

Fred CONSTANT

Professeur des universités, Université Antilles-Guyane.

(1996)

“La démocratisation
dans les Caraïbes du
Commonwealth, citoyenneté,
ethnicité, égalité.”

Un document produit en version numérique par *Rency Inson MICHEL*, bénévole,
Étudiant en sociologie à la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti
fondateur du Réseau des jeunes bénévoles des Classiques des sciences sociales en Haïti.
[Page web](#). Courriel: rencyinson@gmail.com

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par *Rency Inson Michel*, bénévole, étudiant en sociologie à la Faculté d’ethnologie à l’Université d’État d’Haïti et fondateur du Réseau des jeunes bénévoles des Classiques des sciences sociales en Haït, à partir de :

Fred Constant

“La démocratisation dans les Caraïbes du Commonwealth, citoyenneté, ethnicité, égalité.”

In ouvrage sous la direction de Laënnec HURBON, *Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti*, pp. 113-126. Paris : Les Éditions Syros, 1996, 384 pp.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 20 septembre 2016 de diffuser ce livre en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Laënnec HURBON : lhurbon@yahoo.com

Fred Constant : Fred.CONSTANT@diplomatie.gouv.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 8 mai 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Merci aux universitaires bénévoles regroupés en association sous le nom de:

**Réseau des jeunes bénévoles
des Classiques des sciences sociales
en Haïti.**

Un organisme communautaire œuvrant à la diffusion en libre accès du patrimoine intellectuel haïtien, animé par *Rency Inson Michel* et *Anderson Layann Pierre*.



Page Facebook :

<https://www.facebook.com/Réseau-des-jeunes-bénévoles-des-Classiques-de-sc-soc-en-Haïti-990201527728211/?fref=ts>



Courriels :

Rency Inson Michel : rencyinson@gmail.com

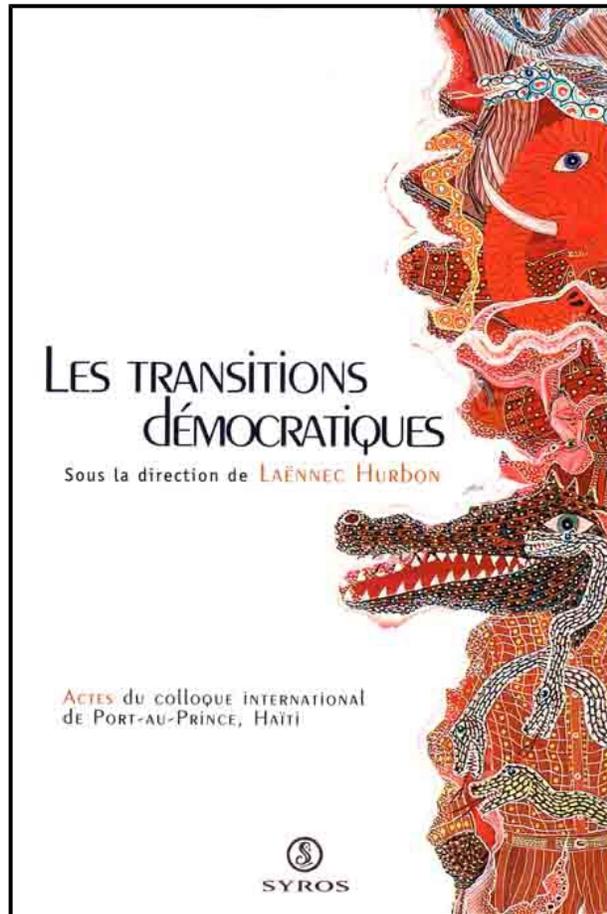
Anderson Laymann Pierre : anderson-pierre59@gmail.com

Ci-contre : la photo de Rency Inson MICHEL.

Fred Constant

Professeur des universités, Université Antilles-Guyane.

“La démocratisation dans les Caraïbes du Commonwealth, citoyenneté, ethnicité, égalité.”



In ouvrage sous la direction de Laënnec HURBON, *Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti*, pp. 113-126. Paris : Les Éditions Syros, 1996, 384 pp.

Un grand merci à [Ricarson DORCÉ](#), directeur de la collection "[Études haïtiennes](#)", pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



jean-marie tremblay, C.Q.,
sociologue, fondateur
Les Classiques des sciences sociales,
7 mai 2017.

[113]

Les transitions démocratiques.

Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti.

Première partie. Les expériences démocratiques.

“La démocratisation dans les Caraïbes du Commonwealth, citoyenneté, ethnicité, égalité.”

Fred Constant

professeur des universités à l’Institut d’études politiques de
Strasbourg

[Retour à la table des matières](#)

Les unités politiques des Caraïbes du Commonwealth (en particulier, la Barbade, la Jamaïque, Trinité-et-Tobago) sont souvent citées en exemples dans la courte liste des pays démocratiques du tiers monde. Au lendemain de la décolonisation, les nouveaux États qui adoptent des formules gouvernementales autoritaires l’emportent, en effet, largement sur ceux qui adhèrent formellement aux procédures démocratiques souvent héritées d’ailleurs de la période coloniale. De nombreux auteurs (Stone, 1986 ; Payne, 1993 ; Emmanuel, 1993) ont mis l’accent sur cette originalité des Caraïbes du Commonwealth dans l’éventail des situations postcoloniales en soulignant l’attachement de la population au parlementarisme britannique, à la tenue d’élections régulières, à l’existence d’une presse libre, etc.

* Cet article est la version entièrement remaniée de la communication présentée lors du colloque sur les transitions démocratiques dont ce volume est issu. Il fait toutefois certains emprunts à des travaux antérieurs (Constant 1994 1995).

Pourtant, la promesse d'un nouveau pacte social corollaire à ces processus de démocratisation postcoloniale - qu'il s'agisse de processus consistant à rendre démocratiques des régimes qui ne le sont pas encore ou qu'il s'agisse de processus consistant à rendre plus démocratiques des régimes qui le sont déjà au moins formellement - n'a cessé d'être contrariée par l'enchevêtrement de nombreux obstacles (un développement économique introuvable, un État défaillant s'articulant dans une société civile qui n'en est pas la racine morale, une subordination à un environnement international peu favorable, une unité nationale rendue précaire par la distribution et la combinaison des clivages socio-ethniques et les manipulations politiques auxquels ils donnent lieu, une forte vulnérabilité vis-à-vis des réseaux internationaux de narco-trafic, blanchiment de l'argent, etc.).

Parmi ceux-ci, on a donc choisi de privilégier la question « ethnique »¹, souvent évoquée comme si elle était une réponse en elle-même, à la fois le [114] point d'arrivée et le point de départ de l'analyse. Or, il s'agit précisément de comprendre ce qu'expriment ces mouvements « ethnicistes » en tant que manipulation des cadres anthropologiques d'expression identitaire, comment l'emprise de ces communautarismes² dans l'émergence des loyautés politiques et les logiques de l'action collective, peut survivre ou survenir dans le contexte des transitions ou consolidations démocratiques³, et avec quels effets ou conséquences politiques mais aussi, tout en restant dans des limites raisonnables, informer l'action publique⁴ dans cette

¹ Pour une bonne mise au point théorique sur la notion d'ethnicité, on consultera avec profit le recueil de textes réunis par Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995).

² Par communautarisme, on entend ici les mouvements proto-nationalistes, fondés sur des caractères ethno-culturels, apparus le plus souvent au lendemain des indépendances autour de la réactivation d'antagonismes souvent anciens, et en réaction à un sentiment de vulnérabilité liée à la distribution inégale des ressources économiques, politiques et culturelles entre les communautés sub-nationales.

³ Par consolidation démocratique, on entend ici le passage de la démocratie procédurale - où la technologie électorale tient lieu en elle-même de brevet démocratique - à la démocratie substantive - où la technologie n'est qu'un moyen de servir des valeurs qui la dépassent.

⁴ Rappelons-nous cette belle leçon de Georges Canguilem : « Pourquoi des professeurs ? Pour savoir, à l'occasion, donner une leçon d'action à ceux qui jugent ces deux notions incompatibles [...] Avant d'être la sœur du rêve,

« ennoblissement du lien social » que postule la théorie de la citoyenneté moderne.

Dans cette perspective, il est permis de combiner au moins deux approches complémentaires. La première relève de l'histoire et de l'anthropologie culturelle, dans la mesure où les conflits d'aujourd'hui trouvent leur source dans le passé et son impact dans la hiérarchisation holiste de l'univers caraïbéen. La seconde est plus immédiate, liée aux avatars de l'exercice de la citoyenneté depuis les indépendances politiques. Elle relève plutôt de la sociologie du clientélisme et des manipulations, subtiles ou grossières, du cadre formel de la démocratie parlementaire. Enfin, on examine dans quelle mesure et sous quelles modalités le succès des processus de démocratisation passe par la conversion des communautarismes inavoués en des multiculturalismes pleinement assumés.

L'histoire ou la délégitimation de la citoyenneté

Au risque de la caricature, « l'émancipation » politique des Caraïbes du Commonwealth (Trinité-et-Tobago et la Guyana retiendront tout particulièrement notre attention) a connu au moins trois phases capitales. La première s'ouvre avec l'abolition de l'esclavage (1834-1838), la deuxième commence après les troubles sociaux de l'entre-deux-guerres avec l'introduction du suffrage universel ⁵, la troisième est celle de l'organisation d'un système d'autonomie interne et de responsabilité ministérielle dans les années 1950 préluant [115] aux indépendances politiques de la décennie suivante. Lors de chacune de ces phases, on a assisté à la conquête nominale d'attributs nouveaux, mais demeurés théoriques, d'une citoyenneté bien abstraite pour la grande masse de la population. Au fur et à mesure de l'élargissement de ces droits, celle-ci se rendra à l'évidence, sans vraiment se résigner,

l'action doit être la fille de la raison. »

⁵ Il convient de souligner le rôle décisif de la commission Moyne (1938-39) - dépêchée par les autorités britanniques - dont le rapport a permis l'introduction progressive de réformes constitutionnelles en faveur de l'accroissement des libertés locales.

de la vacuité de droits formels face à la toute-puissance des nouvelles élites politiques postcoloniales (clôture socio-ethnique de l'équipe au pouvoir), du décalage des discours « universalistes » par rapport aux pratiques « particularistes » (prépondérance du clientélisme, du népotisme et de la corruption), de la « colonisation ethnique » de l'État et des administrations (surreprésentation des afro-antillais) ainsi que de l'orientation « communaliste » de l'action publique (Hintzen, 1989 ; Premdas, 1993 ; Constant, 1994).

Une citoyenneté imaginaire et abstraite

Intellectuellement, les élites antillaises cultivées ⁶ (« les Afro-Saxons et Indo-Saxons ») se retrouveraient aisément dans la définition que Jean Leca (1983), après Thomas Marshall (1950), livre de la citoyenneté. Selon celui-ci, le terme désigne en premier lieu un « ensemble idéal de trois traits formant un statut juridique ⁷ conférant des droits et des obligations vis-à-vis de la collectivité politique ». En deuxième lieu, il est aussi un « ensemble de rôles sociaux spécifiques (distincts des rôles privés, professionnels, économiques, etc.) par lesquels chaque citoyen, quelle que soit sa place dans la division du travail politique, est en mesure d'opérer des choix (ou de les accepter, ou d'y participer) entre propositions contradictoires [...] ». En troisième lieu, il est un « ensemble de qualités morales considérées comme nécessaires à l'existence du « bon » citoyen, ce que le langage français, commun et savant, désigne sous le nom de « civisme ».

⁶ On fait allusion tout particulièrement aux bourgeoisies politiques postcoloniales - des Manley de la Jamaïque aux Adams de la Barbade sans oublier Eric Williams (Trinité-et-Tobago), Cheddi Jagan et Forbes Burnham (Guyana) ou encore James Mitchell (Saint-Vincent et les Grenadines) et Eugenia Charles (la Dominique) - dont la clôture sociale et/ou ethnique est remarquable. Toute une génération politique, souvent formée à Londres, plus ou moins marquée par le fabianisme, pénétrée de la culture européenne, passionnée de cricket tout en étant farouchement nationaliste.

⁷ Ce statut juridique se décompose à son tour en trois éléments : l'élément civil, les droits nécessaires à la liberté individuelle ; l'élément politique, droit à la participation politique ; l'élément social, accès au « bien commun ».

Cette définition possède, malheureusement, les défauts de ses qualités : d'une part, elle désigne un objectif d'élargissement et de perfectionnement de la participation politique ; d'autre part, elle se concilie avec toutes les exclusions du corps politique. C'est pourquoi, les élites politiques antillaises postcoloniales s'y reconnaissent sans l'avouer, parce qu'elles sont longtemps [116] demeurées fidèles à une conception réservée de la citoyenneté. Trop classique, puisque toujours réputée compatible avec l'inégalité de droit ou de fait, cette conception de la citoyenneté transparait de manière explicite chez les pères des indépendances qui ont su s'appuyer sur la revendication de l'entrée des masses en politique pour parvenir au pouvoir en détournant les procédures démocratiques de leurs finalités. Dans son célèbre essai (1913), Arthur Singham a admirablement saisi les contours de cette culture politique où il s'agit moins de convaincre les masses que d'être suivi par elles, de les persuader que de les exhorter, moins d'être élus que de se faire élire, de proposer des vues que de les imposer, d'aimer son peuple que d'en être aimé...

Ces dérives autoritaires n'ont jamais entièrement échappé à la masse des populations. Pour s'en convaincre, il faudrait commenter les chroniques de la vie politique tenues par les chanteurs de Calypso à l'île de la Trinité (Martin, 1994) ou encore analyser les émeutes urbaines qui, périodiquement, détruisent le centre-ville de Port of Spain ou de Georgetown (Duncan Soomer, 1995). Ces accès de violence renseignent sur l'idée que les populations se font d'une citoyenneté désirable, dans une perspective non plus abstraite mais vécue. Et cette citoyenneté signifie avant tout la garantie effective de l'accès à des droits (bien-être social, logement, scolarité, emploi, aide alimentaire, etc.). Le terme se réfère ici plus à une collectivité qu'à un concept ou un statut. Il désigne la communauté des « pairs », l'ensemble de ceux qui se ressemblent, gouvernés oubliés des gouvernants, citoyens de « seconde classe » qui partagent les mêmes hantises mais aussi les mêmes espoirs.

*Des liens communautaires
intensément vécus et ressentis*

À l'évidence, cette compréhension « particulariste » de la citoyenneté reflète largement l'histoire du peuplement et la hiérarchisation ethnique des pays de la Caraïbe. L'île de la Trinité et Guyana appartiennent incontestablement à l'ensemble des collectivités que les sociologues appellent des « sociétés plurales », c'est-à-dire des collectivités composées de différentes communautés ethniques, maintenues ensemble par des institutions gouvernementales capturées par un groupe dominant, vivant côte à côte mais séparément au sein d'une même entité politique. Chaque communauté tire sa cohésion interne de sa propre culture et son langage, sa religion, ses propres idées et modes de vie. Elle n'entretient que des relations fonctionnelles avec les autres communautés. Les unes n'entrent en contact avec les autres que sur la base de la division ethnique du travail mise en place par l'histoire coloniale.

Au sommet de la pyramide sociale se situaient les Britanniques venus de la métropole, suivis des créoles blancs nés sur place, des mulâtres, des Noirs affranchis et des Indiens venus travailler sur contrat dans les plantations de [117] canne à sucre au lendemain de l'abolition de l'esclavage. Cette hiérarchie sociale traduisait non seulement une discrimination ethnique mais aussi religieuse dans la mesure où l'accès aux fonctions administratives, électives, militaires ou épiscopales était réservé à ceux qui pouvaient démontrer leur capacité à témoigner de la culture britannique. Dans cette course à l'assimilation aux normes européennes, les Indo-Antillais en Guyana et à Trinité, parce que d'apport récent, ont été largement pénalisés par rapport aux Afro-Antillais (Baber Jeffrey, 1986 ; Laguerre, 1991). Cette course qui réglait aussi le rythme de la mobilité sociale, était arbitrée par des autorités coloniales soucieuses avant tout d'affirmer la prépondérance de leur culture. Abolie à la lettre à partir des indépendances, cette stratification socio-ethnique et les stéréotypes qui lui sont corollaires se sont maintenus dans les esprits.

La superposition des lignes de division ethnique (Indiens versus créoles ou Noirs), religieuse (hindous versus chrétiens versus musulmans), territoriale (ruraux versus urbains), socioprofessionnelle (sur-représentation des Afro-Antillais dans le secteur public et les entreprises nationales et des Indo-Antillais dans l'agriculture et le commerce) a favorisé la politisation des appartenances ethniques (Constant, 1994). La conjonction de certains paramètres (évolution du rapport de force numérique entre les communautés, distribution ethnique de la mobilité sociale, apparition de mouvements culturels sub-nationaux, sentiment d'une inégalité devant la loi) devait nourrir l'éveil dialectique des « indo » et « afro » nationalismes. Dans ce contexte global, la délégitimation historique de la notion concrète de citoyenneté, tant pendant l'époque coloniale que par la suite, allait conférer aux sentiments primordiaux une charge symbolique sans égal. Les allégeances particularistes exclusives (liens de sang, confession religieuse, appartenance ethnique voire territoriale) étaient d'autant plus intensément vécues et ressenties que les allégeances universalistes inclusives (dont la citoyenneté est le modèle par excellence) demeuraient purement formelles.

La compétition politique officielle, tant en Guyana qu'à Trinité, combine en permanence un double registre : d'une part, un discours officiel idéologique adressé à l'ensemble des citoyens sans aucune distinction ; d'autre part, un discours officieux ethnique adressé à une communauté particulière. Ainsi, le socialisme coopératif de Forbes Burnham ou les postures nationalistes d'Eric Williams n'ont cédé en rien aux manipulations politiques des clivages ethniques. L'histoire électorale apporte maints témoignages de pratiques inévitables tant en matière de découpage électoral qu'en ce qui concerne les modes de scrutin ou le respect du vote secret. L'apprentissage de la « citoyenneté politique » a ainsi emprunté les chemins inattendus du vote ethnique ou communautaire, parfois mêlé de clientélisme, de népotisme ou de corruption [118] et, dans tous les cas, de vifs ressentiments d'une communauté par rapport à l'autre. La socialisation de générations de nationaux s'est coulée dans les moules déformants de la compétition inter-communautaire. Les « Afro » ne cessent de reprocher aux « Indo » leur puissance dans l'agriculture et le commerce. Les « Indo » ne cessent d'accuser les « Afro » de monopoliser le pouvoir

politique et de coloniser le service public en dilapidant les ressources nationales.

Toutefois, l'histoire politique des sociétés guyanaise et trinitadienne semble connaître une évolution récente. Tout d'abord, l'intégration de la communauté indienne (et non plus son exclusion) semble, être, depuis le milieu des années 1980, le pivot du jeu politique trinitadien. Ensuite, la Guyana a renoué, en 1992, avec la démocratie électorale, après plus de vingt ans d'autoritarisme caractérisé. Cheddi Jagan, leader de la communauté indo-guyanaise jusque-là écartée du pouvoir, en est devenu le président. Si la comparaison doit être nuancée, les deux pays sont confrontés au même défi : crédibiliser les liens de citoyenneté sans folkloriser les attaches communautaires. Dans cette perspective, on a enregistré dans les deux pays la création d'une commission chargée de veiller à l'égalité devant la loi (en particulier en ce qui concerne l'accès aux prestations étatiques), un observatoire des relations intercommunautaires, la nomination de certaines personnalités connues pour leur pondération. La vie politique n'en a pas fondamentalement changée mais ce qui frappe l'observateur est désormais la permanence d'un registre politique communautaire alors même qu'il est en porte-à-faux avec l'infrastructure sociologique qui a permis son émergence.

La permanence de mobilisations communautaires malgré un contexte de démocratisation

À condition de s'émanciper des pesants schèmes de la vulgate néomarxiste (celle de la « fausse conscience » des acteurs et de l'hypothèse des relations de races en relations de classes) et des présupposés primordialistes (qui « naturalisent » les clivages intercommunautaires), il est possible de formuler la double hypothèse de la mise en forme ethnique de revendications égalitaristes et de l'autonomie relative des représentations sociales liées à la distribution et à la combinaison des clivages dont elles sont les expressions discursives. La permanence des mobilisations communautaires apparaît alors liée à des manipulations ethnopolitiques des déficits de citoyenneté et à leurs corollaires en matière de représentations sociales.

[119]

*Une mise en forme ethnique
des revendications égalitaristes*

Cette hypothèse alternative formalise les contours d'une situation plus complexe que ne le laissent appréhender les clichés classiques de l'affrontement statique des communautés subnationales afro-antillaises et indo-antillaises. Elle désigne un processus de mise en forme ethnique d'une demande égalitaire formulée au nom de la différence, c'est-à-dire que les cadres anthropologiques d'expression identitaire (en l'occurrence, « l'indianité » et « l'africanité ») vont fournir les matériaux de la contestation d'une situation jugée inéquitable sinon illégale. Que cette demande se nourrisse des déficits de citoyenneté, réels ou supposés, n'est pas plus étonnant que sa formulation dans le langage explosif des relations intercommunautaires. Là où dans d'autres contextes l'appartenance de classe ou le territoire ou la langue commandent la mise en forme des revendications sociales, dans les sociétés plurales l'appartenance ethnique gouverne l'engagement politique et l'action collective en subordonnant les autres types de lien social. Qu'elle suscite des processus idéologiques de refonte des identités communautaires ne doit pas être interprété comme une stratégie de défection mais, au contraire, comme une demande de participation. Les menées apparemment sécessionnistes ne doivent pas faire illusion. Elles sont avant tout destinées à appeler l'attention des gouvernants sur le caractère insupportable d'une situation qui porte grand préjudice à une communauté. Quelle manifeste l'emprise de catégories ethniques dans les techniques de mobilisation collective ne signifie pour autant ni la reproduction des antagonismes identiques à ceux du passé ni l'inanité des transformations sociales à l'œuvre dans ces deux sociétés. Un système politique peut parfaitement parvenir à se reproduire par l'autonomisation de ses règles malgré la transformation de ses bases socio-ethniques. Sous ce rapport, opposition et majorité manifestent la même impuissance à s'affranchir des catégories et des stéréotypes ethniques hérités de la période coloniale comme si la compétition politique était un jeu à somme nulle et que, par conséquent, les ressources obtenues par une communauté l'était forcément

aux dépens de l'autre. On touche là non seulement à la question de l'égalité réelle des membres d'une même unité politique appartenant à des communautés ethnoculturelles distinctes mais surtout au problème de l'autonomie relative des représentations sociales, qui constitue un autre défi dans les processus de démocratisation en cours.

L'autonomie des représentations sociales

Par autonomie relative des représentations sociales, on entend le décalage entre les processus sociologiques et leurs expressions discursives qui ne [120] fonctionnent pas selon la même logique, bien qu'étant les uns et les autres partie d'une même société et se combinant pour en assurer le maintien et l'évolution. La distribution et la combinaison des clivages ont pourtant sensiblement évolué : ainsi accompagnant une poussée démographique très forte, les communautés indo-antillaises sont en pleine transformation. Au long d'une différenciation sociale interne croissante, ses membres passent progressivement du secteur secondaire vers le secteur tertiaire, des zones rurales vers les zones urbaines, et la mesure statistique des niveaux d'inégalité intercommunautaire - partout où elle est disponible et fiable - n'établit plus d'écarts significatifs.

Certes, ces transformations ne marchent pas comme « un seul homme » dans les deux sociétés de référence. Elles sont incontestablement plus avancées à Trinité-et-Tobago - où la démocratie procédurale est plus anciennement établie même si elle reste à consolider - qu'en Guyana - où elle a été rétablie en 1992 ; mais, elles sont, dans les deux cas, suffisamment sensibles pour souligner le rôle majeur des partis politiques dans la structuration « communaliste » de l'opinion publique. Opposition et majorité, leaders afro-antillais et indo-antillais manifestent la même impuissance à produire une vision de l'intérêt national susceptible d'échapper aux schémas caricaturaux de l'affrontement intercommunautaire. Les compétitions pour la définition de la réalité se situent alors au cœur de l'action politique qui semble avant tout un travail sur les représentations.

L'orientation de l'action publique est invariablement reformulée dans le langage explosif des relations intercommunautaires, et l'uni-

versalité affichée des choix gouvernementaux ne résiste pas à l'autonomie relative des représentations. A titre d'illustration, le président (indo-guyanais) Cheddi Jagan est, depuis son retour aux affaires, accusé par l'opposition afro-guyanaise d'avoir endossé la politique d'ajustement structurel, préconisée par le Fonds monétaire international (notamment le tryptique déréglementation, privatisation, réduction des dépenses publiques) pour sanctionner la communauté afro-guyanaise, surreprésentée dans le secteur public et récompenser son électorat indo-guyanais, surreprésenté dans le secteur du commerce et des affaires. De même à Trinité-et-Tobago, le calendrier des fêtes légales ou, plus largement, la politique culturelle, est devenue l'enjeu de la compétition politique. L'opposition indo-trinidadienne reproche à la majorité afro-trinidadienne de privilégier systématiquement les fêtes chrétiennes au détriment des autres religions, les pratiques musicales afro-trinidadiennes au détriment de celles des autres communautés. On a d'ailleurs assisté à une très vive controverse politique autour de la décision du Premier ministre, Patrick Manning, de faire du « Pan » l'instrument national du pays.

[121]

La symétrie des allégations et des dénégations, échangées entre opposition et majorité en fonction de la position occupée, est alors remarquable. Indépendamment de son titulaire, le discours dominant du pouvoir en place tend à universaliser l'action publique - en la destinant au bien-être de la communauté toute entière des citoyens sans discrimination de couleur, religion ou autres - tandis que le discours dominant de l'opposition tend à la particulariser - en « racialisant » les mesures concernées en fonction de ses intérêts politiques. La bipolarisation des forces partisans renforce encore la symétrie des positions concurrentes ainsi que le sentiment d'appartenance ethnique.

Répondre à une demande égalitaire au nom de la différence

Comment donc concilier l'universalité proclamée des droits liés au statut de citoyen et le particularisme de certaines affiliations ethniques et culturelles ? Ou le droit à l'autodétermination des communautés et l'égalité politique et sociale des individus ? Ou encore le souci de l'unité nationale, la représentation des minorités, la gouvernabilité et la légitimité de sociétés fondées sur le marché ?

Le problème serait moins insoluble si l'on pouvait récuser le lien pourtant étroit qui associe, partout dans le monde, les ambitions particularistes aux aspirations universalistes en se réclamant des secondes pour éliminer les premières, si les universalistes s'opposaient aux particularistes (comme les « bons » aux « méchants » !). Mais reconnaître qu'il entre quelque légitimité dans certaines revendications particularistes implique d'admettre au moins l'ambiguïté de certaines prétentions universalistes, et parcourir ensemble les deux moitiés du chemin n'est pas aussi simple.

Le débat serait moins serré si le relativisme culturel (« l'universalisme est un ethnocentrisme ») et normatif (« tout est opinion ») et le relativisme scientifique qui lui fait pendant, n'étaient pas de plus en plus présentés comme un progrès de la démocratie ; si donc les critères d'évaluation du « juste » et du « vrai » n'étaient pas, apparemment, définitivement remis en cause dans leur portée universelle par le triomphe des « ethno-vérités » (Boudon, 1995). Dans cette perspective, on voudrait examiner la question du multiculturalisme - sans revisiter le débat décennal entre libéraux et coramunautariens - avant de préciser les contours d'une citoyenneté moins exclusive tout en étant plus inclusive. Le défi semble en effet de parvenir à passer pacifiquement d'un communautarisme de fait dissimulé par un universalisme de droit à un multiculturalisme officiel où chacun ne cesserait d'être membre de sa communauté tout en étant pleinement citoyen.

[122]

Passer d'un communautarisme inavoué à un multiculturalisme assumé ?

Deux conceptions de l'intégration nationale ont toujours plus ou moins cohabité dans les Caraïbes du Commonwealth : d'une part, le modèle, officiel d'inspiration libérale, assimilationniste à prétention universaliste ; d'autre part, le modèle, officieux et illégal, communautariste à vocation consociative. Avant d'envisager les perspectives nouvelles susceptibles d'être ouvertes par le multiculturalisme, il convient de rappeler brièvement les limites de ces deux visions actuellement à l'œuvre dans les sociétés étudiées.

La réappropriation formelle par les élites postcoloniales afro-antillaises du premier modèle postulant une fusion illusoire des communautés au sein d'un moule national n'a pas résisté à l'épreuve des faits. A l'utopie d'un lien abstrait supposé garantir l'égalité entre les citoyens est venue s'ajouter la manipulation politique des appartenances ethniques, religieuses, socio-professionnelles voire territoriales qui l'ont toujours emporté face à la loyauté vis-à-vis de l'État. Derrière une politique officielle universaliste, les gouvernements successifs ont largement favorisé les valeurs, normes et intérêts de leurs communautés d'origine en essayant de réduire celles des autres communautés subnationales. Les imperfections de cette vision assimilationniste de l'unité nationale ont suscité quelques correctifs de portée limitée mais ils n'ont pu contenir la montée dialectique des proto-nationalismes « afro » et « indo » antillais. Car plus grande était la crainte des communautés « indo-antillaises » de se voir interdire l'accès aux ressources étatiques, plus forte était leur tendance à résister aux pressions assimilationnistes du pouvoir « afro-antillais » en resserrant leurs liens internes.

Le concept de démocratie consociative (Ramharack, 1992) est alors apparu dans les débats politico-académiques comme une réponse possible aux limites du modèle libéral assimilationniste à prétention universaliste. Au lieu de convertir le sens de l'appartenance ethnique en sens de la loyauté étatique, en posant la citoyenneté comme la va-

leur cardinale par rapport à laquelle s'ordonnent tous les autres types de lien social, il s'agit au contraire d'intercaler l'appartenance communautaire dans les relations entre le citoyen et l'État. La démocratie est alors médiatisée par les communautés subnationales qui co-exercent le pouvoir politique au moyen d'arrangements institutionnels garantissant la représentation des minorités. Dans cette vision alternative de l'unité nationale, l'appartenance ethnique précède tout autre type d'affiliation sociale ; elle devient le vecteur d'intégration nationale par excellence mais sur la base de petites collectivités plus ou moins indépendantes les unes des autres. L'ennui est que ces collectivités excluent autant de problèmes et d'acteurs qu'elles en intègrent. Parmi ceux-ci, trois au moins méritent d'être [123] mentionnés. Tout d'abord, l'approche consociative présente l'inconvénient de figer les clivages ethnoculturels en pensant les neutraliser au moyen d'une illusoire répartition égalitaire des ressources étatiques. Ensuite, elle soulève la question classique, mais non moins redoutable, de savoir si une polité peut fonctionner durablement et pacifiquement, si le citoyen n'a pas d'abord une obligation envers l'État en tant que gouvernement légitime plutôt qu'envers sa communauté d'origine en tant que « petite république autonome ». Enfin, elle réduit l'unité nationale à une simple juxtaposition de communautés subnationales, l'intégration sociale à l'interaction fonctionnelle de ses membres, la paix civile à un équilibre entre collectivités « particulières » plutôt qu'au partage de valeurs « transcommunautaires ».

Le multiculturalisme permet-il de sortir de cette impasse communautariste sans céder pour autant aux illusions du libéralisme assimilationniste ? La démocratisation - tant les transitions que les consolidations démocratiques - passe-t-elle par l'amélioration de la protection juridique des droits individuels des citoyens ou bien par le renforcement de la cohésion sociale des communautés ? Peut-on se satisfaire du pieux mensonge du refoulement des différences culturelles dans la seule sphère du privé ou convient-il désormais de leur assurer une place dans l'espace politique ? Et laquelle ? Ces questions fondamentales se situent au carrefour des discussions relatives à l'universalisme démocratique et au relativisme culturel. Avant de leur apporter quelques éléments de réponse, précisons le terme même de multiculturalisme.

Par multiculturalisme, on entend ici une synthèse doctrinale de situations :

- ou « existent des groupes prescrits reconnaissables en général par un marqueur social indélébile, dont en droit ou en pratique les membres ne peuvent se retirer sur la base de l'association volontaire bien qu'ils ne soient pas tous mobilisables ni mobilisés ;
- dotés parfois de styles de vie et de lois propres ;
- ne dérivant pas de la division du travail social même s'il peut se faire que celle-ci assigne à un groupe culturel une position unique dans la stratification sociale et la distribution des "chances de vie" ;
- revendiquant un droit à la reproduction de leur style de vie et de leur vue du monde ce qui peut les pousser à des comportements de "self discrimination" ;
- ... et à la politisation ;
- ce qui pousse au rejet de l'individualisme égalitariste » (Leca, 1994).

Sur la base de ces situations concrètes, les théoriciens du multiculturalisme (en particulier Charles Taylor) préconisent une voie intermédiaire entre les processus de négativisation de la différence (« l'impasse communaliste ») [124] et les mensonges des droits individuels (« l'intégrisme libéral »). Pour ce faire, ils proposent de réconcilier les droits individuels et le particularisme de certaines affiliations ethniques ou culturelles au lieu de les opposer terme à terme. Après tout, l'individu abstrait n'existe pas. La liberté revêt forcément une dimension communautaire. Il faut donc favoriser la naissance de nouveaux équilibres entre les droits individuels et les « droits communautaires ». Dans cette perspective, les politiques culturelle et d'éducation nationale sont un enjeu capital, car il s'agit avant tout de rompre les canaux de la transmission intergénérationnelle des stéréotypes ethnoculturels en proposant une définition renouvelée de la notion de citoyenneté.

Vers une citoyenneté « plurielle » ?

Résumons-nous. Le citoyen n'est sûrement pas le premier pôle d'identification des individus, et ce pour au moins trois raisons. Tout d'abord, la séparation entre l'appartenance citoyenne et l'appartenance sociale ne fait plus guère illusion. Elle ne désigne plus une communauté politique abstraite, un espace spécialisé de règlement des conflits où le citoyen est censé s'affranchir de toutes déterminations sociales. Ensuite, le postulat d'un lien exclusif entre le citoyen et l'État et la loyauté à une seule communauté politique ont volé en éclats devant la montée d'autres types de collectifs d'appartenance. La cité politique officielle n'est désormais qu'un site parmi d'autres où s'affrontent les intérêts et les identités. Enfin, les calculs individuels de sociabilité détournent d'autant plus les individus de la valeur (réputée) cardinale de la citoyenneté que celle-ci ne fournit pas le ciment (immatériel) de la communauté nationale mais ouvre seulement l'accès (souvent théorique) à une gamme de prestations.

Cette crise de la citoyenneté ne signifie pourtant pas la disparition prochaine de cette forme spécifique de division du travail politique. Elle manifeste avant tout une mutation en cours qui souligne la nécessité de repenser le lien social. Par citoyenneté « plurielle »⁸, on entend précisément une redéfinition du rapport social lui-même (qu'est-ce qui nous lie aux autres ? Qu'est-ce qui fonde les solidarités sociales ? Qu'est-ce qui fait tenir ensemble les diverses composantes d'une collectivité ?) susceptible de convertir la diversité des affiliations identitaires en ressources pour la régulation sociale. De fait, l'éclatement de la citoyenneté, en une série de groupes d'appartenance plus immédiats et plus concrets, affaiblit la communauté politique globale, ce groupe abstrait toujours ouvert et à construire pour rendre la société vivable. Afin [125] d'éviter la poursuite de la désagrégation de cette utopie, deux pistes symétriques semblent devoir être davantage explorées : d'une part, la nécessité d'octroyer une plus grande place aux corps intermédiaires (en particulier les communautés culturelles) pour le maintien de la cohésion sociale et la vie de la cité ; d'autre part, la défense des droits et des obligations liés au statut de citoyen, ainsi

⁸ Voir l'article « Un universalisme pluriel » de Pierre Hassner (1995).

qu'une meilleure protection juridique de l'accès effectif des individus à ceux-ci.

Dans cette perspective, l'État ne doit pas être plus « diabolisé » que la société civile ne doit être « angélisée ». L'obligation du citoyen envers la société ne doit pas contrarier son sens du devoir envers l'État. On touche là à la question des « valeurs communes » sans lesquelles on voit mal ce qui pourrait fonder le lien social, faire se conjuguer les différentes composantes d'une société. Ces « valeurs communes » pourraient former un « cadre universel » où les convictions particulières, les styles de vie, les identités distinctes s'accorderaient sans se renier ni sombrer, à l'inverse, dans l'impasse du communautarisme. Ici encore la « leçon » ne vaut pas que pour la Guyana et Trinité-et-Tobago.

Références bibliographiques

Colin Baber, Henry Jeffrey, *Guyana : Politics, Economics and Society*, Londres, Frances Pinter, 1986.

Raymond Boudon, *Le Juste et le Vrai*, Paris, Fayard, 1995.

Fred Constant, « Religion, ethnicité et politique en Caraïbe », *RFSP*, 44 (1), 1994, pp. 49-73 (1995), « La démocratisation à l'épreuve du communautarisme dans la Caraïbe plurale » ; rapport inédit.

Neville Duncan, June Soomer, « Violence in the anglophone Caribbean : a contemporary analysis » rapport inédit, 1995.

Patrick Emmanuel, « Governance and Democracy » in *the Commonwealth Caribbean Cave Hill*, ISER, 1993.

Pierre Hassner, *La Violence et la Paix*, Paris, Éd. Esprit, 1995.

Percy Hintzen, *The Cost of Regime Survival : Racial Mobilisation, Elite Domination and Control of the State in Guyana and Trinidad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Jean Leca, « Types de pluralismes et la viabilité de la démocratie » rapport pour le XVI^e congrès de l'Association internationale de science politique, Berlin, août 1994.

Denis Martin (dir.), *Cartes d'identité*, Paris, PFNSP 1994.

Anthony Payne Paul Sutton, *Modern Caribbean Politics*, Kingston, Ian Randle, 1993.

[126]

Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

Ralph Premdas, « Race, politics and succession in Trinidad and Guyana » in Anthony Payne Paul Sutton (eds), *Modern Caribbean Politics, op. cit.* 1993, pp. 98-125.

Baytorac Ramharack, « Consociational democracy : a démocratie option for Guyana », *Caribbean Studies*, 25 (1-2), 1992, pp. 75-101

Arthur Singham, *The Hero and the Crowd*, Londres, Frances Pinter, 1913.

Carl Stone, *Class, State and Democracy in Jamaica* Kingston, Blackett Publishers, 1986.

Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1992.

Fin du texte