détenteur du pouvoir véritable, est d'importance pour comprendre ce qui est en jeu. Pourquoi les monuments correspondant aux lieux de pouvoir hautement symboliques, disparus depuis le tremblement de terre du 12 janvier 2010, comme le Palais national et le palais législatif, ne sont toujours pas reconstruits ? Parce que montrer l'image de leur disparition renvoie un message au subconscient du souverain, le détenteur réel du pouvoir : c'est donc le peuple ayitien qui est visé dans ce processus de désymbolisation du pouvoir, étroitement lié à la colonialité du pouvoir. Il s'agit d'imprégner, dans la conscience du peuple ayitien, l'inexistence de son pouvoir, c'est-à-dire de la souveraineté populaire. Ce processus, amorcé dès 1806, entre aujourd'hui dans une phase inédite de dépossession sociale, marquée par l'érosion progressive du droit des citoyennes et des citoyens à être représentés et à contrôler leurs ressources stratégiques.

Cette dynamique de dépossession n'est pas sans précédent. Depuis l'indépendance de 1804, le pays s'est retrouvé isolé face à un ordre mondial fondé sur des principes coloniaux, esclavagistes et racistes. À peine sortie victorieuse d'une révolution antiesclavagiste sans équivalent, la jeune nation fut immédiatement confrontée à la violence structurelle des

puissances impérialistes, animées par une logique d'accumulation illimitée et la reproduction du mode de vie occidental au profit d'élites se percevant comme les héritières du colon.

Ainsi, le projet néocolonial a très tôt fragilisé l'idéal d'une Haïti libre et souveraine, dont l'expérience décoloniale réelle n'a duré que deux ans et dix mois. Aujourd'hui, dans un contexte de crise systémique politique, sociale et symbolique aiguë, la nécessité d'une relecture décoloniale du présent s'impose avec une urgence renouvelée. La lutte décoloniale d'aujourd'hui implique une rupture décisive avec l'identité de pauvreté qui a été imposée à Haïti comme stigmata. Conquérir l'avenir passe par une revalorisation de la connaissance – connaissance des ressources, de l'histoire, des capacités et des aspirations collectives. C'est par cet ancrage dans le réel et par la reconquête de cette mémoire que pourra se reconstruire une souveraineté nationale authentique, capable de redéfinir le destin d'Ayiti et de son peuple.

En résumé, recréer l'avenir d'Ayiti implique de passer de la désymbolisation à une re-symbolisation du pouvoir, condition de la restauration des capacités collectives et de la réouverture du futur. Ce processus suppose une rupture avec les logiques de colonialité et les dispositifs de dépossession sociale qui structurent le présent du pays. Il est ainsi montré que la reconstruction d'Ayiti repose sur une re-symbolisation du pouvoir, entendue comme la restauration des liens entre institutions, société et horizon collectif, en opposition à la dynamique de désymbolisation qui a fragmenté la souveraineté et désarticulé le sens du collectif. La question n'est, dès lors, pas seulement celle de la projection dans l'avenir, mais celle de la réouverture du futur comme condition structurelle de toute projection.

Dans cette perspective, la lutte décoloniale ne se limite pas à une transformation institutionnelle, mais implique une reconfiguration des imaginaires et des subjectivités. Elle passe par la déconstruction de l'identité de pauvreté attribuée au pays et par la réactivation d'une conscience collective fondée sur la connaissance de ses ressources matérielles, culturelles et historiques. Recréer l'avenir suppose ainsi d'articuler transformation des structures et reconstruction des cadres symboliques du pouvoir, afin de restaurer les capacités d'action collective et de rouvrir les horizons du possible face à la dynamique de confiscation de l'avenir.

Conclusion

En définitive, cet article s'inscrit dans une perspective théorique croisant la colonialité du pouvoir (Quijano, 2007), la pensée décoloniale (Mignolo, 2021), la sociologie du capital et du rapport au temps (Bourdieu, 1997), les théories de l'identité (Castells, 1999) et les épistémologies critiques du Sud (Sousa Santos, 2016), afin de proposer une relecture structurelle de l'avenir d'Ayiti. Dans ce cadre, l'expérience décoloniale de 1804 apparaît moins comme l'origine d'une souveraineté stabilisée que comme l'ouverture d'une tension historique persistante, un champ de luttes durable entre rupture/émancipation et reconfiguration des rapports de domination.

L'un des apports centraux de l'analyse consiste à déplacer l'interprétation de la pauvreté d'un registre substantiel vers un registre relationnel, historique et épistémique. À la lumière de la colonialité du pouvoir, la pauvreté d'Ayiti ne peut être saisie comme une condition endogène, mais comme le produit de processus imbriqués de dépossession sociale, articulant exploitation économique, capture institutionnelle, domination épistémique et symbolique, et reconfiguration des subjectivités. Loin d'être un simple état, elle se cristallise dans une « identité de pauvreté » qui, au sens de Castells, relève d'une identité légitimante produite par des institutions dominantes et intériorisée comme horizon de sens.

C'est précisément à ce niveau que l'apport des travaux de Boaventura de Sousa Santos permet d'approfondir l'analyse. En effet, la colonialité du pouvoir s'accompagne d'une colonialité du savoir, opérant à travers ce que Sousa Santos désigne comme une raison métonymique, c'est-à-dire un mode de production de la connaissance qui universalise l'expérience occidentale tout en invisibilisant les autres formes de savoir et d'existence. Dans le cas ayitien, cette logique contribue à produire une « non-existence » sociale et cognitive. En réduisant le pays à une figure homogène de pauvreté, elle occulte ses ressources matérielles, culturelles et historiques tout en générant constamment la décapitalisation économique et culturelle à travers la migration périodique et massive des professionnels et cadres dont le pays a le plus besoin.

Ce cadrage éclaire, en articulation avec Bourdieu (1997), le rapport différentiel au futur qui structure la situation ayitienne. En tant que dispositif de pouvoir, l'identité de pauvreté agit sur la distribution du capital — économique, culturel et symbolique — et, par conséquent, limite les « droits de préemption sur l'avenir », conditionnant ainsi la capacité des acteurs à se projeter et à investir le temps social. La confiscation de l'avenir apparaît dès lors comme l'effet combiné d'une dépossession matérielle et d'une production épistémique de l'impuissance.

Une autre spécificité du cas haïtien semble résider dans l'articulation de l'invisibilisation à un processus de désymbolisation du pouvoir, au cœur de la dynamique analysée. La désymbolisation ne se limite pas à une crise institutionnelle, mais renvoie à une déstructuration des cadres symboliques à travers lesquels la souveraineté est représentée, reconnue et investie collectivement. Elle se manifeste non seulement par la désagrégation des médiations institutionnelles, mais aussi par une érosion des cadres symboliques et cognitifs permettant de penser et d'exercer la souveraineté collective et par la perte de sens du pouvoir comme instance collective, participant ainsi à une fragmentation du lien social.

Dans cette perspective, la crise contemporaine d'Ayiti — marquée par la désinstitutionnalisation de l'État, la désymbolisation du pouvoir et la montée des violences para-étatiques — doit être comprise comme une phase avancée de ce processus de colonialité : elle opère non seulement par la capture des structures politiques et économiques, mais aussi par la destruction des significations qui fondent la légitimité du pouvoir. Elle constitue ainsi un mécanisme central de la dépossession sociale, en ce qu'elle affecte les conditions mêmes de production du sens collectif et du rapport au futur.

L'analyse met ainsi en évidence le caractère multidimensionnel du néocolonialisme, qui opère simultanément sur les plans matériel, institutionnel, cognitif et imaginaire. En

imposant des grilles de perception exogènes et en invalidant les savoirs locaux, ce processus limite la capacité d'auto-interprétation du social et reproduit la dépendance en amont même de l'action politique. L'identité de pauvreté constitue, à cet égard, un opérateur central de la domination, en ce qu'elle articule production de sens, structuration des pratiques et réduction des possibles.

Dès lors, penser l'avenir d'Ayiti implique une rupture à la fois politique et épistémique. La référence à l'expérience de 1804 ne relève pas d'un simple retour historique, mais d'une ressource critique permettant de réactiver des épistémologies alternatives et de contester la raison métonymique qui structure la hiérarchie globale des savoirs. Elle invite à repenser la souveraineté non seulement comme autonomie institutionnelle, mais aussi comme capacité collective à produire ses propres cadres de connaissance et à redéfinir son rapport au futur.

Dans cette optique, recréer l'avenir suppose une triple transformation simultanée : 1) la transformation des structures matérielles par la réappropriation des ressources économiques et institutionnelles; 2) la transformation des cadres épistémiques par la contestation des conditions mêmes de production du savoir et la réaffirmation d'une capacité à exister, à se penser et à agir selon ses propres référents; et 3) une transformation des subjectivités par la reconstruction des cadres symboliques et cognitifs du pouvoir à travers lesquels la société se pense et se projette. La lutte décoloniale apparaît ainsi comme une lutte pour la réouverture du futur, impliquant la reconquête du pouvoir de signification autant que du pouvoir politique. Elle engage la possibilité pour Ayiti de redevenir sujet de son propre devenir historique, en réarticulant savoir, pouvoir et sens dans un horizon collectif réapproprié.

En ce sens, l'avenir d'Ayiti ne peut être envisagé comme un simple horizon de développement, mais comme un enjeu fondamentalement politique et épistémique : celui de la reconquête du pouvoir de définition du réel et du futur, condition indispensable pour redevenir sujet de son propre devenir historique.

Références

- Arzalier, F. (2004). « Exemplarité de La Révolution Haïtienne », *Présence Africaine*, no. 169 : 33–40. <http://www.jstor.org/stable/43617170>.
- Banque Mondiale, NPES et MPCE (2014). Haïti. Investir dans l'humain pour combattre la pauvreté. Éléments de réflexions pour la prise de décision informée. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/146301468032155405/pdf/944300v10REPLA0rete00FR0version0web.pdf>
- Batibonak, P. et Batibonak, S. (2021). « Géolocalisation des terrorismes en corrélation avec les ressources minérales en Afrique : Réflexion théorique sur coïncidences, récurrences et persistances », *Revue Africaine sur le terrorisme*, 11(3), 37-56.
- Beauvois, F. (2009). « L'indemnité de Saint-Domingue: « Dette d'indépendance » Ou « rançon de l'esclavage »? », *French Colonial History* 10: 109–24. <http://www.jstor.org/stable/41935195>.

- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. et Guibert, B. (1995). « 1 - L'État et la concentration du capital symbolique. » dans THÉRET, B., *L'État, la finance et le social Souveraineté nationale et construction européenne*. Paris : La Découverte. Recherches, p.71-105. DOI : 10.3917/dec.there.1995.01.0073. URL : <https://shs.cairn.info/l-etat-la-finance-et-le-social--9782707124296-page-71?lang=fr>.
- Brun, A. (2016). « Introduction » Dans A. Brun et R. Roussillon. *Aux limites de la symbolisation : Désymbolisation et asymbolisation* (p. 1-7). Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.brunr.2016.01.0001>.
- Bruno, E. M. (13 janvier 2025). « Haiti-Criminalité : le conseil présidentiel de transition dénonce l'alliance entre des partis politiques et la coalition criminelle Viv Ansanm » <https://www.alterpresse.org/spip.php?article31317>.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821–865. <http://www.jstor.org/stable/1344332>
- Casimir, J. (2018). « Une lecture décoloniale de l'histoire du peuple haïtien ». https://www.academia.edu/36806134/Une_lecture_d%C3%A9coloniale_de_l_histoire_du_peuple_ha%C3%AFtien
- Castells, M. (1999). *Le pouvoir de l'identité*. Paris, Éditions Fayard.
- Cavé, E. (2021). *Haïti : Extermination des Pères fondateurs et Pratiques d'exclusion en Haïti*. Port-au-Prince, Éditions Henri-Descamps. Bolton (Ontario), Kiskeya Publishing Co.
- Clorméus, L.-A. (2022). « De l'influence du discours de l'haïtianité sur les principales religions en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, 197(1), 113-130. <https://doi.org/10.4000/assr.66058>.
- Conseil Électoral Provisoire (2015). *Bilan de l'enregistrement des partis politiques, groupements politiques au CEP*. <https://www.haitilibre.com/docs/liste-definitive-des-partis-politiques-agrees-2015.pdf>
- Constant, H. (2021). « Marx et la révolution : de l'occultation de la contribution de l'expérience haïtienne de 1804 », *Nouveaux cahiers du socialisme*, p. 1-9. <https://www.cahiersdusocialisme.org/marx-et-la-revolution-de-l-occultation-de-la-contribution-de-l-experience-haitienne-de-1804/>
- Dardot, P. et Laval, C. (2007), « La nature du Néolibéralisme : un enjeu théorique et politique pour la gauche », *Mouvements*, vol. 2, no. 50, p. 108-117.
- Doyle, M. W. et Sambanis, N., 2000, « International peacebuilding : a theoretical and quantitative analysis », *American Political Science Review*, 94(4), p. 779-802.
- Duvoux, N. (2023). *L'avenir confisqué : inégalités de temps vécu, classes sociales et patrimoine*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Fearon James D., Laitin, D. D. (2003). "Ethnicity, Insurgency, and Civil War", *American Political Science Review*. 97(1):75-90.

- Fricker, M.. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press. <https://news.un.org/fr/story/2024/12/1151741>.
- Helg, A. (2016). « Chapitre 7 - Les ondes de choc de la Révolution haïtienne. » dans : *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*. Paris : La Découverte. Sciences humaines, p.219-260. URL : <https://shs.cairn.info/plus-jamais-esclaves--9782707188656-page-219?lang=fr>.
- Hugon, P. (2009). Le rôle des ressources naturelles dans les conflits armés africains . *Hérodote*, 3(134): 63-79. DOI: 10.3917/her.134.0170. URL : <https://shs.cairn.info/revue-herodote-2009-3-page-63?lang=fr>.
- IDEA International (2014). Les partis politiques dans la construction de la démocratie en Haïti. <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/les-partis-politiques-dans-la-construction-haiti.pdf>
- International Crisis Group (2025). Une transition en panne : politique et violence en Haïti. Rapport Amérique latine et Caraïbes no. 107. https://www.crisisgroup.org/sites/default/files/2025-03/107-haiti-violence-french_0.pdf
- Joachim, B. (1971). L'indemnité Coloniale de Saint-Domingue et La Question Des Rapatriés. *Revue Historique* 246, no. 2 (500) : 359–76. <http://www.jstor.org/stable/40952911>.
- Lamour, S. (2021). L'héritage politique de Marie Sainte Dédée Bazile, dite Défilée. *Recherches féministes* 34, no. 2 : 107–122. <https://doi.org/10.7202/1092233ar>
- Latour, F. (2017). « Dédée Bazile: guerrière, héroïne haïtienne oubliée (- 1806?) ». <https://haitiliberte.com/dedee-bazile-guerriere-heroine-haitienne-oubliee-1806/>
- LeNouvelliste.com (2023). La PNH est handicapée par des problèmes matériels et des faiblesses structurelles. <https://lenouvelliste.com/article/241454/la-pnh-est-handicapee-par-des-problemes-materiels-et-des-faiblesses-structurelles> page consultée le 11 février 2026.
- Louis, J.-M. (2010). *L'invention d'Haïti comme société pauvre : L'herméneutique de la société pauvre haïtienne*. Thèse de doctorat en sciences politiques. Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Marx, K. (1969). *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre premier, tome 1* (traduction française de Joseph Roy), Paris, Éditions sociales, [1867].
- Marx, K. et Engels, F. (1848). *Le manifeste du parti communiste*. https://classiques.uqam.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/Manifeste_communiste.pdf
- Massiah, G. (2012). La corruption au cœur du néolibéralisme. *Revue internationale et stratégique*, 2012/1 n° 85, p.99-107. DOI : 10.3917/ris.085.0099. URL : <https://shs.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2012-1-page-99?lang=fr>.
- Mesnil, J. (2015). *La désymbolisation dans la culture contemporaine*. Thèse de doctorat, Université Paris 7. <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

- Mignolo, W. D. (2021). Parce que la colonialité est partout, la décolonialité est inévitable (traité de l'anglais par Emma Bilge). *Multitude* 84. <https://www.multitudes.net/parce-que-la-colonialite-est-partout-la-decolonialite-est-inevitable/>
- Nations-Unies (2024). En Haïti, les gangs ont plus de puissance de feu que la police. <https://www.ungeneva.org/fr/news-media/news/2024/04/92272/en-haiti-les-gangs-ont-plus-de-puissance-de-feu-que-la-police> page récupérée le 30 juin 2025.
- Nettleford, R. (2006). La Révolution haïtienne et la lutte contre l'esclavage : la connaissance face à l'ignorance et au silence. *Revue internationale des sciences sociales*, 2(188) : 211-218.
- Nicolas, É. (2022). Doctrine de la découverte. Le devoir. <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/738822/chronique-doctrine-de-la-decouverte>.
- OCDE (2024), Perspectives des migrations internationales 2024. Paris, Éditions OCDE. <https://doi.org/10.1787/4fa9de98-fr>.
- Organisation des États Américains (OEA) (2022). Communiqué du secrétariat général de l'OEA sur Haïti. https://www.oas.org/fr/centre_medias/communiqu%C3%A9_presse.asp?sCodigo=F-045/22.
- Organisation internationale pour les Migrations/OIM (2025). Haïti, suivi des mouvements de populations. <https://dtm.iom.int/sites/g/files/tmzbd1461/files/reports/R%C3%A9sultats%20cl%C3%A9s%20du%20Round%202011%20-%20Septembre%202025.pdf?iframe=true>
- Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51(3), 111-118. <https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111>.
- Razoux, P. (2025). Quel bilan, quels enseignements et quelles conséquences des 12 jours de guerre entre Israël et Iran ? (12-24 juin 2025). https://fmes-france.org/wp-content/uploads/2025/07/pr_enseignements-guerre.pdf.
- Reynal-Querol, M. (2002). "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars." *The Journal of Conflict Resolution* 46, no. 1: 29–54.
- RNDDH (20 août 2021). Assassinat tragique de Jovenel MOÏSE : Le président a été livré par des responsables de sa sécurité. <https://web.rnddh.org/wp-content/uploads/2021/08/4-Rap-Assassinat-Jovenel-Moise-20Aout2021-FR-1.pdf>
- Roussel, J.-F. (2020). Doctrine de la découverte : préciser les enjeux théologiques d'une revendication autochtone. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 51(1), 3-25. <https://doi.org/10.1177/0008429820970540> (Original work published 2022)
- Saujot, M., Bet, M., Abdallah, S., Bengtsson, M., Rogers, C. (2024). Vers un contrat social pour le XXI^e siècle – Comment en sommes-nous arrivés là ? Une brève histoire des contrats sociaux des XIX^e et XX^e siècles en France et au Royaume-Uni. Iddri & Hot or Cool, juin 2024.
- Sousa Santos, B. d. (2016). *Épistémologies du Sud : mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée de Brouwer.

- Théodat, J.-M. (2025). Haïti 1825-2025 : géopolitique de la dette. *Politique étrangère* . Automne (3), 189-200. <https://doi.org/10.3917/pe.253.0189>.
- Thomas, F. (2022). « Haïti : les dettes de la France », <https://www.cetri.be/Haiti-les-dettes-de-la-France>.
- Tremblay, E.. (2004). *La zombification ou le corps migrant / Après la danse. Au cœur du carnaval de Jacmel, Haïti d'Edwidge Danticat*, Traduit de l'anglais par Jacques Chabert, Grasset, 206 p. Spirale, (199), 20–21.
- Weibert Arthus, W. (2014). De l'affrontement à la réconciliation François Duvalier et l'Église catholique (1957-1971). *Histoire, monde et cultures religieuses*, 29(1) : 61-82.