03 2007

A qui appartient l’universalisme ?

Nora Sternfeld

Traduit par Denis Trierweiler

En juin 1793, les révoltés noirs de Saint-Domingue/Haïti, sous la conduite de Toussaint L’Ouverture, rejoignirent l’armée espagnole, qui les approvisionna en armes, en munitions et en vivres pour le combat contre la République française. Au même moment à Paris, l’Assemblée nationale était justement en train de décider et de réaliser la décapitation du roi, et de mener une vive discussion sur le rôle de l’« esclavage » : l’aile libérale – les Girondins – était parvenue à s’octroyer le pouvoir de définition sur le thème de l’esclavage. La position eu égard au statut des « esclaves » n’était en aucune façon univoque. S’agissant de la définition des esclaves, la majorité plaida très longtemps pour la propriété et non pas pour l’égalité. Conformément à cela, on se fixa pour but de réduire le plus rapidement possible les rebelles en esclavage. Mais entre-temps, et sous le drapeau des Bourbons espagnols, les troupes de Toussaint L’Ouverture conquirent des parties des colonies françaises. Le mot d’ordre par lequel Toussaint L’Ouverture appela les troupes noires au combat était : « Liberté pour tous ». Le 29 août 1793, il lança la proclamation suivante :

« Frères et amis. Je suis Toussaint L’ouverture ; mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. J'ai entrepris la vengeance de ma race. Je

veux que la liberté et l'égalité règnent à saint-Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous, frères, et combattez avec moi pour la même cause. Déracinez avec moi l'arbre de l'esclavage.

Votre très humble et très obéissant serviteur, Toussaint Louverture, Général des armées du roi, pour le bien public[1]. »

Contre la France révolutionnaire existante, et sous le drapeau du roi espagnol, il en appelle aux slogans de la Révolution française pour mobiliser les noirs au combat. Les deux plénipotentiaires Polvérel et Sonthonax, qui avaient été envoyés par la France pour rétablir l'ordre dans les affaires des colonies, ne pouvaient ni ne voulaient intervenir – ils déclarèrent bien plutôt l'abolition de l'esclavage. Certes, ils n'étaient aucunement habilités à le faire, et la Convention à Paris ne parvint pas davantage à imposer une décision sur le sujet. Entre-temps, les troupes dirigées par Toussaint L'Ouverture conquirent d'autres portions significatives de terres pour l'Espagne. Ce n'est que six mois plus tard – en janvier 1794, et sous l'hégémonie des Jacobins à la Convention nationale – que l'esclavage est déclaré aboli dans toutes les colonies. Le message de ratification du décret parvient à Toussaint L'Ouverture en mai. Il décide immédiatement de se détourner des Espagnols, de rallier la république et de reconquérir l'ensemble des territoires conquis pour la France révolutionnaire ; il remporte également la victoire sur les positions contre-révolutionnaires espagnoles puis, par la suite, anglaises. A compter de ce jour, il ne s'agit plus de simple tactique dans la conquête du pays, mais d'une stratégie révolutionnaire. Toussaint L'Ouverture considère désormais le combat de libération comme partie intégrante de la Révolution française, et la victoire de la France comme une composante du combat de libération. Cet exemple nous remet en mémoire l'histoire d'un combat qui a, jusqu'à ce jour, été largement occulté de l'historiographie sur les

révolutions du XVIII^{e} siècle : l'histoire d'une libération et d'une subjectivation politique révolutionnaire anticoloniale qui ne s'est pas contentée du simple fait « de parler pour elle-même[2] ». A travers ce texte, la question de l'universalisme doit, en un sens, être abordée par son autre versant : pourquoi a-t-il toujours été évident, dans la réception traditionnelle de la révolution à Saint-Domingue/Haïti, que cette dernière et son discours partaient toujours de France pour arriver sur l'île des Caraïbes, et non pas l'inverse ? Pourquoi la critique de l'universalisme part-elle toujours du fait que l'universalisme représente une perspective qui va du centre hégémonique vers les marges ? Et pourquoi la perspective sur le tout est-elle déniée à des positions marginalisées, aussi bien dans la perception courante que dans l'historiographie ?

L'égalité pour tous ! Mais qui sont tous ? La critique justifiée de l'universalisme

Pour questionner l'universalisme depuis son autre versant, il faut reconsidérer à nouveaux frais aussi bien l'universalisme dans son sens classique que sa critique justifiée : au cours du dernier demi-siècle, deux aspects du concept d'« universalisme » ont été critiqués de fond en comble. Il s'agissait là de rompre avec la conception d'une validité universelle de la vérité, avec son caractère dés-historisant qui évacue toute spécificité du champ de vision. C'est cet universalisme-là que Foucault a combattu tout au long de son œuvre. A la conception d'un/e « intellectuel/le universel/le », il oppose celle de l'« intellectuel/le spécifique[3] ». Quand on questionne depuis l'autre versant, il s'agit de ce qui se passe lorsque, précisément, les questions de l'universalisme se posent de manière spécifique, lorsque le thème de l'universalisme devient un thème pour des activistes, lorsque les raisons pour ou contre une alliance

dans l'activisme apparaissent pleinement. C'est également en ce sens que, dans ce qui suit, l'universalisme sera considéré comme une progression historique et non pas dans sa généralité. Par conséquent, devant la toile de fond d'un regard consciemment spécifique, opératif et pragmatique porté sur l'universalisme, il devient maintenant possible de suivre le second aspect massivement critiqué : celui-ci est plutôt de nature politico pratique et il concerne la validité universelle des droits. Avec la Déclaration des droits de l'Homme et les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, le XVIII^{e} siècle finissant – l'époque des révolutions évoquées – met essentiellement en avant ce que nous entendons aujourd'hui par universalisme. Cependant qui était égal, et qui est resté et reste aujourd'hui encore exclu de l'égalité ? Sur les versants postcolonial et féministe, l'« universalisme » fut critiqué massivement, et démasqué comme particularisme occidental et blanc. Ce qui fut mis en question est que, justement, seuls quelques-uns étaient (et sont) « tous », et d'autres non, qu'il est certes question de « droits universels », mais que dans les faits ne serait adoptée comme universelle qu'une perspective occidentale et masculine. En outre, l'universalisme fut critiqué en tant que domination de pouvoir missionnaire et coloniale, dont les généralisations n'étaient autres que des techniques d'oppression et d'adaptation policières. Un troisième point soumis à la critique était celui de la fonction paternaliste de l'universalisme, dans la mesure où sa logique produirait des objets anodins pour la politique intérieure de représentation, et empêcherait justement, dans de nombreux cas, la visibilité des combats politiques. En un quatrième point, le concept de l'universalisme était soumis à une mise en question supplémentaire : la rhétorique de la dissimulation d'inégalités réelles, telle qu'elle s'exprime par exemple jusqu'à nos jours dans le fantasme : « Tous ont les mêmes chances ». Déjà du temps de la Révolution française, un commentaire ironique de la fonction

idéologique du postulat d'égalité énonçait : « Il est interdit aux pauvres comme aux riches de dormir sous les ponts à Paris ». Lorsque des choses inégales sont traitées avec égalité naît l'injustice. C'est pour toutes ces raisons que l'universalisme, en tant que discrédité, parvint à se retrouver. Il apparut nécessaire, précisément contre les techniques de domination d'un universalisme rétréci, accaparant et excluant, de se servir de la stratégie de la politique d'identité pour échapper aux perspectives marginalisées. Les exclusions et les inégalités exigeaient une prise de conscience aussi bien que des positions et des politiques particularistes se réclamant précisément de l'universel. Il n'en reste pas moins que c'est toujours au nom et devant l'horizon du concept d'« égalité » que les positions marginalisées continuent à revendiquer leurs droits, justement par la formule : « Des droits égaux pour tous ! » Mais il va sans dire que l'égalité ne commence pas par un appel à l'« égalité ». Le commencement qui est marqué par là est plutôt un commencement des combats pour l'égalité : un modèle revendicatif contre l'inégalité produite.

En un sens, l'universalisme des Droits de l'homme a d'emblée deux versants : d'une part, avec l'idée de l'égalité qui ne vaut justement que pour une partie de la société, s'inaugure une dimension radicalement nouvelle de l'inégalité. Alors que dans les structures féodales, chacun était à sa place, l'inégalité a maintenant lieu sous les conditions de l'égalité (c'est ainsi que l'humanisme avait produit cette structure qui déniait aux « autres » l'humanité). C'est peut-être là l'une des raisons pour lesquelles les débats à l'Assemblée nationale sur les droits des Noirs étaient si virulents. La question était en jeu de savoir pour qui les Droits de l'homme devaient être valides et pour qui ils ne devaient pas l'être (et qui n'était donc pas Homme). D'autre part, l'idée de l'égalité en tant qu'horizon ne peut plus être retenue une fois qu'elle est exprimée [4]. Elle

marque la possibilité de réclamer l'égalité. Pourtant cette réclamation ne put être décidée au Parlement ni dans le cas des femmes, ni dans celui des travailleu(se)rs, ni dans celui des Noirs. Dans tous ces cas, l'égalité ne put être réclamée que par des combats réels.

Ce qui advint jusqu'en 1793 :

A la Convention française, les débats autour du statut des « esclaves » et du rôle des colonies étaient des leitmotive depuis 1789. C'étaient des thèmes qui entraînaient la formation de fractions et des scissions dans les positions. Il y avait plusieurs raisons à cela. D'une part, ils fournissaient évidemment l'occasion d'ériger en exemple la question des Lumières sur le statut des « Hommes », mais d'autre part, il existait des intérêts matériels tangibles pour empêcher l'égalité et poursuivre la domination coloniale violente. C'est ce que montre très clairement le théoricien socialiste C.L.R. James dans les années 30 du XX^{e} siècle : « La traite des esclaves ainsi que l'esclavage représentaient la base économique de la Révolution française[5]. » Par conséquent, si les encyclopédistes et la Société des Amis des Noirs devinrent les porte-parole des noirs et s'érigèrent contre l'esclavage, le tout-Paris politique engagé s'y intéressa certes, mais cela n'eut aucune conséquence politique réelle[6]. « Mirabeau, Pétion, bourgmestre de Paris, l'Abbé Grégoire, Condorcet, tous membres des Amis des Noirs, étaient députés, tous abolitionnistes, mais la suppression de l'esclavage signifiait la ruine de la bourgeoisie marchande[7]. » Conformément à cela, il est retenu dans le décret du 8 mars 1790 sur les colonies que les colons et leur propriété (et les esclaves étaient précisément des propriétés) sont confiés à la protection particulière de la nation. « Le décret accusait de crime contre la

nation quiconque tenterait, directement ou indirectement, d'attenter à une quelconque branche commerciale[8]. » Ce décret légitime et légalise le maintien de l'esclavage par l'Assemblée nationale révolutionnaire. La Révolution ne fut pas apportée à Saint-Domingue par les « Amis des noirs », ni par aucune autre force révolutionnaire bien-pensante. Le discours de la Révolution fut tout d'abord un discours pour la libération des *esclavagistes*. De nombreux esclavagistes riches – des bourgeois et en aucun cas des défenseu(ses)rs du roi – débattaient haut et fort de la Révolution. Ils se positionnèrent de la même manière contre la noblesse et l'Eglise que contre l'abolition de l'esclavage. Pourtant l'idée de l'égalité se répandit dans les colonies. Les premiers soulèvements d'esclaves eurent lieu. Il y eut des combats avec les colons. Les séditieux noirs furent pendus tandis que le nombre des combats de libération auto-organisés augmentait et se trouvait dans une certaine relation avec les nouvelles sur les événements en France. Vers 1791, les soulèvements furent de plus en plus reliés les uns aux autres et des actions communes furent soigneusement préparées ; un mouvement de masse organisé vit le jour. La révolution éclata à Saint-Domingue. Jusqu'à la proposition de l'Espagne de participer à la guerre contre la France, Toussaint L'Ouverture se rallia aux rebelles, il dirigea bientôt la révolution et travailla à une mobilisation et à une organisation nouvelles et plus poussées des combats. Comme il devient ici très clairement observable, ni l'humanisme des encyclopédistes, ni l'universalisme des Droits de l'homme ne furent assez forts pour abolir l'esclavage ou pour libérer les colonies. Les droits durent être conquis de haute lutte. Pour mobiliser, comme nous l'avons mentionné plus haut, L'Ouverture se servit des idéaux de l'égalité et de la liberté : « Je veux que la liberté et l'égalité règnent à saint-Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous, frères, et combattez avec moi pour la même cause. » La cause de la Révolution, le combat de

libération à Saint-Domingue radicalise les concepts de « liberté » et d'« égalité[9] ». En les universalisant et en les appliquant à ceux pour qui ils ne devaient pas valoir, elle leur donne une nouvelle signification et leur confère leur véritable force.

Votre combat est aussi notre combat.
L'universalisme vu de l'autre versant

Devant la toile de fond de la théorie de l'hégémonie d'Ernesto Laclau, la question de l'universalisme se pose à nouveaux frais. Laclau formule la différence entre l'universalisme et le particularisme comme une tension qui ne peut être résolue par aucun des deux côtés. En ce sens, il rejette le particularisme pur et en appelle à la nécessité d'une universalité qui reçoit cependant une définition radicalement nouvelle. C'est ainsi qu'il constate que « l'universel n'est rien d'autre que du particulier devenu dominant à un moment précis[10] ». Dans la mesure où la théorie de l'hégémonie de Laclau souligne qu'il n'existe aucun lieu de la société à partir duquel elle pourrait être fondée comme un tout, devenir saisissable en tant que totalité, le lieu où l'universalité serait fondée demeure aussi vide que convoité. L'universalité est maintenue en tant que dimension, sans qu'elle puisse jamais être remplie par un particularisme. Elle est le lieu vide qui rend la politique possible. L'universel devient ainsi l'« horizon incomplet » des combats particuliers, tout aussi impossible qu'il rend les choses possibles. Dans la perspective de Laclau, tout particularisme, dès lors qu'il vise à l'hégémonie, doit se servir de cet horizon universaliste pour ses combats. Et c'est exactement ce que fait L'Ouverture lorsqu'il s'approprie la cause de « la liberté et de l'égalité ». Conformément à cela, Laclau fait porter le regard sur ce versant de l'universalisme qui rend les choses possibles, qui en fait la base de la revendication de droits. Une composante essentielle de

ces combats est la mise en question des relations hégémoniques qui détiennent le pouvoir de définition de l'universalisme ; c'est-à-dire que ce qui passait jusque-là pour universel est attaqué comme particulier. Peut-être serait-il également possible de lire exactement dans ce même sens les critiques évoquées plus haut des théories féministes et postcoloniales, qui discréditent le concept même d'« universalisme », et ce au nom de son inégalitarisme. Cela étant, ce qui est moins entré dans le champ de vision de la théorie politique est la question de savoir quelle est la productivité consistant en l'adoption consciente d'une perspective universaliste, eu égard à de possibles solidarisations avec d'autres combats politiques.

Tandis que l'universalisme ne fut toujours conçu et critiqué que selon une seule direction – de la majorité vers les marges – sa productivité dans la direction inverse fut très largement négligée. Alors que sont à nouveau, et de plus en plus, à l'ordre du jour des débats politiques et des contextes organisationnels des questions sur les réseaux et les combats communs, sur les positions théoriques et les stratégies politiques entre solidarité, inter/transnationalisme, formations d'alliances, champs de combats et horizons communs : avec leur slogan « Tout pour tous. Pour nous rien », les zapatistes du Mexique attirent l'attention sur leur perspective non identitaire. « Ce que nous défendons, nous le défendons pour tous », proclament les intermittents du spectacle en France. Des activistes queers ont une fois de plus critiqué les politiques d'identité classiques dans le féminisme et l'ont redéfini à l'aide de concepts radicalement anti-essentialistes.

« Votre combat est également notre combat » est le slogan qui exprime l'acte universaliste de la solidarisation des zapatistes mexicains avec d'autres combats politiques et sociaux dans le monde. C'est sur la base de ce slogan que le sous commandant

Marcos a renoncé à ses honoraires de 500 dollars U.S. pour une conférence et les a offerts aux travailleu(ses)rs d'usine d'Italie qui étaient à ce moment-là en grève. Cet acte politique symbolique s'oppose nettement aux conceptions paternalistes traditionnelles de la logique de dons entre « premier » et « troisième » monde. Les zapatistes s'octroient le droit (lequel est précisément dénié aux indigènes dans une perspective raciste) de prendre position non pas seulement de manière locale et pour ce qui les concerne, mais de se solidariser avec d'autres combats par-delà leur propre combat[11]. Ecrivant sur l'antisémitisme en tant que théoricienne queer, Bini Adamczak démontre également que le fait de « parler pour soi-même » et de se réclamer de la normalité est encore très loin de représenter l'exigence maximale d'une politique radicale. « Il ne s'agit pas d'un *we are here, we are queer, get used to it*, en ce que vous vous habituiez à notre apparence, mais d'une appropriation de la norme, du regard phallique lui-même. Nous sommes là – nous vous voyons. *We are here – we are watching you*[12]. » Devant cette toile de fond, les débats et les contextes théoriques queers devraient combattre non pas seulement les hétérosexismes et l'hétéronormativité , mais aussi les relations d'exploitation, les antisémitismes[13] et les racismes. L'universalisme est généralement attribué à la société majoritaire – et ce, aussi bien dans ses propres discours paternalistes que dans de larges parties de la critique. A cela s'oppose une autre perspective : l'appropriation d'une perspective stratégique universelle depuis le versant marginalisé, qui abandonne sa position de victime et d'objet et entreprend fièrement d'agir solidairement.

Universalisme Stratégique

Au milieu des années 80, la théoricienne postcoloniale Gayatri Spivak a développé le concept d'un « essentialisme stratégique ». Ce

faisant, il s'agissait pour elle – en dépit et compte tenu de la critique de tout essentialisme par la théorie poststructuraliste – de maintenir ouvertes les possibilités d'une politique actuelle et concrète. Le concept de « stratégie » devint chez Spivak pour ainsi dire une option de l'agir: l'ouverture de la possibilité d'un agir qui ne régresse pas en deçà de la critique déconstructiviste, sans pour autant – compte tenu de tout ce qu'il faut fondamentalement dissoudre, questionner et repenser – devoir rester impuissante. Or le concept du stratégique comme option de l'agir pourrait très bien aussi être utile à une redéfinition de l'universalisme. Car s'il est bien vrai que ce dernier avait été à juste titre discrédité, aussi bien dans sa dimension dés-historisante et philosophico-épistémologique, que dans celle, abrégée, accaparante et excluante de droit politique, ce n'en est pas moins justement avec l'effondrement des grands universalismes que s'est posée de plus en plus la question de la possibilité et de l'impossibilité de solidarités – la question de combats et d'alliances communs aussi bien que celle de cet « horizon incomplet » dont parle Ernesto Laclau. Peut-être l'universalisme peut-il acquérir une nouvelle dimension stratégique devant cet arrière-plan – et ce non pas comme fin en soi mais en vue d'une praxis politique.

Ce n'est pas en tant que modèle de théorie de la connaissance, ni en tant que concept juridique et politique abstrait, mais à travers des combats et des discours activistes et marginalisés concrets que l'universalisme a été thématisé à nouveaux frais au cours de ces dernières années. Il existe des praxis activistes qui, d'une certaine façon, repensent l'universalisme, qui adoptent une perspective « universaliste stratégique » sans régresser en deçà des points de critique justifiés. Il existe déjà des actions « universalistes stratégiques ». Des cas et des problèmes, des possibilités et des dangers d'horizons politiques communs sont d'ores et déjà balisés

et discutés dans l'activisme, eu égard à un agir commun. La question de l'universalisme se pose dans le spécifique. Et c'est précisément là qu'il apparaît clairement qu'il existe de bonnes raisons de vouloir davantage que de seulement « parler pour soi-même », à savoir : participer au pouvoir de définition. Or, n'est-ce pas justement cette perspective universaliste qui a été et continue classiquement d'être déniée aux positions marginalisées ?

Retour en Haïti

Il s'agit de deux situations révolutionnaires qui ont lieu simultanément – à la fin du XVIII^{e} siècle – et qui entretiennent une relation politique et discursive. Les deux ont fondamentalement des adversaires, des visées et des stratégies différentes : en France, il s'agit d'une révolution bourgeoise contre l'absolutisme, la noblesse, l'Eglise et les structures féodales. A Saint-Domingue/Haïti a lieu un combat de résistance et de libération des Noirs contre l'esclavage, qui est pour une grande part porté par des roturiers français. Les deux révolutions représentent au même titre des ruptures tranchées et radicales avec les relations de pouvoir existantes. Il s'agit d'une Histoire dont l'universalisme doit enfin être raconté à partir de son autre versant : entre le moment de la rébellion (en 1791 débute le combat de résistance organisée qui se dirige en un premier temps contre la France) et celui de la guerre d'indépendance (qui s'achève en 1804 avec la défaite de l'armée française envoyée en Haïti par Napoléon et par la victoire de la République indépendante d'Haïti), la révolution à Saint-Domingue a adopté pour quelques brèves années une perspective universaliste et s'est solidarisée avec la France révolutionnaire jacobine. Elle s'est délibérément déclarée en faveur de la Révolution française. Ainsi le combat pour l'égalité des

esclaves n'était-il pas seulement un combat isolé mais un combat qui a établi une relation. Par conséquent, ce qui distingue le combat de résistance des esclaves de Saint-Domingue, dans les années 1793 jusqu'à 1802[14], d'une révolte et d'une guerre d'indépendance est le fait qu'il se déclare solidaire avec la Révolution française. C'est seulement lorsque les troupes de Napoléon, arborant le drapeau tricolore et entonnant la Marseillaise, ont tenté d'abattre les Noirs libérés de Saint-Domingue – qui avaient également intégrés le drapeau de la France révolutionnaire au répertoire symbolique de leur combat – que la Révolution française « universalisée » se scinde à nouveau en deux parties opposées : d'une part le projet national colonialiste, et d'autre part la guerre d'indépendance victorieuse pour la République d'Haïti. Haïti devait désormais rester libre (et en payer le prix fort, qui n'a jusqu'à ce jour pas été restitué[15]).

Longtemps, l'histoire de la libération de Saint-Domingue/Haïti n'a émergé, dans le meilleur des cas, que comme une note de bas de page à la Révolution française. Lorsqu'il en était question, c'était comme d'un aspect glorieux, témoignage de la vaste zone d'influence de la Révolution, un exemple de son universalité. Comme si la grande masse révolutionnaire française avait tendu la main à sa petite sœur (ou même à sa fille) pour devenir ensemble les parties d'un idéal français. Pourtant, si la révolution en Haïti est bien devenue une partie de la Révolution française – c'est en tout cas ce qui ressort clairement des sources – alors c'est parce que Toussaint L'Ouverture et ses troupes se sont décidés en sa faveur en mai 1794, et non pas parce que qui que ce soit, venu de France, y aurait apporté ou enseigné la Révolution.

[1] Lettres de Toussaint L'Ouverture, La Bibliothèque Nationale (dép. mss) ; cité par C.L.R. James, *Die Schwarzen Jakobiner* – C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. française de Pierre Naville (1ère éd. Gallimard, 1949), 2e éd. avec textes complémentaires, traduits par Claude Fivet-Demorel, éd. caribéennes, 1983.

[2] Cf. Groupe de recherche sur l'histoire autrichienne noire, ainsi que les textes de Araba Evelyn Johnston-Arthur sur le DVD-Rom « Verborgene Geschichte/n – remapping Mozart. Ein Austellungsprojekt in vier Konfigurationen » – [Histoire/s cachées – remapping Mozart. Un projet d'exposition en quatre configurations], Vienne, 2006.

[3] Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, IV, Gallimard, 1994, p. 638 et *passim*.

[4] Cf. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 2000. [Non traduit en français] Cf. la trad. allemande : *Emanzipation und Differenz*, Vienne, 2002, ici l'article « Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität », ainsi que la préface d'Oliver Marchart, *Gesellschaft ohne Grund : Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus*, p. 7-15.

[5] C. L. R. James, *op. cit.*

[6] *Ibid.* : « "Que les colonies [...] soient donc plutôt détruites, que de faire tant de malheureux", conclut l'encyclopédie dans son article sur la Traite des Nègres. Mais de telles explosions sentimentales n'eurent, ni jadis, ni aujourd'hui, le moindre poids. »

[7] *Ibid.*, p. 71.

[8] *Ibid*., p. 85.

[9] Cf. Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution & Slave Emancipation in the French Carribean 1797-1804*, Chapel Hill/ Londres, 2004.

[10] E. Laclau, *op. cit*., p. 52.

[11] Cf. Comandante Mister, Discours du commandement à l'occasion du neuvième anniversaire du soulèvement zapatiste, http://www.chiapas98.de/news.php?id=466 (24. 03 .2007) : « Ce mauvais gouvernement croit que nous autres, peuples indigènes, nous ne pensons pas internationalement. Mais nous, peuples indigènes, nous pensons internationalement, et nous, peuples indigènes, avons le droit de nous forger des opinions et de décider comment nous voulons agir. Le gouvernement raciste pense également que nous autres indigènes ne connaissons pas le monde. »

[12] Bini Adamczak, « Antisemitismus dekonstruieren ? Essentialismus und antiessentialismus in queerer und antinationaler Politik », *in* : A. G. Genderkiller, *Antisemitismus und Geschlecht*, Unrast, 2005, p. 227.

[13] Qu'il soit rappelé ici qu'au XIX^{e} siècle, le reproche d'universalisme appartenait au répertoire classique de la rhétorique de l'antisémitisme moderne.

[14] En 1802, l'armée d'expédition française sous le commandement du général Leclerc atteint Haïti avec la visée de réintroduire l'esclavage et de mater la rébellion. L'Ouverture est fait prisonnier et déporté en Europe où il meurt en captivité le 7 avril 1803.

[15] http://www.ipetitions.com/petition/restitutionpourhaiti/ (27.03.2006).