

Pensée afro-caribéenne et
(psycho)traumatismes de l'esclavage et de la
colonisation

Pensée afro-caribéenne et
(psycho)traumatismes de
l'esclavage et de la
colonisation

Toubiyon Twoma Lesklavaj ak
Kolonizasyon: Dangoyaj Panse
Afwo-Karayibeyen

JUDITE BLANC ET SERGE MADHÈRE, AVEC LA
COLLABORATION DE STERLIN ULYSSE

Éditions science et bien commun
Québec



Pensée afro-caribéenne et (psycho)traumatismes de l'esclavage et de la colonisation de Judite Blanc est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution 4.0 Ceci peut être votre site web principal ou la page d'informations vous concernant sur une plate forme d'hébergement, comme Flickr Commons., except where otherwise noted.

Titre : Pensée afro-caribéenne et (psycho)traumatismes de l'esclavage et de la colonisation / Toubiyon Twoma Lesklavaj ak Kolonizasyon: Dangoyaj Panse Afwo-Karayibeyen

Auteurs et auteures : Sous la direction de Judite Blanc et Serge Madhère

Image en couverture : Pascal Merisier

Design de la couverture : Edwin Beck Magloire et Djossé Roméo Tessy

Conversion au format ePub : Pressbooks

Édition et révision linguistique : Caroline Dufresne, Florence Piron et Samuel Jean Baptiste

ISBN ePub : 978-2-924661-10-9

ISBN pour l'impression : 978-2-924661-12-3

ISBN pour le PDF : 978-2-924661-11-6

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec 2017

Dépôt légal – Bibliothèque et Archive Canada

Dépôt légal et première impression : 4e trimestre 2017

Ce livre est sous licence Creative Commons CC-BY 4.0

Éditions science et bien commun
<http://editionscienceetbiencommun.org>
1085 avenue de Bourlamaque
Québec (Québec) G1R 2P4

Diffusion: info@editionscienceetbiencommun.org

Table des matières

Introduction Judite Blanc et Serge Madhère	ix
Twokèt Judite Blanc ak Serge Madhère	xix
Liste alphabétique des auteur.e.s / Lis otè yo nan lòd alfabetik	xxvii
Résumés – Rezime yo – Abstracts	xxix
Partie 1. Cadre théorique : Colonisation et écologie sociale / Kad teyorik: Kolonizasyon ak ekoloji sosyal	
1. Kolonizasyon ak Ekoloji Sosyal : Konsekans Fizyolojik, Sikolojik, ak Enfliyans yo sou Lasante Serge Madhère	3
Partie 2. Défis : Traumas et patrimoine / Defi: Twoma ak patrimwàn	
2. Dynamiques mémorielles et logiques patrimoniales des traces du souvenir de l’esclavage en Haïti Jerry Michel	67

3. Du catholicisme au vodou : quelques repères
historiques et religieux du « mimétisme chrétien »
en milieu rural – le cas des offices funéraires du Pè
savann 89
Kesler Bien-Aimé

Partie 3. Identité et créativité sous le joug /
Idantite ak kreyativite anba jouk

4. Le Moi et l'Autre : une approche herméneutique 107
marronne
Lucie Carmel Paul-Austin
5. La difficile acceptation de la sculpture dans l'art 125
contemporain en Haïti, vestige de la campagne
antisuperstitieuse
Sterlin Ulysse

Partie 4. Opportunités de solidarité / Opòtinite
pou solidarite

6. Sikoloji afriken adan literati afriken é 147
afrokaribéyen
Ena Eluther
7. Vodou et mémoire de l'esclavage dans la création 161
plastique contemporaine haïtienne et béninoise :
quelques aspects
Angelo Destin
8. Impacts du passé colonial dans les systèmes 173
éducatifs haïtien et burkinabè : quelles possibilités
de rupture par les réformes éducatives actuelles?
Iramène Destin

Partie 5. Perspectives : L'épistémologie haïtienne
/ Pike devan: Epistemoloji ayisyen an

9. Ki non epistemoloji ayisyen an? Ki sa l vle di pou pratik sikoloji ann ayiti? Judite Blanc	189
Épilogue/Epilòg Florence Piron	223
À propos de la maison d'édition	225

Introduction

JUDITE BLANC ET SERGE MADHÈRE

Cet ouvrage collectif rassemble une série de communications qui ont été présentées au symposium du Festival international de psychologie africaine organisé par l'Association Sikotwomatis ak Afrikanite (SITWOMAFRIKA), en partenariat avec l'Institut d'études et de recherches africaines d'Haïti (IERAH/ISERSS) de l'Université d'État d'Haïti, à Port-au-Prince en mai 2016, sous l'égide de Judite Blanc et Sterlin Ulysse. Il s'agissait, à travers ce premier événement festif et pluridisciplinaire du genre à Port-au-Prince, de nourrir les discussions sur les séquelles écologiques, psychologiques, sociales, culturelles et épistémiques de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation dans le développement des sujets haïtiens, africains et afro-caribéens. Ce choix thématique s'étaye sur deux familles de modèles théoriques en psychologie : la première éclaire les conséquences de la violence sur le développement et l'équilibre des individus, tandis que la seconde propose de faire la lumière sur l'interaction entre la biologie et l'environnement (physique et social).

Dans le premier cas, le *Manuel de diagnostic des troubles mentaux* (Statistical Manual of Mental Disorder-DSM) publié par l'Association Américaine de Psychiatrie admet que tout individu (enfant ou adulte) ayant été l'objet, témoin oculaire ou auriculaire d'une situation traumatique au cours de laquelle des êtres ont pu mourir ou être très gravement blessés, ou être menacés de mort ou de grave blessure, où son intégrité physique ou celle d'autrui a été menacée, peut être

considéré à risque de développement ultérieur de perturbations spécifiques du comportement (APA, 2013). Parallèlement, il a été établi par des études épigénétiques que des traumatismes vécus par des ancêtres sont susceptibles d'être transmis d'une génération à une autre. D'un point de vue biopsychosocial, cette transmission découlerait de mécanismes génétiques, de la trajectoire développementale, des facteurs familiaux et de l'environnement social. Il existe un nombre considérable de publications sur la transmission transgénérationnelle d'un trauma. Ces travaux incluent des survivants de quatre types d'événements traumatiques :

1. Grands traumatismes historiques : la Shoah, le génocide arménien, les dictatures au Chili et en Argentine;
2. Vétérans de guerre, notamment ceux du Vietnam;
3. Violences sexuelles et conjugales des parents;
4. Événements particuliers : Attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis.

Parmi les troubles neurologiques et comportementaux identifiés par les recherches épigénétiques chez des individus exposés prénatalement aux traumatismes, nous retrouvons les réponses physiologiques au stress — le tempérament anxieux — les troubles de l'attention, du langage et de l'apprentissage — le développement anormal du Système nerveux central (SNC) — le comportement hypervigilant — le comportement évitant — l'hyperactivation de l'axe hypothalamo-hypophysaire et un taux élevé de l'hormone du stress (Kinney et al., 2008).

Conséquemment, ne devient-il pas pertinent de supposer que les traumatismes de l'esclavage et de la colonisation pourraient être transmis des personnes esclavagisé.e.s à leurs descendants et descendantes de manière individuelle et collective? Si oui, sur quelle durée? Quels seraient les formes et les mécanismes de cette transmission? De plus, quelles en seraient les manifestations dans les différentes sphères de la vie sociale et individuelle? C'est dans l'optique d'offrir des pistes de réflexions et de recherches en lien avec la problématique de la transmission transgénérationnelle des (psycho)traumatismes potentiellement générés par les phénomènes de l'esclavage et de la colonisation, qu'a été conçu cet ouvrage collectif réalisé sous la direction de Judite Blanc, enseignante à l'Université d'État d'Haïti

et de Serge Madhère, professeur émérite de l'Université d'Howard à Washington DC.

Avant d'aller plus loin, nous tenons ici à vivement remercier le Décanat de l'IERAH, la Direction du Bureau National d'Ethnologie (BNE) et les dirigeants de la Fondation Maurice Sixto pour leur soutien en vue de la réalisation du symposium. Notre gratitude s'étend ensuite aux personnes suivantes qui ont accueilli avec enthousiasme le projet de l'ouvrage : Florence Piron a mis à notre disposition les ressources des Éditions science et bien commun, Edwin Beck Magloire a conceptualisé pour nous une couverture aussi pittoresque que pénétrante, où les arts haïtien et dogon s'interpellent, Pascal Merisier qui a gracieusement consenti à l'utilisation de son tableau et Michel Anne Frédéric DeGraff qui ne nous a pas marchandé ses recommandations après chaque lecture de nos textes en Kreyól. Derniers cités, mais pas des moindres, nos co-auteurs et co-auteures ont droit à notre appréciation pour leur confiance et leur patience en nous remettant leurs travaux.

Il s'agit d'un travail collectif qui a requis la collaboration de plusieurs auteurs et auteures. Les lecteurs et lectrices noteront sans doute certains décalages dans l'approche et le style d'un chapitre à l'autre. Nous avons fait l'effort de garder la cohérence thématique, sans chercher à gommer ces différences. En tant qu'éditeurs de l'ouvrage, nous tenions à éviter le piège de « l'uniformité ». Nous avons donc gardé à l'esprit le mot judicieux de Lyndon B. Johnson : « Dans un groupe, si tout le monde pense et s'exprime toujours dans les mêmes termes, vous pouvez être sûrs qu'il n'y en a qu'un seul à réfléchir vraiment » (1965, p. 722) .

Pour évaluer les conséquences de l'esclavage et de la colonisation, nous ne voulions pas d'une démarche de victimes pitoyables, nous noyant dans les lamentations et cultivant le misérabilisme. Pour reprendre Serge Madhère (1987, p. 6), « si nous cherchons à comprendre le passé, c'est pour mieux préparer l'avenir ». Notre vision inclut donc un effort pour déceler aussi les formes de résistance (les secrets de lutte) développées par nos ancêtres happés par cette machine à dépecer qu'était l'habitation coloniale, avec son cortège quotidien d'expériences abrutissantes et déshumanisantes. Nous avons très vite compris qu'une telle thématique ne pourrait pas être traitée convenablement sans un rigoureux questionnement sur l'épistémologie : quelle chance avons-nous de libérer nos esprits si

nous n'essayons pas de sortir du labyrinthe épistémologique où nous a enfermés notre éducation trop modelée sur l'Europe? Il est vrai qu'une approche critique de la philosophie occidentale pourrait se faire sans déborder les cadres de la pensée européenne. Après tout, nous sommes bien imbus des travaux de certains penseurs tels Mortimer Adler qui a fait un exposé sans ménagement (1985) des dix erreurs épistémologiques qui ont conduit la pensée occidentale à une impasse et amorcé son déclin. Mais nous avons décidé d'aborder la question sur un angle bien différent, pour bien signifier que nous parlons à partir d'un autre lieu. C'est pourquoi nous avons fait entrer notre travail dans un courant de réflexion que conduisent plusieurs penseurs africains aux quatre coins du continent depuis plusieurs années.

Il n'est pas possible, dans le cadre de cette introduction, de faire une présentation étendue de tous ces philosophes africains modernes. Il suffira d'offrir un aperçu des écrits de trois d'entre eux qui rejoignent notre propre pensée. Le tout premier est Souleymane Bachir Diagne qui vient du Sénégal. Il nous gratifie d'une « évaluation métacritique sur la raison » qui expose les faiblesses et les préjugés ruinant la réflexion des plus grands philosophes européens sur les fils de l'Afrique. Un peu plus d'éclairage nous est apporté par un second philosophe africain, Achille Mbembe qui vient du Cameroun. Dans un livre intitulé *De la postcolonie* (2000), il explique comment les philosophes européens ont perdu leur statut d'avant-garde internationale (leadership) parce qu'ils n'arrivent même plus à trouver des réponses adéquates aux défis que rencontrent leurs propres sociétés. Si ces philosophes européens en viennent parfois à tenir un discours sur les Noirs, ils ne voient que leur corps et ils ne le perçoivent que comme un objet, un outil de service. Nous nous sommes également inspirés d'un troisième écrivain qui se nomme Sabelo Ndlovu-Gatsheni et qui vient du Zimbabwe. Il élabore son analyse (2013) sur des prémisses similaires. Il nous enjoint de prendre nos distances avec nos tuteurs européens afin de parachever « un divorce épistémique » avec eux.

Mais Haïti est-elle en mesure de faire entendre sa propre voix dans un concert global sur l'épistémologie et la philosophie? À dire vrai, notre société ne semble pas être traversée par de vigoureux courants philosophiques. Nous avons certes vu quelques esprits éclairés nous servir parfois de fort belles analyses sur certains

philosophes européens (ainsi L. Hurbon a bien écrit un livre sur Ernst Bloch, paru en 1974). Mais nombre d'intellectuels haïtiens se laissent aller à une sorte d'exhibitionnisme culturel. L'espace d'un bref entrebâillement, ils donnent en spectacle aux curieux étrangers tel ou tel aspect de notre culture. Cependant, rares sont ceux qui vont au-delà de la simple narration ou d'une analyse descriptive pour fournir à notre peuple les outils conceptuels qui lui permettraient de mieux appréhender sa condition humaine.

Parmi les communications faites au symposium, nous en avons retenu neuf pour structurer le présent ouvrage. Deux facteurs importants ont guidé notre sélection. En premier lieu, le genre. Nous voulions avoir une présentation équilibrée qui fasse bonne place au point de vue des femmes; ceci pour nous épargner un biais bien trop fréquent qui permet aux hommes de monopoliser très vite les débats. Ce biais fait en sorte qu'il y a des tendances dans notre société que nous n'arrivons même pas à percevoir ou que nous comprenons très mal. Nous ne pouvons pas continuer à perdre toute la richesse des travaux intellectuels réalisés par les femmes haïtiennes, parce que nous restons attachés à de vieux préjugés et à des habitudes perverses. Ainsi nous sommes fiers et fières et heureux.ses de pouvoir présenter un livre où la moitié des chapitres (ou presque) sont dus à des femmes.

En ce qui concerne le second facteur de sélection, les lecteurs et lectrices observeront que trois des neuf chapitres sont écrits en Kreyòl : deux en Kreyòl haïtien et un en Kreyòl guadeloupéen. C'est une manière pour nous de prendre position sur un problème qui se pose avec de plus en plus d'acuité dans nos sociétés. Ce problème peut se définir en termes de « justice cognitive ». Autrement dit, quelle place nous faut-il donner aux langues locales, à la langue première (maternelle) du peuple dans les anciennes colonies? Le problème est devenu incontournable actuellement dans beaucoup de pays sur le continent africain. Il s'est posé ouvertement en Haïti dès les années 1950, notamment sous la plume de F. Morisseau-Leroy et de J.S. Alexis (1956). Il a fait surface en Guadeloupe dans les années 1970, comme en témoigne le livre de Bébel-Gisler et de Hurbon (1975). Un État africain tel que le Rwanda a pu faire énormément de progrès sur la question en très peu de temps. Le Kenya aussi a eu des avancées significatives. Par contre, en Haïti, si nous bougeons, c'est à pas de tortue, malgré 70 années d'efforts. Avec ce livre, nous étions déterminés à ne pas simplement faire une tiède profession de foi et

exprimer du bout des lèvres notre intérêt pour le Kreyòl. Nous nous sommes décidés à bien montrer qu'il était possible de produire des contenus de qualité et de haut niveau en Kreyòl. Il n'est plus de bon ton de reprendre cette vieille pratique qui consiste à discourir sur le Kreyòl, mais toujours en langue étrangère. Cela laisse à penser que, colonisés impénitents, nous comprenons très bien la nécessité de produire des connaissances en Kreyòl, et pourtant nous choisissons à chaque fois de battre en retraite pour éviter une distribution large et équitable de ces connaissances. Nous ne prétendons nullement qu'un Haïtien ou une Haïtienne ne devrait écrire qu'en Kreyòl (la preuve en est que notre présent ouvrage est bel et bien bilingue). Mais il faudrait que les esprits éclairés d'Haïti (du moins ceux qui veulent s'engager dans des réflexions sérieuses) se posent la question suivante : notre société peut-elle trouver la voie d'un développement durable dont la majorité de la population tirerait bénéfice, si nous nous obstinons à négliger, dévaloriser et traiter avec mépris la seule langue comprise par cette majorité?

Pour en rendre plus facile la lecture, nous avons organisé le livre en cinq parties. Dans la première partie, Serge Madhère nous propose un cadre conceptuel général pour nous permettre de bien cerner toutes les conséquences et séquelles de l'esclavage et de la colonisation. Il s'appuie sur un modèle théorique intitulé INGAM pour relever tous les leviers manipulés par les colons dans le but d'asseoir leur système d'exploitation. L'auteur développe d'abord la notion de *déracinement culturel*, qui entraîne dans son sillage (a) une *aliénation* profonde liée aux nuances épidermiques (peau noire/masque blanc), (b) une *perturbation des relations sociales*, (c) une posture de *dépendance totale* et (d) une *réduction* inexorable de « *l'espace psychologique* » des colonisés. Ces abjectes conditions ainsi que l'expérience infernale de la traite négrière suffisent à provoquer de multiples réactions physiologiques qui vont avoir un impact à long terme sur la santé de la population.

La deuxième partie de l'ouvrage (« Défis : Traumas et patrimoine ») explore combien les traumas de la colonisation ont marqué nos comportements vis-à-vis du patrimoine matériel (physique) et immatériel (pratiques spirituelles) du pays. Dans un premier chapitre, Jerry Michel s'étonne du peu d'intérêt porté aux nombreuses habitations coloniales et tente de cerner les effets sur notre mémoire et sur l'image de la nation d'une attitude plutôt cavalière qui nous pousse

à négliger et laisser à l'abandon certains espaces où nos ancêtres ont vécu et travaillé quotidiennement. Si Madhère parle d'une réduction de « l'espace psychologique jusqu'à l'encagement », on peut sans doute mettre cet encagement en rapport avec nos difficultés à prendre pleine possession, comme dit Michel, de notre environnement physique : nous n'arrivons pas à bien aménager notre territoire et à devenir les maîtres incontestés de nos propres ressources. Dans le chapitre suivant, Kesler Bien-Aimé étudie en détail un exemple symbolique d'aliénation qui prend les contours du « mimétisme chrétien ». Il nous aide à comprendre cette tentative d'hégémonie coloniale. Par suite des contraintes historiques, nous avons cherché à copier (en partie) les religions européennes. Mais il se manifeste assez souvent un degré mesurable de dissonance qui entraîne visiblement un décalage culturel. Au moment des rites funéraires, par exemple, les pratiques catholiques et vodou n'arrivent pas à s'accorder, et demeurent distinctes comme dans un mélange impossible d'eau et d'huile.

La troisième section du livre (« Identité et créativité sous le joug ») montre comment la colonisation continue de créer des inversions inattendues et déroutantes dans nos vies. Dans le chapitre 4, Lucie-Carmel Paul donne l'alerte sur certaines dérives intellectuelles qui menacent de changer en faiblesses ce qui devrait être nos points forts. Elle se penche sur le concept de marronnage dont le sens originel a été corrompu. Cela vient d'une méfiance grandissante entre nous et de l'émergence de relations sociales de plus en plus venimeuses. À force d'adopter des stratégies d'évasion dans nos échanges et nos velléités pour construire le bien commun, nous finissons par tomber dans l'incohérence et par devenir traîtres à nous-mêmes. Dans le chapitre qui suit, Sterlin Ulysse se tourne vers la créativité et expose les mécanismes contemporains mis en jeu pour perpétuer le « déracinement culturel » décrit par Madhère. Selon lui, depuis 1942 et l'ignoble « campagne du rejet », cette forme d'inquisition chrétienne a établi de multiples restrictions qui empêchent la sculpture haïtienne (largement inspirée du Vodou) de trouver un accueil convenable dans notre société, malgré l'abondance des talents. C'est comme si nous vivions dans la crainte d'aller vers les sommets où notre propre culture tendrait à nous conduire.

La quatrième section du livre (« Opportunités de solidarité ») élargit le cercle de réflexion. Sur trois chapitres, les auteurs explicitent

comment des blocages similaires entravent le développement des peuples anciennement colonisés. Par conséquent l'hypothèse est avancée que les mêmes solutions devraient sans doute être mises en œuvre pour nous aider à sortir en même temps des chaînes de l'esclavage mental. Le chapitre 6, écrit par Ena Eluther, prend le temps d'illustrer combien la psychologie africaine persiste et refléurit dans les textes littéraires afro-caribéens, en dépit des coups de gueule et de griffe de la colonisation. Au chapitre suivant (7), Angelo Destin fait le parallèle entre Haïti et le Bénin. Il souligne le rôle du Vodou dans la manière dont les deux peuples reconstruisent les pans de leur mémoire et essaient de trouver un sens à l'histoire de l'esclavage. Cette section se ferme sur une évaluation du système éducatif (chapitre 8). Iramène Destin y analyse comment le projet colonial a mis en place à la fois en Haïti et au Burkina Faso un système scolaire qui fonctionne essentiellement comme *un moule à former des laquais*. Elle nous propose d'essayer de reformater les nouvelles techniques pédagogiques dans le but de réorienter l'éducation vers un type d'organisation et des objectifs qui serviraient mieux les intérêts nationaux.

Dans la cinquième et dernière partie de l'ouvrage, Judite Blanc définit un cadre très large pour traiter des questions épistémologiques. Comment savoir si nos connaissances sont justes? Où faut-il trouver et situer les repères pour bien valider ce que nous croyons connaître? Comment élargir le champ et la pertinence des interrogations? Peut-il y avoir une épistémologie marquée du sceau unique de la culture haïtienne? Ce sont là des questions à première vue purement théoriques. Mais aussi longtemps que nous ne pourrons pas leur apporter des réponses claires et fermes, il est peu probable que nous puissions corriger notre inclination marquée au psittacisme (c.-à-d. notre propension à la répétition insensée), pour prendre la voie royale vers la création de connaissances originales et vraiment utiles.

Ce livre ne fournit point d'ordonnances magistrales sur aucun des sujets abordés. Nous n'en avons d'ailleurs ni la prétention ni les moyens. Dans un monde traversé de mille et un bouleversements, secoué par tant de violences et de tempêtes, notre nation et nos vies, comme une barque, subissent les rigueurs du tangage : notre lutte est quotidienne pour ne pas nous laisser emporter par la rage des flots, pour ne pas permettre que coule à pic notre humanité. Voilà ce que sous-entend le sous-titre Kreyòl de notre livre : *Dangoyaj Afwo-*

Karayibeyen. C'est là qu'il faut chercher le sens du présent ouvrage. Il est probable que chacun des chapitres de ce livre soulève plus de questions qu'il n'apporte de réponses. Dès le premier jour du symposium, le débat avait pris beaucoup d'intensité lorsque Madhère avait proposé des concepts nouveaux tels que *gédéyizasyon* et *badagrizasyon* pour expliquer certains comportements observables dans notre société. Nous ne serions nullement surpris si d'autres chapitres de l'ouvrage provoquent des réactions similaires. C'est dire que chacun des textes pourrait servir de point de départ pour un autre symposium, où les échanges se poursuivraient et iraient bien plus loin. Si cela devait arriver, nous aurions accompli un de nos objectifs les plus chers.

Judite Blanc, à *Margate, Florida*

Serge Madhère, à *Boukan-lapli, Ayiti*

Références

- Adler, M.J. (1985). *Ten philosophical mistakes*. New York: MacMillan Publishing.
- Alexis, J.S. (1956). *Prolégomènes au réalisme merveilleux des Haïtiens*. Paris : Présence africaine.
- American Presidency Project (1965). *Public papers of the presidents of the United States: Lyndon B. Johnson*, p. 722. Washington, DC: Government Printing Office
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (5th ed. Text revision)*. Washington, DC: Author.
- Bébel-Gisler, D., & Hurbon, L. (1975). *Cultures et pouvoir dans la Caraïbe : Langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti*. Paris : L'Harmattan.
- Diagne, S.B. (2013). *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*. Paris : Présence africaine.
- Hill, H.M. & Madhère, S. (1996). « Exposure to community violence and African American children ». *Journal of Community Psychology*, 24, 1, 26-43.
- Hurbon, L. (1974). *Ernst Bloch : Utopie et espérance*. Paris : Cerf.

- Johnson, Lyndon B. (1965). *The Public papers of the Presidents of the United States: Lyndon B. Johnson, American Presidency Project*. Washington, DC: Government Printing Office.
- Kinney, D.K., Miller, AM, Crowley, D.J., Huang, E., & Gerber, E. (2008). « Prenatal stress and risk for autism » *Neurosci Biobehav Rev.* October, 32, (8), 1519–1532. doi: 10.1016/j.neubiorev.2008.06.004.
- Madhère, S. (1987). *Piti piti plen kay*. New York: Kapab.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.
- Ndlovu-Gatsheni, S.J. (2013). « The entrapment of Africa within the colonial matrices of power ». *Journal of Developing Societies*, 29, 4, 331–353.

Twokèt

JUDITE BLANC AK SERGE MADHÈRE

Liv sa a se rezilta yon woumble entènasyonal ki te òganize nan Institut d'Etudes et de Recherches Africaines d'Haiti-(IERAH/ISERSS) nan Inivèsite Leta D Ayiti nan Pòtoprens an Me 2016. Judite Blanc ak Sterlin Ulysse, ki te majòjon inisyativ la, te chwazi kòm tematik prensipal woumble a pou patisipan yo analize diferan fason lesklavaj ak kolonizasyon kite mak-donnen ni sou po nou ni nan lespri nou. Jistifikasyon teyorik pou chwa sa a soti nan 2 gran sous ki ap alimante rechèch nan Sikoloji alèkile : Dabò gen yon seri modèl ki ede n sènen pi byen konsekans vyolans sou devlopman ak ekilib moun. Ansuit gen yon lòt seri modèl ki ap kadriye faktò epijenetik yo, kidonk ki pote yon lòt limyè sou entèraksyon ant byoloji ak ekoloji (sa vle di, anviwònman ni fizik ni sosyal moun).

Konsènan premye modèl yo, yon moun kapab konsilte Manyèl Dyagnostik sou Deranjman Mantal (Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders) Asosyasyon Amerikèn pou Sikyatri pibliye an 2013. Nan liv referans sa a, yo admèt genyen gwo risk pou yon moun (timoun ou menm granmoun) vin devlope sèten fòm deranjman nan konpòtman l, apre li te fin sible oswa tou senpleman li te twouve l kòm temwen (li te wè ak 2 je l; li te tande ak 2 zòrèy li) nan mitan yon sitiyasyon twomatik, kote gen kretyen-vivan ki mouri oswa blese gravman grav (APA, 2013). Menas pou touye oswa blese yon moun, menm jan ak nenpòt ki atanta sou entegrite fizik limenm ak pwòch li, sifi pou vire lòlòj moun lan tèt anba (Hill &

Madhère, 1996). Konsènan dezyèm seri model yo, travay syantifik grasa etid sou epijenetik pèmèt yo dekouvri kòman twoma yon grandèt sibi kapab kite sekèl ki pase de jenerasyon an jenerasyon. Etid sa yo (ki fèt nan yon kad yo defini kòm “biyo-siko-sosyal”) rive konekte sèten varyason jenetik ak koube devlopman yon moun, san bliye kontribisyon chapant lafanmi an ak anviwònman sosyal la. Pa manke piblikasyon kounye a ki dokimante kòman twoma pase soti nan yon jenerasyon al nan yon lòt. Yo deja dekri divès kategori moun ki rive chape anba 4 kalite evènman twomatik :

1. Gwo twoma istorik : olokòs Jwif yo, jenosid ki te fèt sou pèp Amenyen an, viktim diktati nan peyi Chili ak Ajantin;
2. Veteran lagè modèn yo, tankou sila yo ki te nan batay Vietnam;
3. Vyolans ki pote nan zafè sèks san konsantman oswa lè bagay yo gate ant 2 moun ki ap viv nan menm kay;
4. Evènman ki make sèten sosyete : Atanta ki te fèt jou 11 septanm 2011 lan nan peyi Etazini.

Anplis deranjman nan konpòtman, yo idantifye tou kèk dezekilib newolojik kay plizyè timoun ki te ekspozè anba kondisyon twomatik depi nan vant manman yo. Dezekilib sa yo manifeste nan reyaksyon fizyolojik timoun yo devan strès : kèsere pou anyen; pwoblèm nan konsantrasyon (atansyon), nan devlopman langaj, avèk nan aprantisaj; yon konpòtman ki montre timoun lan toujou sou pinga l, oswa yon atitid ki fè li evite kontak ak lòt moun; boutofen, yon mouvman san rete sou sikui ki konekte 2 ògàn anndan sèvo a (ipotalamis ak glann ipofiz moun lan) : Se sa ki mennen timoun lan vin gen yon to elve pou kòtizòl, òmòn ki make strès la (Kinney et al., 2008), kòmsi li te gen yon foulay mantal.

Lè nou pran tout etid sa yo an konsiderasyon, èske se pa yon ipotèz lejitim pou n sipoze tout twoma zansèt nou yo te sibi pandan peryòd lesklavaj ak kolonizasyon an kite yon rado sekèl ki peze sou nou menm desandan yo grenn pa grenn epitou kòm kominote? Si se vre, pandan konbyen tan sekèl sa yo dire? Sou ki fòm epi pa ki mwayen egzaktman transmisyon sa a fèt? Kòman sa manifeste nan diferan domèn nan lavi nou? Se nan objektif pou nou louvri chemen refleksyon ak rechèch sou tout kesyon sa yo ki fè nou deside prepare liv sa a ke Judite Blanc, anseyan nan Inivèsite Leta d Ayiti ak Serge Madhère, pwofesè retirete nan Inivèsite Howard nan Wachingtonn dirije.

Anvan n al pi lwen, n ap pwofite di yon grap mèsi bay Dekana a nan IERAH, bay Direksyon Biwo Nasyonal Etnoloji a, bay dirijan Fondasyon Maurice Sixto yo, poutèt gwo kontribisyon yo te pote pou nou dekwa pou woumble a li menm te kapab rive reyalize : « Men anpil, chay pa lou ». N ap tou deplwaye drapo rekonesans nou devan pòt 4 lòt moun ki te kouri ranmase pwojè liv la ak 2 bra : (a) Florence Piron mete n alèz pou n sèvi ak tout resous ESBC, (b) Edwin Beck Magloire trase yon konsèp wodpòte pou remèt nou yon kouvèti wololoy, kot penti Ayisyèn pot labanyè Dogon, pou imaj ak koulè liminen sans kache; nan menm gam sa a, nou pap bliye Pascal Merisier ki te konsanti pou nou itilize tablo 1 la, (c) Michel Anne Frederic DeGraff pa janm machande n konsèy li chak fwa li fin li tèks Kreyòl nou yo. Dènye ochan an se li ki pi swa : fòk nou rele ayibobo pou jan 7 otè ki konpayèl nou yo fè nou konfyans epi montre anpil pasyans depi lè yo te vin depoze travay yo a nan men nou.

Se yon travay kolektif kidonk ki mande pou plizyè otè pote-kole. Lektè a ap santi yon divèsite nan apwòch yo ni nan ekriti yo. Nou rive gade koyerans tematik la, san nou pa al chèche efase diferans yo. Kòm moun ki ap dirije ouvraj la, pou nou pa tonbe nan pyèj « inifòmite », nou te kenbe nan lespri n pawòl Lyndon B. Johnson lan : « Nan yon gwoup, si w wè tout moun panse epi pale menm jan tout tan, ou mèt konn se yon sèl grenn ki ap panse reyèlman » (1965, p. 722).

Demach pou n evalye konsekans lesklavaj ak kolonizasyon an, nou pa te vle fè l an viktim, an rechinye, an plenyadò. Pou nou reprann Serge Madhère (1987, p.6), « si n chèche konprann yè, se pou n kab pare demen ». Kidonk nou tap chèche konprann an menm tan ki fòm rezistans ak ki sekrè-batay pèp nou an te rive devlope pou eksperyans makawon sa a pa te fin desounen l nèt. Nou vin reyalize byen vit mòd tematik sa a pa kab trete kòmsadwa san nou pa soulve yon seri kesyon sou epistemoloji. Eske n ap janm rive wete lespri n nan chenn si nou pa dezantòtye tèt nou nan pèlen epistemolojik edikasyon ewopeyen an tann pou nou an? Se vre yon apwòch kritik sou filozofi ewopeyen te toujou kapab fèt san nou pa soti anndan lakou Ewòp la. Apre tou nou familye ak travay sèten filozòf tankou Mortimer Adler ki detaye 10 erè epistemolojik (1985) ki lakòz kouran panse ewopeyen yo fè bèk atè kèk jou. Men nou te pi pito manyen kesyon yo sou yon lòt ang nèt, al kanpe sou yon bit diferan totalman.

Konsa nou vin plase travay nou nan yon kouran refleksyon plizyè nèg-lespri Afriken nan 4 kwen kontinan an ap mennen depi kèk tan.

Li pa posib, nan kad entwodiksyon sa a, pou nou ta fè yon rale sou tout filozòf Afriken modèn sa yo. Men n ap louvri yon fenèt sou travay 3 nan yo ki danse-kole ak pwòp lide pa nou. Premye a se Souleymane Bachir Diagne ki soti Senegal. Misye ofri nou yon « evalyasyon meta-kritik sou larezon », kote li ekspozè prejije ak fòskote ki genyen nan refleksyon pi gwo filozòf Ewopeyen yo sou desandan Nèg Lafrik. Yon dezyèm save Afriken ki pote yon lòt ekleraj pou nou se Achille Mbembe ki soti Kamewoun. Nan yon liv ki rele « De la post colonie » (2000), misye fè remake kòman filozòf Ewopeyen yo pèdi lidèchip entènasyonal la paske yo pa kapab menm jwenn repons pou pwoblèm ki poze anndan pwòp peyi yo. Sou bit yo kanpe a, lè yo resi di yon koze sou nou menm Nèg, se kò nou sèlman yo wè, epi yo menm redui kò sa a nan eta yon « objè », yon veso pou yo annik sèvi avè l. Gen yon twazyèm ekriven, Sabelo Ndlovu-Gatsheni ki soti Zimbabwe; li fè yon analiz (2013) ki ale nan menm sans lan. Konklizyon pa l se pou nou soti anba bouch moun sa yo, pou nou fè yon « divòs epistemik » avèk filozòf Ewopeyen yo.

Men èske Ayiti kapab fè tandè vwa l nan yon deba sou epistemoloji ak filozofi? Pou nou di verite, nou pa genyen yon kouran filozofik ki djanm nan peyi a. Gen dezoutwa nan nèg save nou yo ki ekri bèl analiz sou filozòf Ewopeyen (paregzanp, Hurbon gen yon liv sou Ernst Bloch, ki te parèt an 1974). Men anpil gen tandans sèvi ak kilti nasyon an tankou yon lamayòt : Yo montre l pou etranje pran yon jòf. Men yo pa al pi lwen pase senp ti istwa ak ti desen, yo pa pouse analiz la pou ede pwòp pèp nou an devlope refleksyon l, jouk pou l ta konprann pi byen kondisyon l kòm moun.

Nou seleksyone 9 nan prezantasyon ki te fèt nan woumble a pou n òganize chapit liv la. Genyen 2 faktò enpòtan nou pran an konsiderasyon nan seleksyon sa a. Premyèman, nou te vle liv la byen balanse ant ekriven gason ak ekriven fanm. Se pou n te evite yon fòskote ki rive twò souvan : se mesye yo sèlman ki kouri pran lapawòl. Sa lakòz gen de bagay nan sosyete a nou pa wè ditou osnon nou mal konprann. Nou pa kapab kontinye pèdi tout richès nan travay medam Ayisyèn yo ap pwodui a depi plizyè lanne, paske n pa vle lage vye prejije ak move mès. Kidonk se pa ti kontan nou kontan dèske prèske mwatye nan chapit yo se fanm ki ekri yo. Dezyèmman, sou 9 chapit yo, gen 3 ki an Kreyòl : 2 an Kreyòl Ayisyen, youn

an Kreyòl Gwadeloupeyen. Se yon fason pou nou pran pozisyon sou yon pwoblèm ki ap brase bil sosyete nou yo seryezman : Nou kab defini pwoblèm sa a nan kad yon jefò pou “jistis kognitif”, sa vle di ki plas pou nou bay lang lokal yo, lang-manman mas pèp la nan peyi ki te kolonize yo? Pwoblèm sa a poze kounye a nan anpil peyi sou kontinan Afriken an. Li te poze ann Ayiti depi nan ane 1950 yo anba plim F. Morisseau Leroy epi tou J.S. Alexis (1956). Li te vin poze an Gwadeloup tou nan ane 1970 yo, jan nou kab wè sa nan liv Bébel-Gisler ak Hurbon an (1975). Gen peyi an Afrik, tankou Rwanda, ki fè anpil pwogrès sou kesyon an. Kenya ap leve pye l tou. Men ann Ayiti, si n avanse se tankou tòti, malgre 70 lane jefò. Nan liv sa a, nou pa te deside annik kontinye repete jan nou an favè lang Kreyòl, san nou pa demontre kòman nou kapab pwodui bon kalite kontni an Kreyòl. Nou pa te dakò rebobine yon pratik kote nèg ap fè bèl analiz sou Kreyòl men nan yon lang etranjè. Se kòmsi nou kite mantalite kolonyal la paralize n : nou byen konprann nesite pou nou kreye konsepsans, men nou pito rale dèyè n dèyè pou konsepsans lan pa distribye lajan lajan epi egalego. Nou pa di se an Kreyòl sèlman pou yon Ayisyen ekri, (laprè liv nou an bileng). Men fòk nèg-save ak nègès-save Ayisyen (ki serye) poze tèt yo kesyon sa a : Eske sosyete nou an kapab jwenn yon nivo devlopman kote majorite moun tire pwofi si, nan fè kou rèd, nou neglije, meprize, epi refize sèvi ak sèl lang majorite moun yo pale a?

Pou n rann lekti liv la pi fasil, nou òganize l an 5 pati. Nan premye pati a, Serge Madhère pwopoze nou yon kad refleksyon jeneral pou nou byen sènen tout konsepsans esklavaj ak kolonizasyon an genyen sou nou. Li apiye l sou yon modèl teyorik ki rele INGAM pou li demontre sou ki levye kolon yo jwe pou rive mete anplas yon sistèm ki depatcha nou pakanpak. Li devlope dabò yon nosyon *dechoukay kiltirèl*, ki mennen dèyè l *mafwezay po-nwè / mas-blan, pourisman* rapò sosyal yo, *depandans*, ak *ratresisman* « *espas sikolojik* » kolonize yo. Ansuit li fè n wè aklè nan ki mezi eksperyans dyabkrabinay yo rele « *latrèt negriye* » a rive deklannche nan kò moun yon seri reyaksyon fizyolojik, e sa gen konsepsans manch long sou sante popilasyon an. Dezyèm pati liv la (« *Defi : Twoma ak Patrimwàn* ») ekspoze dimansyon twoma kolonizasyon an nan konpòtman nou devan patrimwàn materyèl (fizik) ak patrimwàn imateryèl (pratik espirityèl) peyi a. Nan premye chapit (2) nan seksyon sa a, Jerry Michel analize konsepsans sa genyen sou memwa nou ak pwòp imaj nou kòm pèp lè nou neglije oswa menm

bandonnen yon seri anplasman nan peyi a kote zansèt nou yo te konn viv chak jou. Si Madhère pale de « *espas sikolojik kòm yon kalòj an griyaj* », nan lide pa Michel nou pa menm aji nan espas fizik la kòm si li te janm rele n chèmèt-chèmètrès. Nan pwochen chapit la (3), Kesler Bien-Aimé etidye an detay yon egzanp *mafwezay po-nwè / mas-blanc an* ki parèt sou fòm “mimétisme chrétien”. Otè a ap fè n wè kòman se yon bonèt kolonizasyon an taye foure nan tèt nou. Listwa ta vle pouse n kopye relijyon ewopeyen yo; men, anpil fwa, gen yon degre “disonans” ki lakòz bagay yo mal pou fonn ansanm : Nan moman lanmò paregzanp, pratik Katolik yo ak Vodou a rete tankou dlo ak luil ki pa kab melanje. Twazyèm pati liv la (« Idantite ak Kreyativite anba Jouk ») montre kòman kolonizasyon an vire lavi nou lanvè landrèt. Nan premye chapit (4) nan seksyon sa a, Lucie-Carmel Paul sonnen lalam sou danje ki menase n lè sa ki sipoze fòs nou tounen feblès nou : Li eseye bay limyè sou fason konsèp mawonaj la ap pouri nan men nou : Se paske mefyans fin anvlimen rapò sosyal nou yo. Nan kout kat la, nou vin tonbe nan fè mawonnaj youn ak lòt, e menm ak pwòp tèt nou. Nan yon lòt chapit (5), Sterlin Ulysse ekspoze jwèt kolonizasyon an nan tan modèn, ak dispozisyon li pran pou kontinye *dechoukay kiltirèl* Madhère dekri a. Dapre li, depi 1942, « kanpay rejete » a kreye yon chimen-jennen ki anpeche eskilti Ayisyen jwenn plas pou li ta layite kò l nan sosyete a, malgre talan pa manke. Se kòm si nou gen laperèz pou nou monte nan yon wotè kote kilti nou ta kapab mennen nou. Katriyèm pati liv la (« Opòtinite pou Solidarite ») laji sèk la. Nan 3 chapit, li detaye kòman se menm pwoblèm yo ki antòtye moun menm jan nan diferan ansyen koloni. Kidonk li souleve posiblite pou menm solisyon yo ta petèt mache pou libere nou tout anba chenn lesklavaj la kite nan sèvo nou an. Nan premye chapit (6) nan seksyon sa a, Ena Eluther montre n, malgre kout grif kolonizasyon an, anpil eleman nan mantalite (sikoloji) Afriken pèsiste epi yo boujonnen nan literati Nèg nan Karayib la. Nan yon lòt chapit (7), Angelo Destin fè paralèl la ant Ayiti ak Benen : Li souliyen wòl Vodou nan fason toude pèp yo rive bati pan memwa yo epi konprann eksperyans lesklavaj la. Nan dènye chapit (8) nan seksyon sa a, Iramène Destin analize kòman sistèm kolonyal la mete an plas ni an Ayiti ni nan peyi Burkina Faso yon kalte lekòl ki se *yon moul pou fòm tyoul*. Li mande si nou pa ta kapab refòmte nouvo teknik pedagogik yo pou n wè si nou ta bay edikasyon an yon lòt direksyon ki pi nan enterè nasyon nou. Nan senkyèm pati liv la, Judite Blanc fè yon ranmase nan gran laye sou

kesyon epistemolojik yo : Kòman pou nou fè konnen nou konnen? Kote pou n al chèche referans pou nou rive valide konesans nou? Eske nou poze tout bon kesyon ki merite poze yo? Eske gen yon mòd epistemoloji ki pote mak-fabrik Ayiti? Se yon seri kesyon ki kab parèt teyorik. Men toutotan nou pa jwenn repons pou yo, nou pap janm rive soti nan faz jako-repèt la, pou n antre nan yon lòt faz kote n ap kreye konesans ki itil tout bon.

Liv sa a pa vini ak kòmandman fètèfouni sou okenn nan sijè nou prezante yo. Sou yon planèt ki an boulvès konsa, tankou yon lanmè tanpèt ap ajite e kote vag yo fin awoyo, se dangoye bato n ap dangoye : Se lite n ap lite pou lespri n pa fè fon. Se sa n endike depi nan soutit Kreyòl liv la : « Dangoyaj Afwo-Karayibeyen ». Se la sans travay nou an chita. Kidonk chak chapit yo gen anpil chans sòlve plis kesyon pase yo pote repons. Depi sou premye jou woumble a menm, diskisyon cho te leve lè Madhère te lage de konsèp tounèf tankou *gedeyizasyon* ak *badagrizasyon* pou dekri konpòtman nan sosyete nou an. Nou pap sezi si menm bagay la rive pou tout lòt chapit nan liv la. Sa vle di chak chapit yo te kapab sèvi kòm baz pou yon lòt woumble, pou brase-lide yo ta kapab kontinye pi lwen. Si sa ta rive fèt, enben nou tap di n akonpli youn nan pi gwo objektif nou yo.

Judite Blanc, *nan Margate, Florida*

Serge Madhère, *nan Boukan-lapli, Ayiti*

Referans

- Adler, M.J. (1985). *Ten philosophical mistakes*. New York : MacMillan Publishing.
- Alexis, J.S. (1956). *Prolégomènes au réalisme merveilleux des Haïtiens*. Paris : Présence Africaine.
- American Presidency Project (1965). *Public papers of the presidents of the United States: Lyndon B. Johnson*. Washington, DC: Government Printing Office
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (5th ed. Text revision)*. Washington, DC : Author.
- Bébel-Gisler, D., & Hurbon, L. (1975). *Cultures et pouvoir dans la*

Caraïbe : Langue créole, vaudou, sectes religieuses en Guadeloupe et en Haïti. Paris : L'Harmattan.

Diagne, S.B. (2013). *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique.* Paris : Présence Africaine.

Hill, H.M. & Madhère, S. (1996). « Exposure to community violence and African American children ». *Journal of Community Psychology*, 24, 1, 26-43.

Hurbon, L. (1974). *Ernst Bloch : Utopie et espérance.* Paris : Cerf.

Johnson, Lyndon B. (1965). *The Public papers of the Presidents of the United States: Lyndon B. Johnson, American Presidency Project.* Washington, DC: Government Printing Office.

Kinney, D.K., Miller, A.M., Crowley, D.J., Huang, E., & Gerber, E. (2008). « Prenatal stress and risk for autism » *Neurosci Biobehav Rev.* October, 32, (8), 1519-1532. doi :10.1016/j.neubiorev.2008.06.004.

Madhère, S. (1987). *Piti piti plen kay.* New York : Kapab.

Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.* Paris : Karthala.

Ndlovu-Gatsheni, S.J. (2013). « The entrapment of Africa within the colonial matrices of power ». *Journal of Developing Societies*, 29, 4, 331-353.

Liste alphabétique des auteur.e.s / Lis otè yo nan lòd alfabetik

Kesler Bien-Aimé, Université d'État d'Haïti
Judite Blanc, Université d'État d'Haïti
Angelo Destin, doctorant à Paris 1 – Panthéon Sorbonne
Iramène Destin, doctorante à Paris 3 – Sorbonne Nouvelle
Ena Eluther, docteur ès lettres de l'Université du Mans
Serge Madhère, Howard University (emeritus)
Jerry Michel, doctorant à l'Université de Paris 8 – Vincennes
Lucie Carmel Paul-Austin, Université Quisqueya
Sterlin Ulysse, Université d'État d'Haïti

Résumés - Rezime yo - Abstracts

Chapitre 1. Kolonizasyon ak Ekoloji Sosyal : Konsekans Fizyolojik, Sikolojik, ak Enfliyans yo sou Lasante

Serge Madhère

Atik sa a apiye sou yon modèl teyorik ki rele INGAM (Madhère, Harrell, Royal : 2009) pou li analize kòman kolonizasyon ki kòmanse nan fen kenzyèm syèk la deklannche yon kokenn chenn katastwòf kolektif sou de kontinan alafwa. N ap montre nan ki pwent katastwòf sa a demoli ekoloji sosyal kominote yo, sa vle di tout aranjman moun yo te fè pou yo te viv ansanm. Travay demolisyon an lage kolonize yo nan kouri epi li pouse yo sou yon pant driverans san fen. Ansuit gen yon dechoukay kiltirèl ki vin kenbe kolonize yo anba frap tribò babò pou yo pa janm rive gen priz sou levye enstitisyonèl yo. Nan kondisyon sa a, espas sikolojik ak opòtinite ekonomik yo ap retresi chak jou pi plis, alòske presyon, kristè, ak izolman ap ogmante pi plis. Angrenaj kolonizasyon an pa sispann gen konsekans sou lavi moun jouk jounen jodi. Nou mete aklè tout kote konsekans yo parèt nan yon seri reyaksyon fizyolojik ak sikolojik ki ap fèt an kaskad youn dèyè lòt : Sistèm iminitè, sistèm òmonal, rezo newotransmetè sèvo a, tout ap sibi dereglaaj sou dereglaaj. Grasa rechèch ki rapòte korelasyon, nou rive suiv nan ki degre dereglaaj sa yo se marasa-dosou ak plizyè repons sikolojik tankou kèsere, depresyon, ak twouvid nan memwa. Si moun pa jwenn konkou anba pwoblèm sa yo, rezilta final la vin grav pou sante nou : kò a tchoule nèt (sante fizik) oswa lespri a chape nèt (sante mantal). Menm modèl sa a kab sèvi pou n jwenn espikasyon sou anpil lòt evènman nan sosyete a.

Le présent article s'appuie sur un modèle théorique intitulé INGAM (Madhère, Harrell, Royal : 2009) pour analyser comment le projet de colonisation lancé à la fin du 15^e siècle a entraîné une énorme catastrophe collective sur deux continents. Nous allons montrer comment une telle catastrophe a démoli l'écologie sociale de ces communautés, c'est-à-dire, l'ensemble des arrangements que les populations ciblées avaient mis en place pour une vie sociale harmonieuse. Le résultat immédiat a été un déplacement forcé et de masse des groupes de colonisés, qui a pris avec le temps les dimensions d'une interminable errance. Cela s'est accompagné d'une très vaste campagne de « déracinement culturel », avec des assauts répétés et en tenaille sur les esprits, pour empêcher qu'aucun membre de la communauté colonisée ne puisse avoir un quelconque contrôle sur les leviers institutionnels. Dans ces conditions, de plus en plus de barrières ont été érigées pour limiter non seulement les opportunités économiques, mais aussi « l'espace psychologique », créant ainsi une montée continue de la pression, du stress et de l'isolement social. Les mécanismes mis en place depuis la période coloniale continuent aujourd'hui d'avoir des conséquences sur la vie de nos sociétés. Notre analyse en met à nu les circuits et la cascade de réactions physiologiques et psychologiques : le système immunitaire, le système hormonal, le réseau de neurotransmetteurs sont tous sujets à des troubles répétés. En nous appuyant sur des études corrélationnelles, nous pouvons suivre comment ces troubles font écho à des réponses psychologiques telles que l'anxiété, la dépression ou des difficultés de mémoire. Sans le support nécessaire, les conséquences ne peuvent être que délétères pour la santé tant physique que mentale. En conclusion, nous ferons voir comment le présent modèle peut être utile pour expliquer certains comportements actuels de notre société.

This paper draws from a theoretical model called INGAM (Madhère, Harrell, & Royal : 2009), and analyzes how the wave of colonization launched at the end of the fifteenth century triggered an enormous collective catastrophe on two continents. We will show how such a catastrophe destroyed the social ecology of these communities, i.e. all the arrangements that the targeted populations had made for harmonious living. The immediate result was massive forced displacement among the colonized people, which evolved into endless transiency over time. This was accompanied by a full-scale campaign of “cultural uprooting”, with relentless, multi-pronged

assaults on the minds, so as to prevent members of the colonized community from ever getting any leverage on the social institutions. Under these conditions, more and more restrictions have been placed not only on economic opportunities, but also on “psychological space”, generating greater pressure, stress, and isolation. The mechanisms put in place during colonial times continue to have consequences on the lives of people today. We clearly delineate the pathways and the cascade of physiological and psychological reactions. The immune system, the hormonal system, the network for neuro-signals are all susceptible to repeatedly experience disturbances. On the basis of correlational studies, we can follow how such disturbances echo various psychological responses, from anxiety and depression to memory deficits. In the absence of support, the consequences would likely be deleterious to the health of the population both physically and mentally. In conclusion, we will show that this model can be useful to explain many other current events in our society.

Chapitre 2. Dynamiques mémorielles et logiques patrimoniales des traces du souvenir de l’esclavage en Haïti

Jerry Michel

Fondée sur une analyse sociohistorique qui privilégie l’historicité, les usages et les enjeux de la patrimonialisation et de la mise en mémoire des lieux de mémoire potentiels de l’esclavage, ainsi qu’une recherche empirique détaillée (archives, observations, entretiens, photographies, littérature), cet article propose une réflexion originale sur les traces et les expériences historiques liées aux conditions coloniales esclavagistes et à leurs devenir en Haïti. En analysant la teneur des traces du souvenir de l’esclavage et les récits mémoriels mis en scène dans les habitations coloniales, devenues ultérieurement des lieux de mémoire potentiels, je tâcherai de comprendre comment les héritages de la colonisation et de l’esclavage et les régimes d’historicité sont en jeu dans la société postcoloniale haïtienne, que ce soit en termes de constructions mémorielles et d’enjeux patrimoniaux. De quelle manière a-t-on construit la mémoire collective en Haïti? Mon attachement à la démarche croisée des échelles d’analyse (individuelles et collectives, spatiales, temporelles) répond au souci de mettre l’accent sur la transformation

des espaces (évolution historique), l'expérience sociale (discours et pratiques des acteurs) et la capacité (volonté, moyens, but) de mise en scène et de représentation des traces du passé.

Based on a socio-historical analysis that privileges the historicity, uses and challenges of heritage and memory of potential slavery sites, as well as detailed empirical research (archives, observations, interviews, photographs, literature), this article proposes an original reflection on the traces and the historical experiences related to the colonial slavery conditions and their futures in Haiti. In analyzing the traces of the memory of slavery and the memorial stories staged in colonial dwellings, which later became places of potential memory, I shall try to understand how the inheritance of colonization and slavery and the regimes of historicity are at stake in post-colonial Haitian society, whether in terms of memorial constructions and heritage issues. How was the collective memory built in Haiti? My attachment to the crossed approach of the scales of analysis (individual and collective, spatial, temporal) corresponds to the emphasis on the transformation of spaces (historical evolution), social experience (discourses and practices of actors) the capacity (will, means, goal) of staging and representing the traces of the past.

Chapitre 3. Du catholicisme au vodou : quelques repères historiques et religieux du « mimétisme chrétien » en milieu rural – le cas des offices funéraires du Père savann

Kesler Bien-Aimé

Dans la localité Sarbous de la commune de Léogâne du département de l'ouest d'Haïti, un *père savann*, c'est-à-dire un célébrant religieux du village, peu alphabétisé, nous lit dans un livre visiblement vieux. Le titre de l'ouvrage à peine lisible s'intitule *Bouquet funèbre en faveur d'une personne morte*. De ce recueil de cantiques religieux, il nous entonne plusieurs chants latins. L'écoutant chanter, les lignes mélodiques suivent la tradition du chant grégorien qui consistait à créer un type musical pour le cadre strictement religieux et conforme à l'orthodoxie de l'Église catholique romaine. À l'époque, les thèmes auxquels se référaient les compositeurs répondaient plutôt au besoin liturgique de cette Église. Quels sont les liens actuels de ce descendant d'esclave à Saint-Domingue avec de telles expressions culturelles et

religieuses? Dans les moments de deuil, une ambiance complémentaire s'impose. Sans se mélanger à l'africanité en cours, il s'agit des pratiques liturgiques judéo-chrétiennes qui cohabitent avec les rituels vodou dans le travail de deuil. Par les détours de la division des rôles religieux prévus dans le Code noir (1685), comment se développent des complexes d'infériorité au sein de ces communautés à partir de ce que nous appelons « mimétisme chrétien »? Et comment se manifestent-ils dans les interactions sociales postcoloniales?

Nan lokalite Sabous komin Leyogàn ki chita nan depatman lwès peyi d'Ayiti yon pè savann, kidonk, yon chèf relijye nan kanton an twouve ap li nan yon liv ki parèt ansyen. Tit liv sa a apèn lizib: « *Bouquet funèbre en faveur d'une personne morte* ». Pandan li pa plimeyank, pè savann lan chante pou nou plizyè chan an laten. Lè n ap koute l chante, sans melodi yo sanble ak tradisyon chan gregoryen. N ap raple fòm chan sa yo te kreye sèlman pou yon kad relijye. Anviwonman mizikal la pat depase preskripsyon sakre Legliz katolik women te trase nan epòk la. Bon! Ant ekspresyon kiltirèl ak relijye laten sa yo epi reyalite chak jou pè savann sa a nan kanpay kote lap viv la, ki lyen ki makònen toujou nonm sa a, ki se yon veritab pitit pitit kaptif afriken nan Sendomeng ak pratik relijye esklavajis yo? Se lè gen yon lanmò nan kominote a pou nou obsève makonnay ak move dijesyon prensip jideokretyen yo nan ekspresyon kwayans kominote riral yo pi byen, rityèl lanmò nan kapay yo pa deparye ak kredo Legliz katolik yo. Menm si nou konstate nan moman dèy yo anbyans la melanje tou ak kwayans afriken, men sa ki enterese nou sitou se enstalasyon pratik, jès ak senbòl relijye jideokretyen yo nan seremoni pou lanmò nan milye sa yo. N ap chache konprann fonksyon ak pataj tach relijye yo apati Kòd nwa (1685) la. Boutofen, kijan echanj sa yo tabli nan sosyete pòs kolonyal la yon konpòtman ke nou rele « mimetis kretyen ».

In the Sarbous locality of the town of Leogane from the Ouest department of Haiti, a *pè savann*, i.e. a village religious celebrant, little educated, was reading us an obviously old book titled *Funeral bouquet for a dead person*. From this collection of religious songs, he sang us several Latin songs, the melodic lines following the tradition of Gregorian chant to create a strictly religious musical type in line with the orthodoxy of the Roman Catholic Church. At the time, composers responded to liturgical needs of this Church. What are the existing links between this descendant of slaves in Saint-Domingue

with such cultural and religious expressions? In times of mourning, an additional atmosphere is required. Without mixing exclusively to africanism, judeo-christian liturgical practices thus coexist with voodoo rituals. Through the division of religious roles under the Code noir (Black code, 1685), how do develop some social and religious complexes within these communities related to what we call « christian mimicry »? And how do they manifest in the postcolonial social interactions?

Chapitre 4. Le Moi et l'Autre : une approche herméneutique marronne

Lucie Carmel Paul-Austin

La construction de l'identité noire s'est forgée dans le creuset de l'esclavage et celui des plantations coloniales. Au cours de cette période et longtemps après, il s'est créé une entité ambivalente, d'abord révoltée, puis aliénée et assimilée, mue par un désir mimétique et une impossibilité d'être à soi et l'Autre. Cette identité, tributaire de conditions sociohistoriques, offre la nécessité de soulever les tensions d'une impossibilité épistémologique et de tenter, ainsi, une énonciation théorique d'un dédoublement multiple tel que matérialisé dans la figure du marron. Les sèmes qui m'intéressent dans le marronnage sont : subversion, diversion, fuite et masque. La question centrale étant le dédoublement et la distanciation opérée par l'esclave révolté, puis son introversion pour se fabriquer une nouvelle identité hybride, une conception d'être au monde et d'être à soi. De l'essence du sujet/Moi à la réalité existentielle de l'objet/Je, mon propos est de montrer une nouvelle perspective de lecture, non plus fondée sur la dichotomie objet-sujet, mais sur la relation de l'un avec l'autre. Je tente d'explorer deux paradoxes fondamentaux dans la construction du Sujet-marron : la formation d'un être multiple et celle d'un être faussement dichotomique. L'aporie autant d'apparaître que d'être se trouve matériellement cassée.

Travay mwen pwopoze a chita sou eritaj esklavaj la, espesyalman sou fason esklav nan plantasyon yo te degaje yo pou reziste. Konsèp ki rezime tout kalite fòm rezistans sa te pran, se Mawonaj. Fason mwen eseye konprann fenomen Mawonaj la pèmèt mwen eksplòre, pou m kapab entèprete yon difikilte epistemolojik (apori) ki alabaz

mawonaj la : sa ou wè, oubyen ou konprann ou wè, se pa sa. Entèpretasyon difikilte epistemolojik sa chita, pou mwen menm, sou 2 paradòks fondamantal; premye a (endividi a pa gen 2 bò tout bon vre) : a) lè ou wè m (mwen prezan), se esklav la ou wè; b) lè ou pa wè m (mwen absan), mwen mawon; dezyèm nan (endividi pliryèl) : lè kolon an wè esklav la, eske li konnen ki moun ki anfas li. Mawonaj la se yon altènans prezans/absans. Kidonk, chak fwa kolon an wè yon esklav, dilèm sa toujou la. Objektif mwen, piske zòt pou bokou nan jan moun ye, jan moun parèt, idantite moun makònen ak lòt moun ki anfas nou nan sosyete a. Pou mwen, se eseye konprann epi eksplike ak entèprete dedoubleman an kaskad yon moun dwe opere pou soti nan klwazònman ak deklwazònman sijè/objè a.

While running away, the fugitive slave (maroon) engages materialistically his own survival, by subverting, undermining, destabilizing, disguising and masking. It is through this pluralistic register that I intend to decipher the paradigmatic manifestations of *marronnage*. My intention is to locate the continuities and discontinuities of this semiotic transformation while exploring the epistemic and social construct of the identity of the Subject who emerges from this: the Maroon. I intend to explore the theoretical links between History and Identity as they relate to the fabrication of this particular subject. Both collective and personal representations are determined by society (the Other). First, I take into account the ontological and phenomenological aspects of Being. The existence of the latter is in a permanent, yet fluctuating, dialogic relation with the Other, or by default, with the Self. Second, I offer an interpretative approach to extract a new perspective of a postmodern plural individual, not fractioned or binary. Within the same vein, I can correlate the emerging of this somewhat fractal identity, as an attempt to conjure the impact of Object/Me and Subject/I displacement; this will help in analyzing the phenomenological effects in deconstructing and achieving the exploration of the Self, into an individual who is One-multiple.

Chapitre 5. La difficile acceptation de la sculpture dans l'art contemporain en Haïti, vestige de la campagne antisuperstitieuse

Sterlin Ulysse

Les premiers théoriciens de l'art haïtien ont tous négligé l'art volumique. C'est ainsi que pour Malraux, Haïti se présente comme le seul peuple de peintres, tandis que Michel Philippe Lerebours nous fait entendre que la sculpture n'est pas à proprement parler un art haïtien. Il faut toutefois admettre que la période coloniale et le XIX^e siècle n'ont pas laissé beaucoup de noms de sculpteurs. Il a fallu attendre la fin des années 1940 pour assister aux premiers élans vers une sculpture non monumentale, mais qui se dirigeaient surtout vers une pratique artisanale, favorisée par le développement touristique de l'époque. Depuis les années 2000, une nouvelle sculpture fait son apparition. Celle-ci n'hésite pas à faire du Vodou et de l'imaginaire populaire la toile de fond de son inspiration. Cependant, très peu de galeries acceptent d'en exposer les œuvres, ce qui rend difficile son ouverture sur le marché de l'art local. Cette situation nous amène à chercher et à expliquer la réticence de la société par rapport à la sculpture, quand on sait qu'elle a été l'art traditionnel de l'Afrique subsaharienne d'où proviennent les différentes tribus qui ont été déportées vers la colonie de Saint-Domingue. Il s'agit de savoir si l'évangélisation ou les campagnes anti-superstitieuses que le vodou a connues peuvent nous permettre d'en tirer quelque chose.

Premye teyorisyen atizay ayisyen yo tout te neglijje volim nan atizay. Kidonk, pou Malraux, Ayiti se sèl peyi kote pent te ka boujonnen anpil nan tan modèn nan. Michel Philippe Lerebours pa wè eskilti tankou yon atizay ayisyen. Fòk nou dakò peryòd kolonyal la ak diznevyèm syèk la pa t kite anpil non eskiltè. Se jouk ane 1940 yo premye eskilti ki pat gen anyen pou wè avèk moniman te parèt, men eskilti sa yo te plis atizana pou atire touris, ki te konnen vini anpil anpil nan epòk la. Depi ane 2000 yo, yon lòt fòm eskilti parèt. Moun ki ap fè eskilti sa yo al chache nan vodou ak nan sa pèp la imajine pou yo mete l nan zèv yo. Men galrida yo pat byen akeyi eskilti sa. Move akèy sa gen konsekans sou mache lokal la tou. Sa pote nou reflechi pou nou konprann pou kisa repiyans sa pou eskilti, alòske se atizay tradisyonèl nan zòn Lafrik kote moun yo ta prale mete nan esklavaj yo nan koloni Sen Domeng yo te soti. Nap chache

konnen si kanpay kont vodou yo ak jefò pou plante relijyon kretyen yo ka di nou kichòy nan refleksyon nou.

The first Haitian art theorists all have neglected the volume-emphasizing art forms. Thus, for Malraux, Haïti stands as the only people of painters, while Michel Philippe Lerebours would lead us to believe that sculpture is not strictly speaking Haitian art. It must be admitted that from the colonial period and the nineteenth century did not emerge many sculptors' names. One has to wait until the late 1940s to witness the first impulses towards a non-monumental sculpture, but which were oriented towards artisanal production, favored by the tourist development of the times. Since the early 2000s, a new trend in sculpture has appeared. It does not hesitate to make Vodou and the popular imagination the backdrop of its inspiration. However, very few galleries seem willing to exhibit the works, which makes it difficult to make it accessible on the local art market. This situation challenges us to explain the social reluctance to embrace sculpture when you consider it was the traditional art of sub-Saharan Africa from which originated the different tribes who were deported to the colony of Saint Domingue. It is of interest to explore to what extent evangelization and the various anti-superstition campaigns that the Vodou religion was subjected to can shed some light on this phenomenon.

Chapitre 6. Sikoloji afriken adan litérati afriken é afrokaribéyen

Ena Eluther

Kijan fè ou pé ka òksèvé kilti afromériken é afriken, siwvwè ou pa ka jété on zyé séryé asi nosyon a blèsman la? Nosyon -lasa fondal-fondal pou tout kèksyon alantou a Nèg an XXIyèm syèk-lasa. Listwa a Afriken yo chayé pa fòs Lézamérik, listwa a kolonizatè Léwòp ki mèl lanmen asi Lafrik, asiré-sèten, maké fon-fon-fon lèspri a pitit a Lafrik; malgré yo rézisté é yo kenbé fil a lavi, nanm a yo toujou ni mak a démounaj-la Léwòp òganizé la pou brizé-krazé ki lèspri ki kilti ki sistenm politik afriken la. Fò di osi, déklaré on sikoloji afriken ka ègzisté poubon, sé kontinyé asi chimen a on tradisyon litèrè é téorik ki pa nèf. Litérati afrokaribéyen é afriken, sé akwèdi pòtré a pèp é kilti nèg; é i ka montré soufè Nèg soufè adan listwa. Dépi tan a okipasyon

a Lafrik pou yo té razyé Nèg, é tan a kal-a-bato-la, jis oti dominasyon néokolonyal a jòdijou, makè a Lafrik é Lézanmèrik ka voyé monté tout boulvès pèp nèg ka parèt adan sé liv-la, vwè ki adan kilti a yo ki adan sosyété a yo. Siwvwè nou ka liyanné makè afriken é makè afrokaribéyen, sé davwa ladépòtasyon é lèstravay Afriken sibi, tou sa sé dé mòso a on menm balan a dominasyon lè Léwòp varé si Lafrik. Si ou ka jété on zyé *transnasyonal* é *transkontinantal*, ou ké vwè sé menm soufè-la, menm bobo-la Afriken sipòté la, ki Lafrik ki adan Lézanmèrik. Lé dé koté a loséyan atlantik, fò pran tan géri rèlféli-la ki tini andidan nanm a sé Afriken-la, dépi kat syèk. Kanmenmsa, sé liv-la ka montré lèspri, nanm afriken la kenbé doubout a-y ki asi kontinan-la ki adan dyaspora nèg la, magré yo èché baré van a-y é woté-y an kyè a Nèg. Woman afrokaribéyen é afriken, sé on bèl zouti pou travay ki asi bèlté a sé pawòl-maké-la, ki pou dékouvè monn-la é jan moun ka viv adan-y; woman-la ka bay on bèl koutzyé kiltirèl é istorik, plen richès, asi sivilizasyon nèg la. Men ki konba nèf pou nou menné ankò, pou sikoloji afriken la pé sa kontinyé viv toujou, pou nou woumété-y anmitan-kyè a tout Nèg? Litérati afriken é afrokaribéyen ka fè-w dékouvè tout kèksyon ki alantou a pèp a Lafrik é dyaspora mériken a-y; i pé ka ba-w répons, i ka fè-w kalkilé, i ka fè-w vwè tini on pwenviz afriken poubon ki ka rézisté, é ki pé ban-nou zouti pou on « Rènésans afriken », ki Lafrik ki Lézanmèrik.

Peut-on s'intéresser aux cultures afro-américaines et africaines sans traiter de la notion de traumatisme? Cette dernière est bien au cœur de la question noire au XXI^e siècle. L'histoire de la déportation massive d'Africains aux Amériques et de la colonisation du continent africain par les Européens a, sans nul doute, laissé des traces profondes dans la psyché des Africains qui, malgré résistance et résilience, restent fortement marqués par l'entreprise de déstructuration mentale, culturelle et politique mise en place par l'Europe. Précisons que l'affirmation d'une psyché africaine se fonde sur une tradition théorique et littéraire ancienne. La littérature afro-caribéenne et africaine, miroir des peuples et des cultures, témoigne des traumas causés par cette douloureuse histoire. Depuis l'invasion du continent africain, les razzias et le *Middle passage*, jusqu'aux dominations néocoloniales, les écrivains d'Afrique et des Amériques donnent à voir les bouleversements culturels et sociétaux vécus par les peuples représentés. L'association des auteurs africains et afro-caribéens n'est pas fortuite : la déportation et l'asservissement des Africains qui

s'ensuivit sont partie intégrante d'un plus vaste mouvement d'agression de l'Afrique par l'Europe. Un regard transnational et transcontinental met en exergue une communauté de souffrances, de blessures tant chez les Africains du continent que chez ceux de la diaspora américaine. Des deux côtés de l'Atlantique, il faut panser la rupture ontologique provoquée par cette « aventure ambiguë » des quatre derniers siècles de l'Histoire africaine. Cependant les œuvres littéraires attestent du maintien d'une pensée africaine outre-Atlantique comme sur le continent, malgré les entreprises d'acculturation mises en place. Les productions romanesques afro-caribéennes et africaines constituent un champ d'investigation de choix : à la fois art et outil de connaissance du monde et des hommes, le roman offre un riche panorama culturel et historique du monde noir. Quels sont donc les « nouveaux » défis à relever, pour assurer la continuité, de même que la réappropriation de cette pensée africaine par le plus grand nombre? Les littératures africaine et afro-caribéenne permettent d'explorer ces questionnements qui préoccupent les peuples d'Afrique et de sa diaspora américaine, proposent des réponses et suscitent l'interrogation, révèlent l'existence d'une perception du monde africaine en résistance, capable d'offrir les outils d'une renaissance africaine ici et là-bas.

Is it possible to take an interest in Afro-american and African cultures without examining the notion of trauma? This notion is, for sure, at the heart of the black question in this 21st century. The history of the mass deportation of Africans to the Americas, and of the colonisation of the African continent by the Europeans, has, no doubt, left deep marks in the African mind, in spite of the resistance and the resilience, and because of the European's will to mentally, culturally and politically de-structure the African souls. Note that the affirmation of an African psyche is based on an old theoretical and literary tradition. Afro-Caribbean and African literature, which is a mirror of peoples and cultures, testify to the traumas caused by this painful history. Since the invasion of Africa for raiding men and women, since the middle passage, to the neo-colonial dominations, the writers of Africa and the Americas show the cultural and societal upheavals the peoples represented in the works lived. The association of African and Afro-Caribbean writers is not fortuitous: the deportation, and the Africans' enslavement that came next, are an integral part of a wider movement of aggression towards Africa by Europe. A transnational and transcontinental look will highlight a

community of sufferings, of wounds for the Africans who lived in Africa as much as for the Africans of the American diaspora. From the both sides of the Atlantic Ocean, we have to heal the ontological wound caused by this “Ambiguous adventure” during the late four centuries of African history. Nevertheless, the literary works prove that an African thought holds firm over the Atlantic as much as in Africa, in spite of the will to acculturate African peoples. The Afro-Caribbean and African novels constitute a real good field of investigation: both art and tool for knowing the world and mankind, the novel offers a rich cultural and historical panorama of the black world. Which are the “new” challenges to take up, in order to assure the continuity as well as the re-appropriation of the African mind by the largest number? African and Afro-Caribbean literature makes it possible to explore the questionings which worry the peoples of Africa and its American diaspora, offer responses and ask questions, and reveal the existence of an African worldview in resistance which is able to give us the means for an African rebirth here and there.

Chapitre 7. Vodou et mémoire de l'esclavage dans la création plastique contemporaine haïtienne et béninoise : quelques aspects

Angelo Destin

Cet article tend à examiner le traitement de la mémoire de la traite transatlantique, de l'esclavage et du vodou chez des artistes contemporains haïtiens et béninois. Le vodou est compris comme un héritage ancestral (territoire commun). Son importance est cardinale comme lieu d'élaboration et de préservation d'une mémoire des luttes contre l'esclavage. Comment, depuis le festival *Ouidah 92*¹ (et d'autres projets connexes), véritable tournant dans l'historiographie et les mémoires de la traite transatlantique, les artistes contemporains haïtiens et béninois s'approprient-ils cet héritage dans l'acte de création tout en étant conscients des enjeux politiques et culturels qui en découlent? Par quel langage envisagent-ils d'en découdre pour mieux faire subsister cette mémoire aujourd'hui? Le vodou serait-

1. « Ouidah 92 » était un grand rassemblement de plusieurs personnes de nationalités diverses issues de la diaspora nègre autour du culte vodou organisé à Ouidah en février 1993.

il, pour ces artistes, le liant ou le nœud de raccommodement, de renouement à « ce passé ténébreux »?

Atik sa vle ekzamine Memwa esklavaj ak vodou nan zèv atis Ayisyen ak Beninwa yo. Nou konprann vodou a tankou yon eritaj zansèt yo kite epi ki ka rapwoche eritye yo youn ak lòt, li enpòtan anpil paske li kenbe andedan li memwa batay kite mennen pou fini ak koze esklavaj la. Aprè gran fèt *Ouidah 92* la ki te fèt nan peyi Benen (ak kèk lòt pwojè ki sanble) kite make yon gwo moman nan istwa komès ak memwa esklavaj, kouman atis yo rive pran ankont eritaj sila nan travay kreyasyon yo pandan ke yo rete konsyan de tout koze politik ak kiltirèl eritaj sila ka souleve? Ki langaj yo konte itilize ki ka pèmèt yo pran distans yon fason pou yo ka kontinye fè memwa sila ekziste? Èske vodou a pataka pou atis yo zouti ki pèmèt yo renouvle atachman yo youn ak lòt epi rive gade an fas pase amè sa?

This article aims to examine the treatment of memory of the transatlantic slave trade, slavery, and Vodou by contemporary Haitian and Beninese artists. Vodou is understood as an ancestral heritage (common territory). As a place of elaboration and preservation for the memory of the struggles against slavery, its importance is cardinal. How, since the Ouidah 92 festival (and other related projects), a true turning point in the historiography and memories of the transatlantic slave trade, are contemporary Haitian and Beninese artists appropriating this heritage in the act of creation while being aware of the political and cultural issues arising from it? Through what language do they challenge and call attention to this memory in order to allow it to survive today? For these artists, can Vodou be considered, the link or the knot of reconciliation, of renewal of this « dark past »?

Chapitre 8. Impacts du passé colonial dans les systèmes éducatifs haïtien et burkinabè : quelles possibilités de rupture par les réformes éducatives actuelles?

Iramène Destin

Cet article traite du lien entre les systèmes éducatifs haïtien et burkinabè par rapport au passé colonial et esclavagiste. Il présente le chantier des réformes éducatives actuelles, spécifiquement celles qui sont entreprises selon l'approche par les compétences (APC), comme

une opportunité de rupture avec l'héritage de ce passé. Un héritage qui influence la reproduction des inégalités sociales implantées dans les colonies par le choix de l'organisation des cycles d'enseignement, des contenus, des modalités de sélection, le parti-pris pour le français comme langue de scolarisation et d'enseignement/apprentissage et les finalités de l'école.

Atik sa a pale de lyen ki genyen ant sistèm edikatif ayisyen an ak sistèm edikatif burkinabè a pa rapò ak pase kolonyal, esklavajis nan peyi sa yo. Atik la eseye montre ki jan nouvo refòm edikatif nan 2 peyi sa yo, espesyalman refòm k ap fèt selon apwòch pa konpetans yo, te ka pèmèt yo koupe pon ak tout vye lojik eritaj kolonyal la ki anpeche sistèm yo evolye kòm sa dwa. Divès rechèch ki fèt sou kesyon eritaj kolonyal nan edikasyon nan ansyen koloni fransè yo montre sistèm sa yo sanble anpil. Resanblans sa yo chita sou tandans ki genyen nan peyi sa yo nan repwodiksyon inegalite sosyal ki te pran rasin yo nan kolonizasyon fransè a. Inegalite sa yo manifeste nan jan sistèm edikatif yo òganize, nan matyè yo chwazi ansenye yo, nan ki jan yo seleksyone elèv yo, nan enpòtans yo bay lang fransè nan ansèyman/aprantisaj la epi nan objektif yo defini pou edikasyon an.

This paper deals with the link between Haitian and Burkinabe educational systems in relation to their colonial and slave past. It presents current educational reforms, specifically those undertaken under the competency-based approach, as an opportunity to break with the legacy of this past, a legacy that influences the perpetuation of the very social inequalities established in the colonies by choosing the organization and contents of teaching cycles, the criteria for selection, the bias for French as the language of teaching and learning and the objectives of education itself.

Chapitre 9. Ki non epistemoloji ayisyen an? Ki sa l vle di pou pratik sikoloji ann ayiti?

Judite Blanc

Nan chapit sa a mwen dabò defini konsèp epistemoloji a selon twa (3) tradisyon (anglosakson, frankofòn epi afriken). Epi mwen analize epistemoloji ayisyen an selon kritè teyori lakonesans afriken kote mwen fè konsiderasyon sou plas vodou ak tradisyon oral yo. Mwen fè gwo rale mennen vini sou kouran epistemoloji anpiris ak

rasyonalis ansanm ak rapò kouran sa yo ak epistemoloji ayisyen. Mwen reflechi tou sou enfliyans zansèt nou yo ki te fè revolisyon an 1791. Mwen konsidere yo kòm premye teyorisyen ak teyorisyon pou mòd panse ki santre sou eritaj afriken nou (sa nou ka rele « afwosantriste »), pou mòd panse antikolonyalis yo e menm pou ideyal demokratik k ap banbile nan monn jounen jodi a. Lè mwen fin fè tout konsiderasyon sou sa ki sanble sèvi kòm wòch dife chodyè epistemoloji nan kontèks ayisyen an, mwen bout refleksyon mwen sou plas epistemoloji sa a nan pratik syans sikoloji ann Ayiti, sitou nan sa ki gen pou wè ak konseptyalizasyon devlopman entèlèktyèl selon modèl devlopman entelijans Serge Madhère.

Dans ce chapitre, j'ai d'abord tenté de cerner le concept d'épistémologie selon trois traditions (anglo-saxonne, francophone et africaine). Puis, j'ai entrepris d'analyser l'épistémologie haïtienne selon les critères africains de la théorie de la connaissance, en mettant l'emphasis sur la place du vodou et des traditions orales, pour ensuite passer à la loupe les rapports entretenus entre l'épistémologie haïtienne et les philosophies empiriste et rationaliste. Dans la foulée, je me suis interrogée sur l'influence de la révolution haïtienne de 1791 dans le développement de certains paradigmes comme le courant afrocentrique, l'anticolonialisme et un idéal démocratique. Face aux constats de ce qui constitue les piliers d'une épistémologie dans le contexte socioculturel haïtien, l'implication pour la pratique de la psychologie en Haïti, notamment en matière de conceptualisation du développement cognitif selon le modèle d'intelligence de Serge Madhère, a fait l'objet de réflexion.

In this chapter, I first attempt to define the concept of epistemology according to three (3) traditions (English, French and African). Then I analyze Haitian epistemology according to African criteria for the theory of knowledge, emphasizing the role of Vodou and oral traditions, and then I examine the relationship between Haitian epistemology and empiricist and rationalist philosophy. At the same time, I question the influence of the Haitian revolution of 1791 in the development of certain paradigms such as Afrocentricity, anti-colonialism and an ideal of democracy. Given my findings regarding the essence of epistemology in the Haitian socio-cultural context, I conclude by considering the implications of these findings for the practice of psychology in Haiti, specifically vis-à-vis the

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION

conceptualization of cognitive development according to Serge
Madhère's model of intelligence.

Cadre théorique :
Colonisation et écologie
sociale / Kad teyorik:
Kolonizasyon ak
ekoloji sosyal

Kolonizasyon ak Ekoloji Sosyal : Konsekans Fizyolojik, Sikolojik, ak Enfliyans yo sou Lasante

SERGE MADHÈRE

Nòt byografik

Serge Madhère fèt Baradè, Ayiti. Li fè klas primè ak segondè yo nan Pòtoprens, nan lekòl Jean Marie Guilloux epi Séminaire Collège Saint Martial. Pou etid inivèsitè yo, li ale dabò a Paris an Frans kote li fè yon lisans nan Sikoloji (Paris 5 – Sorbonne, 1975). Ansuit li janbe Nouyòk (nan New York University) kote li fè dabò yon metriz nan Sikometri ak Evalyasyon (1977), ansuit yon doktora nan

Statistik (1981). Pandan plis pase 20 lane, li te pwofesè Statistik ak Metòd Rechèch nan Howard University nan Wachintonn, Etazini. An 1997 yo admèt Serge Madhère kòm manm “New York Academy of Sciences”. Li pa janm sispann pote kontribisyon l pou avansman lang Kreyòl Ayisyen an: Sa fè senkant an (50) li nan batay sa a. Depi 2013 Doktè Madhère an Ayiti kote li mete sou pye yon sant yo rele “Teknasium” ki ap eseye soutni teknoloji pou edikasyon.

1. Twòkèt la
2. Chay Manman–Penba a
 - Kolonizasyon an
 - Demolisyon ekoloji sosyal
 - Angrenaj Aparèy Kolonyal la
3. Krebetizasyon kòm Kondisyonman
 - Idantite ak rapò sosyal
 - Sans moral epi rapò nou ak pouvwa
4. Konsekans fizyolojik
 - Konsekans sou Selil Kò a
 - Konsekans sou Sistèm Pwoteksyon Iminite
 - Konsekans sou sistèm andokrin ak aktivite metabolik
 - Konsekans sou Sistèm Newo-relè Otonòm
 - Konsekans sou Sistèm Lenbik
5. Konsekans Sikolojik
 - Newosiyal
 - Aktivite kognitif
 - Ekilib emosyonèl

6. Enfliyans sou Lasante

- Enfliyans dirèk ak endirèk

7. Dènye Mo a

8. Referans

Twòkèt la

Fò w konn la pou w al la

Genyen yon pwen kote Sikoloji Afrikèn ak Sikoloji Ewopeyèn kapab petèt tonbe dakò. Se kote yo toude poze yon prensip bwamitan ki di : Si w vle konprann konpòtman yon moun jodi a, chèche konnen sa ki te rive l lontan, sitou depi l te timoun. Kidonk pa gen pyès loray-kale. Menm prensip la valab si n ap eseye analize sitiyasyon tout yon nasyon. Fòk nou pa sispann reflechi sou sa ki te pase depi lè kominote a te fèk ap fòme. Kolonizasyon se yon evènman istorik ki peze ak tout pwa lou manman-penba l sou jan lavi a deplòtonnen pou nou kòm yon ras moun sitou nan Amerik la. Jeneralman se istòryen ki etidye yon sijè tankou kolonizasyon. Mande yon sikològ abòde sijè sa a, se kòm si w mande yon moun detere defen manman l. Sijè a deja chaje ak anpil emosyon. Anplis, pou nou menm sikològ ki desandan Nèg Lafrik, nou nan yon pozisyon delika pou n mennen operasyon sa a, paske nou alafwa ajan (nan wòl nou kòm syantifik) epitou nou se matyè operasyon an menm (nan sitiyasyon nou kòm ansyen kolonize). Se poutèt sa nou bezwen yon bon zouti teyorik solid pou gide travay nou¹.

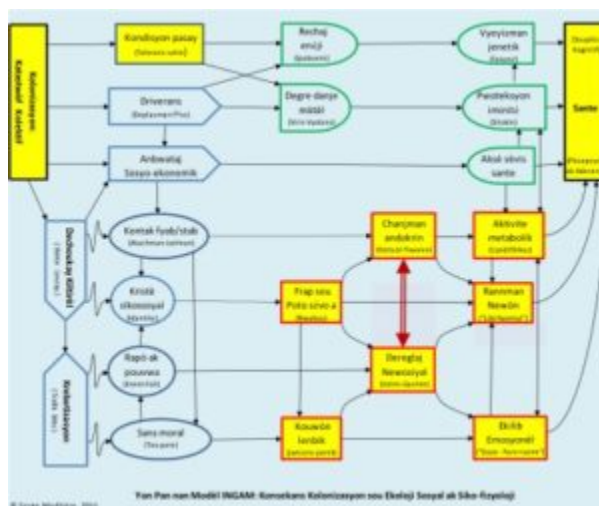
Zouti teyorik nou adopte pou atik sa a se yon modèl ki rele INGAM mwen te devlope ansanm ak kèk lòt kòlèg (Madhère, Harrell, & Royal, 2009) pou nou te fè limyè sou koneksyon ki genyen ant ekoloji sosyal, jenomiks, ak lasante. Pou kominikasyon sa a, mwen pran sèlman yon pan nan modèl total la (yon “lèz-modèl”) pou m kapab layite kesyon kolonizasyon an byen. Mwen fè yon pase men ladan pan sa a (parapò ak orijinal la). Men, nan fondamantal li, se menm modèl la. Kòm apwòch metodolojik, yon modèl toujou gen yon ekzijans apa, paske se yon reyaksyon an chenn w ap suiv pou w wè kòman varyab yo makonnen youn ak lòt. Kidonk li mande

1. Nan derape refleksyon nou sou kolonizasyon ak sikoloji, nou te tire pwofi nan travay filozòf Hempel (1968) sou diferans nan apwòch metodolojik ant lasyans ak listwa.

pou w eseye esplike ni deklanchman ni fonksyònman tout dispozitif (mekanis) ki pwodui yon fenomèn. Nan kad yon analiz kote nou pral kanpe sou yon bit sikolojik pou n egzamine kolonizasyon, nou gen pou n chèche repons sou 4 kesyon :

1. Ki dispozisyon ki te pran pou Ewopeyen yo rive rasanble tout kantite moun sa yo anba jouk kolonizasyon?
2. Nan ki degre popilasyon ki tonbe anba kolonizasyon yo aksepte vale pwazon sa a?
3. Ki kote sistèm kolonyal la jwenn kapasite sa a pou l kontinye repwodui tèt li depi syèk?
4. Nan nivo endividyèl, (dèske se sikològ nou ye), ki kote dlo pase pou l antre nan bwa joumou?

Genyen plizyè lòt fouyapòt ki soulve menm mòd kesyon sa yo deja (Price-Mars, 1928; Ani, 1994; Trouillot, 1990). Yon pyonyè dirèk sou chantye a nan domèn sante mantal se Frantz Fanon (1967). Men n ap fè jefò pou laji wout la yon ti jan pi plis pase Fanon, sitou sou bò fizyoloji a, paske nou anmezi tire pwofi sou kèk rezilta nan byoloji molekilè ki pa te ko disponib 60 lane de sa. Pou lapriyè a pa twò long, men sa modèl la sanble. Li parèt konplike, men manman lide a senp : kolonizasyon an rive kreye yon seri kondisyon ki kite plizyè mak grave fon ni sou kò nou, ni sou bonnanj nou, epi ki kontinye ap fè dega sou sante nou.



Lèz-modèl INGAM

Chay Manman-Penba a

Kolonizasyon an

Lakataw fè klaw, Langinen tande

Pou kòmanse, li enpòtan pou n bay yon definisyon klè sou kisa nou rele kolonizasyon an. Kolonizasyon se dappiyank ak dechèpiyay yon gwoup moun ki sot deyò vin fè sou resous yon lòt popilasyon apre yon maspinay pwenn-fèpa. Tousuit nou kapab wè se pa egzakteman menm definisyon an nou ta jwenn nan yon diksyonè ewopeyen. Nan pèspektiv popilasyon ki sibi maspinay la, kolonizasyon an se yon katastwòf kolektif. Dapre modèl INGAM lan, anpil fwa se yon katastwòf kolektif ki kreye kondisyon pou fè maladi vin tonbe sou yon popilasyon. Yon katastwòf kolektif kapab yon evènman oswa yon seri evènman lanati oubyen lèzom pwovoke ki pral devasté anviwònman kote yon popilasyon ap viv. Paregzanp, yon gwo tranblemanntè, yon kokenchenn siklòn, yon sechrès san fen, eksplozyon yon vòlkan se mòd dezas lanati kapab pote; lagè ak lesklavaj se mòd dezas lèzom kreye tanzantan nan listwa limanite.

Mouvman kolonizasyon Ewopeyen yo kòmanse depi fen 15èm syèk la se yon veritab katastwòf kolektif li deklannche sou 2 kontinan. Ani (1994) rele l nan lang Swahili yon “maafa”; nan langaj Amara yo (an Etyopi), yo pale de “maat-maik” : Toude ekspresyon yo vle di “yon kokenn chenn malè”. Nan Amerik la sèlman, jou bann dechèpiyè Ewopeyen yo debake, yo disparèt plis pase 100 milyon moun, ki te òganize an plis pase 65 nasyon. Gade kat jeyografik sa a ki montre popilasyon nan Nò kontinan an anvan Kristòf Kolon te mete pye.

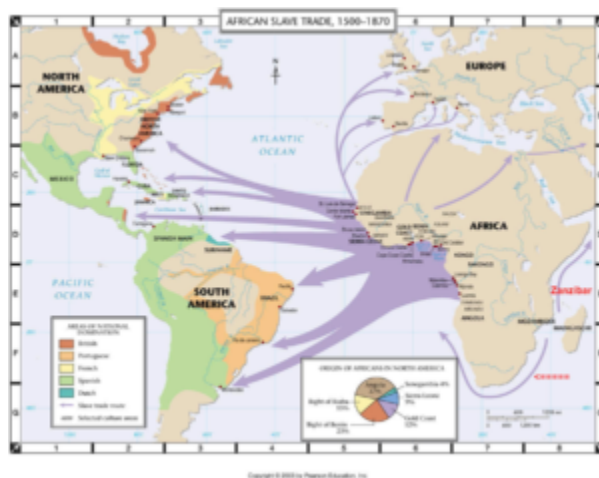


Nasyon ki te deja abite kontinan an anvan Ewopeyen rive.
Kredi pou imaj la : www.flyoverfeminism.com.

Nan peyi d'Ayiti, yo te sakrifye trapde an 25 lane prèske tout ras Tayino ki te sou zile a : An 1492, popilasyon Tayino a te estime a 1 500 000 moun; an 1495, li redui a 1 200 000; rive 1510, te gen mwens pase 60 000; an 1518, apèn si te rete 1 000.

Kòm kolonizasyon an pa tap kab fèt san bra ni san talan, Ewopeyen yo al pete yon dezyèm katastwòf kolektif sou kontinan Afriken an. Pandan tout listwa limanite, depi yo bezwen nenpòt resous (kit se materyo, kit se moun), se an Afrik yo toujou al chèche yo. Pou epòk la, se 13 a 16 milyon pitit Lafrik y al rache nan zantray li. Gen moun ki konprann se sou lakòt Lwès Lafrik la sèlman negriye yo tap frape. Non, yo te toupatou (Kenyatta, 1965). Gade kat jeyografik sa a pou nou konprann tout ekstansyon trafik kidnapè Nèg lan te pran.

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION



Orijin ak Destinasyon Moun yo te Kidnape an Afrik yo. Kredi pou imaj la : Pearson Education Inc.

Yon fwa yo fin atrap moun yo, se nan kav yo te fèmen yo pandan plizyè jou. (Gade foto yo, dyagram 1.3, nan Zanziba). Gen yon rezon pou sa. Se pou desounen yo : kraze fè yo; mete bayonn sou 5 sans yo. Sa rele “privasyon sansoryèl”; e sikoloji eksperimantal ba nou enfòmasyon se youn nan teknik pi efektiv pou fè lespr yo moun rale bak (“regrese”). Se yon lòt katastwòf pou anbake moun yo epi transpòte yo sou bato vin an Amerik. Yon bato ki ap fè trafik negriye te pote an mwayèn 200 a 250 moun lè l chaje nèt. Se sou dezyèm nivo anba pon batiman an yo te anpile yo (Dow, 1970). Espas sa a, ki pa te depase 5 pye nan wotè, te divize an 2 platfòm (Al gade foto bato a). Sou chak platfòm yo, se 7 pye-kare sèlman yo te kite pou chak nèg/nègès, kidonk se yon mòg vivan (www.Spartacus-educational.com).



Kavo pou kenbe kaptif yo nan Zile Zanziba. Kredi pou imaj yo : Dreamstime.com



Kavo pou kenbe kaptif yo nan Zile Zanziba. Kredi pou imaj yo : www.holidaybug.com

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION



Kondisyon Transpò sou yon Bato Negriye. Kredi pou imaj
yo : eenigheid.slavenhandelmcc.nl



Kondisyon Transpò sou yon Bato Negriye. Kredi pou imaj
yo : Gummybear15.blogpost.com

Vwayaj la, soti sou lakòt Lwès Lafrik pou rive nan zile Karayib
la, te dire minimòm 50 jou. (Plis tan toujou si bato a pral Etazini

oswa si li soti Zanziba, sou lakòt Lès Lafrik). Si moun yo vomi akòz maldemè, oswa si yo bade, yo oblije rete lonje anchene nan salte a. Imajine ki pwoblèm ijyèn sa poze. An menm tan tou, nan sikonstans sa a, sa fòse moun yo devlope yon fòm tolerans pou malpwòpte. Yon lòt gwo traka toujou : Kote moun yo mare nan jouk anba lakal batiman an, yo pa jwenn ase lè pou yo respire (Equiano, 1996). Mòd transpò sa a se pa ni 2 ni 3 kadav li bay. Sou 16 milyon yo te pran an, se 12 milyon apeprè ki rive vivan nan fen vwayaj la. Pami yo, anpil devlope pwoblèm respiratwa serye. Pi devan n a ekzamine konsekans fizyolojik yo.

Lè moun sa yo resi debake, se atò kalvè a kòmanse pou yo kòm esklav sou plantasyon yo. Mwen pap antre nan detay mati ak atwosite esklav yo sibi. Gen plizyè istoryen ki ba nou sou 2 chèz kòman sa te ye (Fouchard, 1972; Gisler, 2000; Talleyrand, 2002; 1977). Mwen kite aspè klinik lan pou lòt kolèg nan senpozyòm sa a menm ki pral pote ekleraj serye sou twoma sikolojik esklavaj la koze. M ap konsantre pito sou konsekans sosyo-ekolojik manch-long kolonizasyon an.

Demolisyon ekoloji sosyal

Jete, bliye – Ranmase, sonje

Nan definisyon tou senp li, ekoloji eseye sènen tout eleman nan anviwònman fizik kote yon popilasyon abite. Ekoloji sosyal li menm santre sitou sou aranjman moun yo fè antre yo pou yo kapab viv. Yon premye kesyon ki te enterese nou se ki dispozisyon Ewopeyen yo te pran pou yo rive rasanble tout kantite moun sa yo anba jouk kolonizasyon. An repons ak kesyon sa a, nou pral ekzamine 5 gwo angrenaj nan aparèy kolonyal la. Se driverans, dechoukay kiltirèl, krebetizasyon, trafik sèks, ak anbwataj sosyo-ekonomik. Senk angrenaj sa yo reprezante kakas machin lan menm : Nou di yo “estriktirèl”. Apre sa, nou gen pou n etidye mouvman ak kadans aparèy la yon fwa li kòmanse fonksyone. Konsa nou va gade 4 aspè fonksyonèl ki vize kreye yon “espas sikolojik” pou telegide konpòtman kolonize yo. Analiz fonksyonèl sa a ap tou pèmèt nou reponn dezyèm ak twazyèm kesyon nou te poze yo : Dabò, nan ki degre popilasyon ki tonbe anba kolonizasyon yo aksepte vale pwazon sa a? Ansuit, ki kote sistèm kolonyal la jwenn kapasite sa a pou l kontinye repwodui tèt li depi syèk?

Angrenaj Aparèy Kolonyal la

Driverans

Nenpòt katastwòf kolektif genyen kòm konsekans ki pi grav (paske li dire pi lontan) depasman fòse. Se pa tout lè, pandan yon dezas, gen anpil moun ki mouri yon sèl kou. Men katastwòf la toujou lage yon mas moun nan kouri, nan trennen, nan drive de zòn an zòn. Se konsa kolonizasyon an bwote moun pa pil e pa pakèt soti sou yon kontinan al sou yon lòt. Men li pa lage yo tout yon sèl kote. Li gaye yo de zile an zile. Li kreye yon fenomèn driverans : Moun y ap drive epi lavi yo tounen yon rans. Menm lè bato negriye a fin debake yo nan yon zòn, pa gen garanti y ap kapab fè vye zo la. Kolon ki achte esklav la konn prese revann li, paske gen yon bon valè lajan ki kab fèt plop-plop nan tranzaksyon sa a sèlman. Plizyè dokiman istorik montre, nan lespri kolon an, twoupo esklav li yo te vo plis lajan pase tè oswa lòt bagay li te posede. Menm pou yon timoun, li te kapab touche yon bon kòb : Dokiman piblik yo klè sou sa. Nan zòn Nouvèl Angletè ozetazini, kote tè pa te bon mache, yon kawo tè (apeprè 3 “acres”) tap vann pou 21 dola. Men pou w achte yon esklav, fòk pòch ou te fon anpil. Gade yon anons pou lavant piblik alankan (ki vle di nan machanday) ki kapab ba nou yon ti apèsi sou sa. 1250 dola pou yon Negro! Nou konprann ki kote ekspresyon Kreyòl sa a soti, lè nou vle di yon bagay koute chè anpil : nou di “se tè nèg”.



Anons Piblik pou Esklav (a)



Anons Piblik pou Esklav (b)

Zafè pri yon esklav vo a se pa te yon senp opinyon pèsònèl kèk kolon ki gen gwo je. Se te yon politik piblik. An 1825, lè Lafrans ekzije pou Ayiti dedomaje kolon yo pou pèt yo fè akòz lendepandans

lan nou pran an, lajan yo mande a (150 milyon fran lò) se pou esklav yo, se pa pou plantasyon yo. (Se vre yo drese lis abitasyon kolon yo. Men apretou, yo vann ni Kebèk ni Lwizyàn ki pi gwo lontan pase Ayiti pou po patat. Gade kat konparatif nan Tablo sa a).



Konparezon ant diferan Teritwa nan Amerik la Lafrans te posede. Kredi pou imaj la : www.mhschool.com.

Menm apre lendepondans lan, fenomèn driverans lan kontinye. Afòs li pase pasay, Ayisyen an vin devlope yon santiman kòm kwa li pa lakay li. Santiman sa a gen rasin nan yon reyalite. Sa fè syèk y ap bwote Ayisyen al diferan kote al travay, anpil fwa nan move kondisyon : Panama, Kiba, Repiblik Dominikèn, Bahamas, Etazini,

Kanada, Giyan, Lafrans, elt... Jodi a, 25% popilasyon Ayisyèn lan ap viv nan yon lòt peyi kote, pou m repete Manno Charlemagne, yo se “esklav modèn aletranje, k ap vann souf yo pou 2 penich”. Nan 75% ki rete yo, anpil ap reve ki jou pou yo menm tou pati.



Kondisyon ‘Modèn’ Driverans Ayisyen.
Kredi : Desen Klodi Lemoine nan liv Piti Piti Plen
Kay (S. Madhère, 1987)

Lè yon moun pa gen yon kote fiks pou li rete, ni li pa gen yon lojman desan, maladi pa janm lwen. Dabò moun lan ekspozé ak plis mikwòb epi tout kalite mikwòb. Kondisyon sanitè yo difisil. Ou pa jwenn dlo pou w lave w. Ou pa gen kote pou w fè bezwen w. Moun ap viv pil sou pil. Si youn tonbe malad, li kapab kontamine tout lòt yo. Nan sitiyasyon kolonizasyon an, kontak ak yon popilasyon diferan konn tounen sous epidemi. Nan epòk kote Ewopeyen yo te lanse mouvman kolonizasyon an, te gen anpil fleyo ki tap touye moun kou mouch lakay yo (Cohn, 2002). Kidonk yo trennen dèyè yo anpil vye maladi tankou varyòl, tifoyid, yon lapès klou-nan-lenn (“peste bubonique”) ki pa t ekziste sou kontinan Amerik la. Maladi sa yo pou kont yo pral devaste anpil moun nan popilasyon lokal yo. Nan epòk pa nou an nan peyi d Ayiti, gen evidans se solda Nasyonzi

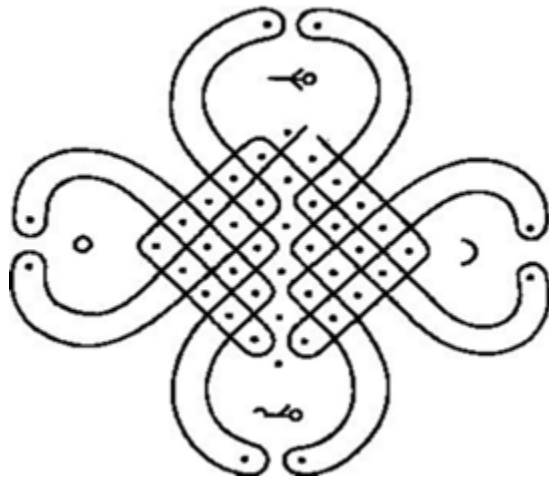
yo ki vin pote viris kolera a isit, yon maladi ki te disparèt nan peyi a depi sou tan benbo. Gen plizyè santèn Ayisyen ki gen tan mouri anba maladi a. N a wè pi devan an detay kòman tout kondisyon ekolojik sa yo, ki asosye ak fenomèn driverans lan, gen yon latriye konsekans fizyolojik sou moun.

Dechoukay Kiltirèl

Anpil fwa, lè y ap pale de relasyon yon koloni genyen ak peyi metwopòl la, yo souliyen piyay ki fèt sou resous koloni an. Men gen yon konsekans kolonizasyon an pote dèyè l ki pi rès toujou, ki fè li merite non katastwòf kolektif la. Li eseye demoli tout aranjman sosyal popilasyon lokal yo te deja mete sou pye. Se yon veritab dechoukay kiltirèl ki lanse. Kolon an pran yon bann dispozisyon pou anpeche popilasyon lokal la ta janm rive gen “levray”, sa vle di priz sou okenn levye kiltirèl oswa sou okenn enstitisyon. Konsa atak fèt sou lang lokal yo. Kolon an fè espere li melanje moun ki soti nan diferan tribi e ki pa pale menm lang dekwa pou yo pa rive kominike youn ak lòt. Si, malgre sa, yo ta fè radyès kreye yon lòt langaj, kolon an deklare se pa yon lang li ye tout bon : Se ti nèg ki ap jebede. Si li remake nou prete dezoutwa mo nan lang pa l la, li klewonnen se prèv langaj nou an se yon ti bata pa l la, ki pa tèm, kidonk ki pap janm gen okenn avni ni nan lasyans, ni nan literati, ni nan filozofi. Li manje manje bliye sou ki kote lang ewopeyen yo soti epi kòman yo te devlope. Lè kolon an vin pantan sou senbòl ‘Akan’ yo nan Ghana, oswa ‘Tusona’ yo nan Angola, oswa ‘Vèvè’ yo an Ayiti, olye li rekonèt yo kòm kokenn sistèm ideyogram ki charye gran kapasite pou lide konplèks, abstrè oswa andaki (Diop, 1963), li pito di w se majigridi.



Ideyogram : Akan (Ghana)



Ideyogram : Tusona (Angola)



Ideyogram : Vèvè (Ayiti)

Pèsekisyon fèt kont relijyon w (Mbiti, 1990), paske kolon an di tout kwayans ou yo se sipèstisyon epi Granmèt pa w la se Satan ki la pou li fè mal sèlman. Nan fason w te konn kreye fanmi w, ou pran yon michan kalòt marasa : Sou yon bò, kolon an bezwen ni fanm ni gason grennen pitit ba li adwat-agòch pou l kab vin gen plis esklav gratis ticheri; sou yon lòt bò, li deklare antant ki te konn genyen ant nèg ak nègès pou yo tabli yon fwaye oswa yon lakou pa lejitim ni devan lalwa ni devan Bondye. Kote kolon an jwenn lekòl, bibliyotèk, ak inivèsite, li kraze yo; si li kwaze ak kèk grandèt ki gen plis konesans pase l (Van Sertima, 1983), li touye yo oswa li fòse yo kraze rak : konsa pa gen moun ki rete pou ba w sans konesans lan, pou kadre l ak ni listwa w ni kondisyon lavi w; epi li pi fasil pou kolon an mete non pa l sou sa grandèt ou yo te pwodui, dèske pa gen temwen ankò.

Tout sa kolon an wè ki twò bèl, menm si yo te deja nan kav, li leve yo pote ale nan mize lakay li. Li eseye detwi san kite tras tout gwo kay ak gran vil zansèt ou yo te bati, apre sa li fè pawòl pou di se nan kounouk oswa nan raje ou te abitye viv. Si w deplwaye entelijans pou w rive bati yon sitadèl sou pwòp fòs kouray ou, li vle simen latwoublay pou w pa ba l non potorik gason nan listwa lakay ou. Li wete dwa lajan nan men w, paske l di kòb pa w la se sou kòb pa l la pou l depann; epi se lakay li pou w depoze l; lè w bezwen, l a prete w. Li demonte sistèm jistis pa w la ki te baze sou sans moral

ak sajès grandèt ou yo; li ranplase l dabò ak yon “Kòd pou Nèg” (jan Trouillot an 1977 te rele “Code Noir” la) epi ak yon seri lwa li ekri nan yon jagon ou mal pou konprann. Si kounye a ou wè twòp pou ou, ou pran lyann, w al nan mawon, kolon an deklare mawonnaj se vagabondaj (Talleyrand, 2002). Lè yon moun pa gen priz sou okenn nan levye kiltirèl yo (ni legliz, ni lekòl, labank, tribinal, lapolis, jounal, radyo, elt...), li pa fasil pou l rete kanpe, ni menm pou l leve kanpe; pye l pa janm asire. Se sa ki fè Kreyòl la di : “Ayiti se tè glise”.

Evidans sou Ansyen Sivilizasyon Nèg d’Afrik malgre
Dechoukay Kiltirèl



Lalibela, Etyopi. Kredi pou imaj yo : bootsintheoven.com

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION



Tanp Gede nan Malindi, Kenya. Kredi pou imaj yo :
www.art.com



Gran Miray Zimbabwe. Kredi pou imaj yo : gridclub.com

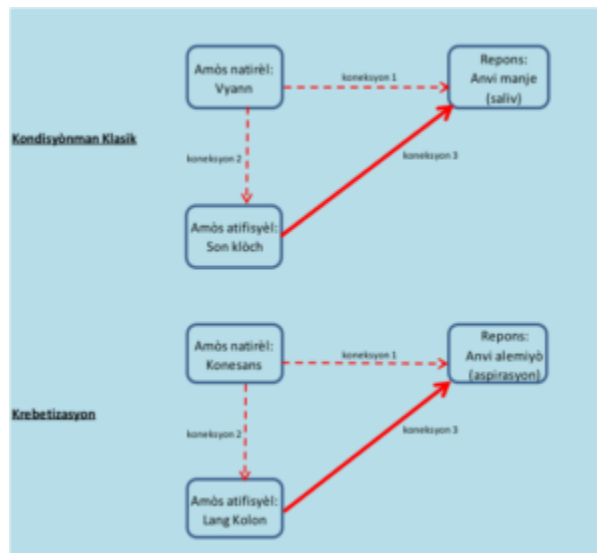


Sitadèl Henry I, nan Nò Ayiti. Kredi pou imaj yo :
www.worldforttravel.com

Krebetizasyon

Yon fwa mouvman dechoukay kiltirèl la byen avanse epi l ap woule swa, li lanse yon lòt angrenaj ki rele krebetizasyon. [Lòt otè ki dekri menm fenomèn lan pale de “kokobetizasyon” (Laila Williams) oswa de “demounizasyon” (Patrick Sylvain)]. Krebetizasyon se yon konsèp ki makònen ansanm 2 mo : krebete ak betize. Nou defini l kòm yon demach ki itilize prensip kondisyonman klasik pou kenbe yon kolonize nan yon eta krebete e anpeche l rekonèt tèt li kòm grandèt-majè an prezans ajan Metwopòl la. Obsèvasyon montre moun ki kolonize yo rete tankou ti petevi, oswa aji kòm de vivi-dan-griyen ki pa janm pa tèt anba devan kolon an. Yo toujou bezwen asistans li oswa benediksyon l nan tout bagay. Anplis kolon an gen dwa betize nou jan li vle, nenpòt lè lide l di l. Kòman angrenaj la mache? Krebetizasyon an baze sou yon teknik yo rele an Sikoloji kondisyonman klasik. Se yon teknik ki pèmèt ou vire repons (reyaksyon) yon sijè, soti sou yon amòs al sou yon lòt; li mache ni sou bèt (Pavlov) ni sou moun (Skinner). Premye amòs la natirèl; dezyèm amòs la atifisyèl, men li pwovoke menm repons lan. Premye moun ki te demontre prensip kondisyonman klasik la se te Pavlov. Devan yon chen ki grangou e ki mare, misye parèt ak yon moso vyann kòm yon amòs natirèl. Depi chen an wè vyann lan, li kòmanse souke ke l epi bouch li fè dlo (saliv) : Li pral manje. Sa pa pran tan pou yon

premye koneksyon fèt ant amòs natirèl la ak reyaksyon chen an. Nan yon dezyèm faz eksperimantasyon an, Pavlov pran abitud sonnen yon ti klòch anvan li parèt ak moso vyann lan devan chen an. Kounye a, depi chen an tande klòch la, li konn vyann lan ap vini, li kòmanse souke ke l epi bouch li fè saliv : Se yon dezyèm koneksyon ki fèt ant toude amos yo, son klòch la ak moso vyann lan. Men chen an pral kontinye bay menm repons lan menm lè yo pa mete vyann lan devan l ankò. Kidonk vin gen yon twazyèm koneksyon ki tabli ant son klòch la (ki se yon amòs atifisyèl, paske li pa kapab satisfè grangou bèt la) ak konpòtman chen an : Chen an vin kondisyonè. (Al gade dyagram lan). Nan ka n ap egzamine a, repons lan se yon anvi pou alemyò tout moun genyen. Amòs natirèl la se konesans : Gen yon premye koneksyon ki fèt ant konesans ak alemyò. Amòs atifisyèl la se lang (ak tout pawòl) kolon an : Yo fè yon dezyèm koneksyon ant li ak konesans. Kidonk, apre yon tan, lespri kolonize a vin asosye lang (pawòl) kolon an ak alemyò, menm lè pa gen okenn benefis reyèl dèyè l ankò. Se lè sa a nou tonbe nan krebetizasyon. Tankou nan tout aplikasyon eksperimantal kondisyonman klasik, amòs atifisyèl la pa kapab satisfè okenn bezwen tout bon vre. Men nou kouri kanmenm dèyè boul malatchong lan. Se si tèlman vre anpil nan nou jije reyisit akademik ak sosyal dabò sou baz kapasite yon moun pou li pale lang kolon an. Nou vin bay kolon an yon kokenn pouvwa. Li pwofite ranfòse demach la grasa yon sistèm lekòl li met an plas. Te gen yon epòk, Blan an pa te vle kolonize a konn li ni ekri, pou li te kapab kenbe l pi byen nan eta krebetizasyon an. Men dwòlman dwòl, lè nou vin gen posiblite al lekòl, se kòm si nou vin tonbe nan yon “pèlen tèt”, pou m repete Franketienne. Nou adopte yon sistèm edikasyon kote nou lage fòmasyon lespri pitit nou yo nan men kolon an je-fèmen. Sa vin kwense n nan yon dyagonal kote n toujou nan fè teyat, nan “jwe wòl” tout tan, pou benefis dezoutwa kolon nou bezwen konprann nou; 10 milyon moun ki nan pèp nou an, nou pa gen anyen serye pou n pale ak yo. Nou fè Blan an (tout Blan) yon kredi konpetans, san n pa pran tan mande konbyen nan yo ki gen okenn konpetans tout bon vre. Nou mete nan tèt nou se kolon an sèl ki pou valide refleksyon nou, travay nou ak lavi nou. Se sa ki fè nou aji devan l tankou ti moun piti.



Krebetizasyon kòm Kondisyònman

Genyen fòmman nan sistèm kolonyal la ki la pou kenbe angrenaj krebetizasyon an byen luile, paske tanzantan yo raple nou kòman nou se sovaj, nou se yon ras enferyè. Paregzanp an Ewòp, nan fen diznevyèm syèk la, se te Gobineau. Si kòm sikològ n ap suiv etid ki pibliye nan domèn entelijans, n ap remake chak 25 lane, gen yon “djannikon nan akademi”, yon “mèt doktrin” ki mete yon liv deyò pou di Nèg pa posede jenetikman menm kapasite entelektyèl ak Blan an : An 1969 nan Etazini, se te A. Jensen; an 1994, se vin R. Herrnstein ak C. Murray. Malgre rezònman mesye sa yo toujou montre inyorans yo sou kesyon jenetik, mòd liv sa yo toujou vann tankou pate cho. Kidonk, chak jenerasyon, kolon an mete pwazon an nan bibwon, li fè nou tòtòt li, nou vale l jouk li pase n nan san. Maleng lan vin pete nan figi nou, sou jan nou wè pwòp tèt nou, sou tout aspirasyon nou. Nou menm ankò twouve nou yon jan lèd; nou kòm rayi koulè nou, po bouch nou, zèl nen nou, cheve nou, fòm kò nou, anfen tout tèt nou, afòs nou gen foli blan. Nou pa renmen kote n fèt la; rèv nou se pou n ta viv devan papòt Blan an, menm si pou n pran imilyasyon (Fanon, 1967; Gilbert et al., 2009; Price-Mars, 1928). Si tout yon sosyete rive pase nan angrenaj krebetizasyon an, alò tout popilasyon an vin desann pwòp valè l kòm moun; li vin tounen yon krebetay, sa vle di, yon bann tèt betay krebet.

Trafik Sèks

Travay krebetizasyon an, ki pèmèt kolon an trete kolonize a kòm timoun, vin yon jan pi fasil pou fèt paske sèten nan nou se pitit kolon an tout bon vre. Se yon rapò papa ak pitit. Yo pa toujou byen egzamine fasad sa a nan kolonizasyon an. Wi, gen otè ki pale de kadejak blan an te konn fè sou ti nègès (National Humanities Center, 2007). Jenn ti gason yo pa te alabri nonplis (Foster, 2011). Men se pankò la mwen ta renmen rive. Mwen pito vle souliyen kòman trafik latrèt la se te yon trafik sèks tou. Li pa fasil pou rasanble done chifre dirèkteman sou sa, paske pa gen yon grefye tribinal ki ta fou pou l al kenbe rejis fidèl kote zak sa yo enskri. Men genyen lòt mwayen pou rive fè limyè sou kesyon an. Kòm sikològ, nou konnen pafwa yon eleman enfòmasyon enpòtan se grefe li grefe sou yon lòt. Konsa gen plizyè dokiman, tankou anons pou lavant esklav alankan (machanday), ki pote evidans endirèk vin devan nou. Paregzanp, tandè sa yon anons ki parèt nan New Hampshire (Etazini) nan lane 1857 di :

Sarah, yon ti nègès ki pwòp anpil, ki bèl, ki entelijan... Li bon kuizinyè epi l konn koud... Li kapab bay yon gason ki selibatè anpil sèvis nan kay la.

Kisa pou yo te di w ankò?

Anons piblik konsa disponib pa santèn nan achiv yo. Nan Sen Domeng, nou jwenn yo sou tit “Affiches Américaines”. Te gen yon ekspresyon an Anglè nan epòk la ki te pale de ti nègès yo kòm “fancy maids”. Mo “fancy” a nan sans sa a pa vle di “sofistike”, men pito “kapris”. Kidonk “fancy maids” se te “ti konpay pou kapris” : Pa te gen benyen kache lonbrik!



Yon Lavant Alankan nan Hanover, NH an
1855. Kredi pou imaj la: la
www.raunerlibrary.blogspot.com

Si w twouve mòd dokiman sa yo pa gen ase pwa kòm evidans, nou kapab ekzamine kantite ti milat ki fèt nan yon peyi. Istoryen rapòte Prezidan Ameriken Jefferson fè sis pitit ak fanm Nwa : sis pitit se pa kab yon aksidan! Nan Etazini, pami popilasyon Ameriken Nwa yo, deja an 1870 se plis pase youn sou 10 ki te milat. Chif sa a se petèt twòkèt la sèlman, paske se pa tout kwazman ki mennen gwosès. Men chif la sifi pou revele kòman pratik sa a pa ta kab yon bagay ki rive sou aza. Se prèv kolon an pa tap chèche kay Afriken an gwo kouray ak talan sèlman; li te dèyè plezi seksyèl tou. Antouka, genyen 2 konsekans ki enpòtan pou nou sonje : (a) Se pratik sa a ki trase yon teren kote lòbèy prejije koulè a vin pete nan mitan nou, (yon pwoblèm ki travèse tout listwa Ayiti jouk jounen jodi); (b) Si landwat prejije koulè a se yon “konplèks siperyorite”, (kote ti nèg ak po klè a pran pòz pafwa li sipèryè ti nèg ak po nwa a), lanvè ensepaparab prejije koulè a se yon “konplèks enferyorite”, (kote ti nèg ki gen foli blan an gen yon java anvlimen nan fon nanm li, dèske li pa janm kab rive fè Blan (li ta renmen) ki pwòp papa l la aksepte l tout bon vre). Apre yon etid sikodinamik sou yon echantyon Nèg Ameriken, Kardiner ak Ovesey (1962) konkli mòd konplèks sa yo se pi move mak ki rete sou pèsonalite yon moun depi graj lopresyon fin fwote sou li. Gen kèk trajedi terib ki pase deja epi ki kontinye ap rive anndan plizyè

fanmi Ayisyèn. Fòk nou prepare kòm sikològ pou n konn ki jan n ap trete ka sa yo.

Anbwataj Sosyo-ekonomik

Benefis ki te fèt grasa trafik negriye a epi kolonizasyon an vin pèmèt òganize travay ak pwodiksyon yon lòt fason sou latè. Se yon tounan istorik. Kidonk, anndan chak sosyete, li vin posib pou anbwate popilasyon an nan diferan kategori sosyo-ekonomik. Anbwataj la pa tap kapab mache kòm angrenaj si pa te gen diferans nan levray, kidonk priz diferan moun genyen sou levye kiltirèl yo. Gwoup ki kontwole levye kiltirèl yo se yo ki rive koupe fache ak lamizè. Sa a se yon prensip ki valid ni pou grenn moun ni pou tout yon nasyon. Anndan yon peyi kèlkonk, plis yon moun gen priz sou levye kiltirèl ak enstitisyonèl yo, se plis l ap gen yon pozisyon sosyo-ekonomik pi favorab sou nechèl sosyal la. Li menm ak akolit li yo kab bay Leta presyon pou li òganize tout bagay nan avantaj pa yo. Enstitisyon yo ba yo preferans an jeneral. Tout privilèj se pou yo. Se sa ki fè Kreyòl la di w : “Gran nèg se leta”. Se sa ki rele pouvwa lajan. Nasyon ki kontwole zouti kiltirèl yo (enfòmasyon, edikasyon, sinema, relijyon, elt...) se yo menm tou ki reyisi mete men sou pi fò richès sou latè beni. Yo pratike yon fòm lamedsin ki koute anpil lajan. Se yo menm ki ap distribye medikaman. Nan nenpòt bout ou abòde kesyon an, plis yon moun gen kòb, plis li fasil pou l rive jwenn aksè ak sèvis sante. Kominote ki pi pòv yo pa gen klinik. Si yo gen klinik, pa gen medikaman ni doktè pafwa. Jouk anndan ofis doktè a, tretman an konn pa menm. Anpil fwa se mezi lajan w, mezi wanga w.

An rezime, tout senk angrenaj sa yo nan aparèy kolonyal la, ki an plas depi plizyè syèk, pa janm sispann mache jouk jounen jodi.

Yon espas sikolojik an 4 pwen kadino

Kote k gen chenn... toujou gen kou : toujou gen bawo ak bouwo

Yon fwa angrenaj aparèy kolonyal la ap vire tout silenn, li fasil pou kolon an trase epi defini pou kolonize a yon “espas sikolojik”. Se anndan espas sa a anpil nan atitid nou ak santiman nou boujonnen. Se yon kalòj ak griyaj : Nou kapab wè deyò, men se ladan l, wè pa wè, konpòtman nou deplwaye. Espas la genyen 4 fasad : idantite nou, rapò nou youn ak lòt, sans moral nou, epi rapò nou ak pouvwa.

Kidonk nou wè jan nou bare nan 4 pwen kadino. Li enpòtan pou nou pran tan egzamine yo chak an pwofondè. Pou nou mennen egzamen dimansyon sa yo byen, fòk nou pran an konsiderasyon yon prensip modèl INGAM lan mete an limyè pou nou : Konpòtman yon grenn endividi, alewè pou tout yon gwoup, se yon sistèm dinamik (ki gen mouvman ladan) kote relasyon yo pa toujou lineyè, (yo tout pa fèt an liy dwat). Kidonk, premye devwa nou kòm syantifik se chèche idantifye tout pol fòs opoze ki ap plede redi anndan chak sikui. Chans pou nou, anpil fwa mouvman yo pa fèt nan bourara. Si n pran tan obsève, nou kab remake yon alevini, soti nan yon pol atraksyon al nan yon lòt : Tout kou gen kontrekou. Se tolalito sa a pou n suiv ak atansyon si n vle rive konprann espas sikolojik la fen e byen.

Idantite ak rapò sosyal

Sikoloji Afriken an aprann nou pou nou pa etidye idantite san nou pa gade rapò sosyal an menm tan. Nan fondamantal filozofi l nan domèn sa a (“epistemoloji” l), li gen yon konsèp ki rele “umuntu” (nan kilti Achewa) oswa “ubuntu” (nan lang Nguni Bantu), ki menm di klèman pa gen idantite san rapò sosyal (Sindima, 1990). Pou m repete prensip la jan Desmond Tutu (1992) rapòte l : “Si nou pat sa n ye a, mwen pa tap sa m ye a. Se paske nou ekziste ki fè mwen tou kab ekziste”. Nan kilti Amara (an Etyopi), yo gen yon mo “sew” ki ale nan menm sans lan (Tedla, 1995). Lakay nou, an Kreyòl, nou rantre menm konsèp la nan sans laj mo “moun” lan. Lè nou di : “Entèl ou wè la a se moun!”, sa vle di li pa wè tèt li sèlman, li konn viv ak lòt moun. Sonje tou kòman nou sèvi ak pwonon “nou” an nan lang Kreyòl. Sikoloji Afriken an ensiste pou l fè nou byen konprann : chak fwa aktivite 2 dimansyon yo (idantite ak rapò sosyal) pa akòde ansanm, moun lan pa kab kenbe ekilib mantal li (Gbadegesin, 1991; Phinney and Ong, 2007).

Fòmasyon ak Devlopman Idantite

(a) An liy ak prensip “umuntu” a, n ap defini idantite kòm totalite karakteristik (pyès fabrik) yon moun kole ansanm pou pèmèt li rekonèt sa li ye nan nannan l, double ak santiman l sou sa li kwè li vo. Kidonk yon moun pa tou fèt ak tout idantite w tou rèk. Se devlope w devlope l, apati sa ki disponib nan kominote w, nan echanj ak moun ki enpòtan pou lavi w, grasa yon jefò marasa pou w pa gaye,

epi pou w jwenn yon ekilib kote w fè sa w ye a vin egal ak sa w vo. Akòz dechoukay kiltirèl la, aparèy kolonyal la rive defòm jan moun lan wè pwòp tèt li. Li deranje (pafwa elimine) echanj ki genyen ant moun lan ak lòt moun ki (ta dwe) enpòtan pou li. Kolonizasyon an kreye yon dekalaj miwo-miba ant sa moun lan ye ak sa li kwè l vo. Men yon dyagram ki kapab bay yon lide sou fòmasyon idantite a.



Fòmasyon Nannan Idantite yon Moun

S = Siyalman; V = Valè. Yon moun seleksyone pami siyalman ak valè ki disponib alantou w.

Pou rezoud dekalaj la, anpil nan kolonize yo eseye aliye tout pawòl ak atitid yo pou mete yo konfòm ak tout sa Blan an espere. Kolonize a vin anvi demontre kòman li rejte kilti pa l la san rezèv, epi li plonje tèt li nètalkole nan kilti kolon an. Men demach la pa toujou fasil, paske pafwa li kreye sa yo rele “disonans kognitif” (Festinger, 1962). Sa vle di gen moman youn nan kilti yo ap bay enfòmasyon ki depaman ak lòt la, tankou 2 enstriman ki pa akòde nan yon òkès. Nan sikonstans sa yo, olye pou kodenn lan tounen yon pan, li tounen yon frize. Yon mafwezay fèt : Se yon mafwezay po-nwè / mas-blanc. Nan kilti lakay nou, se jou fèt-dè-mò (2 Novanm) nou konn wè Gede yo kache je yo ak yon linèt epi blanchi figi yo. Nan relijyon ak filozofi Vodou, yo mete Gede yo nan menm kòtfanmi ak Lwa tankou Bawon Sanmdi, Bawon Lakwa, Bawon Simityè, ki kanpe nan chak dètou chimen lavi ap endike pasaj Lanmò a. Reprezantasyon lanmò sa a se li menm, selon mwen, ki prensipal mak-fabrik tout aktivite Gede yo ni nan fòm (aparans) ni nan fon (sibstans). Tout lòt konpòtman Gede yo (tankou di mo sal, oswa pale “franse”, oswa pase otorite Leta nan rizib) se menm mesaj lanmò a yo charye. Se sou baz koneksyon sa a, m asosye mafwezay po-nwè / mas-blanc an ak lanmò. Mwen tou pwofite vin ak yon konsèp “gedeyizasyon” pou dekri mafwezay sa a, ansanm ak presyon lanmò sa a, epi tout sa yo trennen dèyè yo. Mwen defini gedeyizasyon an kòm lakwobati yon lespri kolonize oblije ap fè

san rete pou wè si l ta antre ak tout fòs nan moul yon lòt kilti ki pa pa l [3]. Nan yon sans pi laj, gedeyizasyon se tout aktivite yon moun angaje ladan l ki kab lakòz fòs lanmò rive toufe fòs lavi. Menm si jefò moun lan ta parèt pwofitab, li rete enseparab de yon demach lanmò. Se kout tiwèl douvan dyòl tonm : Kolonize a rantre kò l nan yon move jwèt-konsanti, yon konplo pou touye pwòp tèt li.

Mwen makònen lide Fanon (1967) ansanm ak lide Bulhan (1985), Anderson (1991), epi pa Harrell (1999) pou m mete bwa dèyè konsèp gedeyizasyon an. Kontribisyon Fanon an klè kou dlo kokoye depi nan ekspresyon mafwezay po-nwè / mas-blan an. Harrell ajoute prezizyon sou koneksyon ki ekziste ant kilti ak imaj mantal yo. Dapre Harrell, rezon ki pouse moun lage kò yo nan mafwezay la pa marye tèlman ak yon reyalite men plis ak yon imaj yo genyen nan tèt yo : Blan an pi bon. Kanta pou Anderson, li te fè yon travay kote li te layite sa l rele nan lang pa l “acculturative stress”. Dapre Anderson, mafwezay la se yon defi; se yon kokenn sous kristè oswa strès sikososal. Kristè (strès) se yon reyaksyon ki deklannche lè yon moun pa santi li gen ase resous pou li fè fas kare epi degaje l regle yon sitiyasyon. Gen plizyè evènman nan lavi ki kapab bay moun kristè, tankou yon lanmò nan fanmi w, yon divòs, yon dilèm ou pran ladan, presyon nan travay, yon sitiyasyon vyolans, elatriye... Mòd evènman sa yo konn pa dire twò twò lontan; men pafwa sèten sitiyasyon konn vin tabli an pongongon, an pèmanans. Nou di yo vin kwonik. Nan ka n ap egzamine an, youn nan sous kristè kwonik se gedeyizasyon an. Pwoblèm idantite li poze a bay yon kristè (strès) ki pi malouk pase tout lòt paske (a) moun lan pa kab kouri pou li, (b) se moun lan ankò ki ap bay baka a manje. Mafwezay oswa gedeyizasyon toupatou devan je nou nan peyi a : Nan lang nou pale, nan jan n abiye, nan abidit n ap pran nan manje n. Nou kite akasan pou n tonbe nan manje pay mayi (“corn flakes”). N ap mete rad “pèpè” san gad dèyè, san mande poudi l bon nan yon peyi chalè twopikal konsa. Imajine konbyen Ayisyen ki oblije ap kenbe yon bwa franse an sosyete, alòske se nan lang Kreyòl la yo vreman alèz. Pa gen lontan, Blanc (2016) fè yon atik ki dekri fenomèn sa a ak tout valè kristè li pote kay etidyan nan Inivèsite a.

b) Eksperyans lavi a konn anpeche dechoukay kiltirèl la kreye twòp defòmasyon nan jan yon moun wè pwòp tèt li. Nan sikonstans sa a, li pi fasil pou yon moun aliyen san douk sa li kwè li ye ak sa li kwè li vo. Kidonk kolonize a kapab refize mache opa. Li vle montre

menm kòman pawòl li ak atitid li pa aliye sou sa kolon an ekzije. Piwèt sou piwèt, li pa janm ret anplas lontan ase pou konpòtman l konfòme ak anyen. Li se yon ponpadò oswa yon kabradò. Li gen tanperaman yon chwal malen, e se pa fasil pou mennen l nan chimen jennen. Reyèlman vre, pi fò wanga kolon an prepare pou pran nanm li, li vire yo nan sans pa l. Sa pa vle di li pa santi kristè sikososyal. Men sèl fason pou li jere kristè a se nan envante bagay epi re-envante pwòp tèt li. Li konnen reyalyte kolonyal la ekziste. Men li gen yon soupap kote lespri l kapab pase nan yon lòt espas. Anndan espas sa a, li fè jefò pou li kreye “konsonans kognitif”, sa vle di yon jan pou tout enstriman yo byen akòde avèk vwa pa l. N ap pwopoze yon nouvo konsèp pou dekri kouray ak entelijans ki soutni rezistans sa a; nou asosye l ak yon pèsonaj nan kilti Ayisyen ki se Ogoun-Badagri, e nou rele l badagrizasyon. Nou defini badagrizasyon kòm tout jefò kalkile, nan disiplin ak tèt-ansanm, yon Nèg ap deplwaye san rete pou l evite ak tout fòs li mafwezay kiltirèl, epi pou l ede dezantòtye nanchon l anba pèlen-tèt kolonyal. Nan yon sans pi laj, badagrizasyon se tout aktivite yon moun angaje ladan ki kapab kontribye pou lavi rive pran pye kote lanmò tap domine. Se vreman nan kapasite pou badagrizasyon sa a tout kont-chante ak ti istwa nan kilti nou pran sous.

Devlopman Rapò Sosyal

Rapò sosyal yo gen tandans fè tolalito ant 2 pol atraksyon : Izolman ak atachman. Lè yon moun pa gen priz sou okenn levye kiltirèl yo, pa gen anyen ki previzib. Ou pa janm konn kote w gad. Ou oblije tout tan sou pinga w. Si anplis ou konstate zòt ki gen pouvwa pran abitud sèvi ak sèten moun nan pwòp kominote w pou fè w malveyans, ou vin pa an konfyans. Anpil fwa w pa konnen ki sans pou w bay pawòl, entansyon, ak aksyon moun ki alantou w. Sa vin kreye mefyans alawonnbadè (Schul, Mayo, Burnstein, 2008). Kolonizasyon an tire pwofi sou sa pou li louvri zèl li. Kidonk “enprevizibilite” a pote mefyans. Depi mefyans tabli, mal pou gen atachman. Se atachman, kidonk kapasite pou yon moun devlope kèk kontak fyab epi dirab, ki baz tout lòt fòm sipò sosyal. Si li pa fouti boujonnen, sa ki pral leve nan plas li se yon santiman izolman (*loneliness* an Anglè). W ap viv ak lenpresyon tout moun lage w. Ou menm konn rive panse “moun yo pa vle wè w”. Anpil sikològ (House, Landis, & Umberson, 1998; Uchino, 2006) kondui plizyè

etid ki detaye tout makòn pwoblèm sa yo, e yo pale de enpòtans sipò sosyal pou evite kèsere (anksyete), dekourajman ak lavi a (depresyon), laperèz ak santiman pèsekisyon. Kilti nou an Ayiti konprann byen sa sipò sosyal la vo. Se konsèp sa a ki bay yon nosyon tankou “vye moun pa m” tout sans li. Anpil Ayisyen, lè yo pa santi yo byen, yo di w : “Mwen pral nan tretman nan peyi m”. Moun sa a te mèt deja an Ayiti, sa l vle di se andeyò, nan gran lakou kote “demanbre” l yo ye, kote li gen fanmi ak lòt “vye moun” li yo. Lè w gen yon moun ki pre w, ou santi w kapab toujou konte sou li, pafwa menm ou (te) gen relasyon entim avè l, ou di tou “se vye moun mwen”. Sou bit ekoloji sosyal, mefyans ak mank atachman trennen dèyè yo izolman : Chak koukou klere pou je l; zafè kabrit pa zafè mouton. Izolman an kite chak moun an grennsenk, nan yon sitiyasyon frajil kote resous pèsònèl yo kapab pa sifizan pou fè fas ak difikilte lavi a. Izolman an anpeche monte òganizasyon sosyal, kote tèt-ansanm ta rive fèt epi lide rezistans ta kapab brase. Sou dimansyon sa a tou, zansèt nou yo te konprann jwèt la byen depi lontan : Tout mouvman mawonnaj la se la li soti. Menm lide a rete vivan nan plizyè pwovèb Kreyòl tankou : “Yon sèl dwèt pa manje kalalou” oswa “se kolonn ki bat”. Aparèy kolonyal la mete plizyè angrenaj an mach pou atachman an pa janm fèt. Pou mefyans kapab paweze, li bloke priz sou levye kiltirèl yo. Kontak fyab epi dirab mal pou devlope lè yon moun an sitiyasyon driverans. Si pa gen sipò sosyal, pa gen defans serye devan mafwezay oswa gedeyizasyon ak kristè sikososyal. Tout kondisyon sa yo asosye ak latwoublay fizyolojik, dega sou lasante, ak mòtalite (Zhang, Norris, Gregg, & Beckles, 2007). N a ekzamine sa nan pwochen seksyon an.

Sans moral epi rapò nou ak pouvwa

Angrenaj krebetizasyon an pa senpleman aji sou mòd edikasyon nou resevwa lekòl la. Si se te sèl dispozitif la, anpil nan nou ta chape. Krebetizasyon an prevwa 2 lòt fason yo kab fè nou mache. Youn anvizaje yon fòs deyò ki pou bay presyon : Li defini baz rapò nou ak pouvwa. Lòt la jwe sou yon fòs anndan nou ki pouse nou reyaji san mank : se sans moral nou.

Rapò nou ak pouvwa

Sou yon bit sikolojik, sitiyasyon nou viv nan kolonizasyon an sanble anpil ak kondisyon lavi yon timoun ki grandi nan maltretman.

Kidonk analiz nou sou pwen sa a kapab tire pwofi nan rechèch ki fèt sou maltretman timoun (Malinosky-Rummel ak Hansen, 1993). Maltretman an te mèt fizik (bat), mantal (jouman), oswa seksyèl. Travay sa yo montre nou premyèman kòman moun ki viktim sistèm lan gen tandans blame pwòp tèt li ak parèy li yo : “nou merite chatiman vre”. Dezyèmman, viktim lan sispèk Mèt la (moun ki an kontwòl sitiyasyon an) konn tout bagay epi li gen je ak zòrèy toupatou. Pa gen mwayen chape anba l. Twazyèmman, gen yon kwayans ki devlope fòk viktim lan gen yon respè ak yon soumisyon total devan yon otorite si total : Se koube w osnon yo kraze zo w. Nou achte tout konsepsyon sa a lajan kontan nan men kolon an. Se li ki defini rapò nou ak pouvwa. Nou gen anpil krentif devan chèf, (sitou si l se blan). An menm tan, nou gen foli chèf, pou nou kab vin gen otorite san limit sa a. Moun ki anba chèf la kòm sibòdone a pa anyen. Si l manke fè wòklò, se pou l peye bouch li; se pou yo “fè l konn jòj”.

Tansyon ant lakrentif sou yon bò ak foli chèf sou yon lòt bò kapab rive domine tout pèsonalite a. Li vin kreye yon dinamik ak 4 vitès. Dabò n ap viv anpil fwa ak yon santiman ensekirite paske nou pè, si nou pa gen pouvwa, lòt moun parèy nou kab pran wotè sou nou, maltrete nou, fè nou abi, oswa senpleman derespèkte n. Ansuit, prèske an reyaksyon kont ensekirite sa a, anpil nan nou devlope yon tandans pou nou anfle tèt nou, deklare “nou pa kanmarad” lòt moun, fè dyòlè, egzajere tout kote n pase, fè lwanj pou pouvwa oswa enpòtans nou genyen. Fòk yo wè puisans nou alawonn-badè. Si nou pa kapab montre puisans lan aklè, nou pretann nou gen yon “Pwen”, (swa se yon “eritaj”, swa se “achte” n achte l). Twazyèmman, malgre etalaj pouvwa a, anpil fwa nou pa kapab bliye mekanste nou te sibi anba men kolon an. Sa vin fè gen yon raj ki ap bouyi anndan nou anba anba. Malerezman, olye nou vire raj la kont kolon an (nou panse ki twò fò), se sou pwòp frè n nou soti pou n pase l, paske n pa kwè yo kab koresponn ak nou (Wilson, 1990). Lè katriyèm vitès la antre, li lage yon mank modèstasyon nan fason nou jere otorite. Li nourri yon panchan lakay nou ki pouse n alekstrèm pou ti krik ti krak. Se kòm si lespri nou se yon teren aksidante ki tout an pik oswa falèz. Sikoloji dekri mòd atitid sa yo selon yon chema an 2 moman : Se tout nèt oswa anyen ditou. Si chema sa a jeneralize nan plizyè lòt domèn, li pap pa bay pwoblèm nan nenpòt sitiyasyon konplèks ki ta ekzije yon touch delika oswa yon apwòch an gradèn. N a anvizaje posiblite sa a pi devan lè n ap egzamine sèten nan sistèm fizyolojik yo.

Sans moral

Se sans moral nou, kòm yon fòs anndan nou, ki la pou gide nou. Men dabò li pa devlope yon sèl kou. Ansuit sikonstans lavi a dikte jouk nan ki pwenn fòs sa a kab byen grandi. Angrenaj krebetizasyon an fonksyone yon jan pou li bloke devlopman sans moral nou. Piaget (1932) aprann nou sans moral la pap janm grandi nòmalman nan yon sitiyasyon gwo-ponyèt kote chodyè puisans lan bouyi yon sèl bò. Li rele sa yon relasyon “pouvwa san simetri” (“pouvoir asymétrique”). Nan ka sa a, tablo a prezante kòm yon jwèt pwenn-fèpa. Kohlberg (1963) montre nou gen twa gran etap nan devlopman sans moral. Nan premye etap la, sa sèlman ki konte se plezi oswa pinisyon. Nan dezyèm etap la, liy nou mache sou li a se ajisteman sosyal : toujou mete konpòtman n an règ ak otorite, omwens pou l pa twò depaman ak pa moun ki alantou n yo. Rezònman nou alò se : si tout moun fè l, mwen mèt fè l tou. Nan twazyèm etap la, se konsyans nou ki gide aksyon n : Nou gen prensip pou lavi pèsònèl nou, epi nou ta renmen pou sosyete a mache selon prensip tou. Angrenaj kolonizasyon an bloke pi fò moun sou premye etap la. Li abitye n ak yon sistèm kote se plezi oswa fwèt-kach ki fè nou mache. Larezon pa ladan. Kòm nou te deja wè, krebetizasyon an fè kolonize yo devlope yon mantalite betay krebet. Se pa nenpòt ki betay non; se yon mantalite kabrit. Nou konnen, dapre pwovèb la, “kabrit di sa ki nan vant li, se li ki pa l”. Kidonk, viv pou moman prezan an : Ou wè jodi, ou pa konn demen. Mantalite sa a pi vit deplòtonnen kay moun ki nan yon sitiyasyon frajil, kote anyen pa asire. Pou sans moral moun ki kolonize a ta pran yon vitès siperyè pou rive nan twazyèm etap la, fòk li ta gen priz sou moso nan lavi l. Men se kolon an ki an kontwòl. Lespri kolonize a twouve l nan yon sitiyasyon depandans total li aksepte totalman : Tout bagay se moun ki pou fè l pou li. Menm panse li pap pran chans panse. Li vin tounen yon lapòpòt mantalman : Li bay legen; li dakò remèt kontwòl lavi a bay kolon an. Olye nou pran tan fè pou tèt pa nou, nou pito ap kouri dèyè sa ki “tou pare”, (sitou si se Blan ki ap bay li).

Aprè ti diskisyon brèf sa a sou ‘espas sikolojik’ la, nou wè kòman lespri kolonize a bare. Gen anpil nan nou ki gen konsyans sou limit sa yo. Se sa ki espliche anpati poukisa nou konn anvi kite peyi a pou n al aletranje. Men fòk nou pa bliye espas sikolojik la, kòm yon kalòj, se anndan nou li ye. Eske n pa toujou vwayaje ak tout kalòj nou? Pafwa aletranje, yo petèt konn ba nou yon pi bèl kalòj, ki parèt pi

gran. Konbyen nan nou ki sonje se souvan yon kalòj ‘antre-pa-soti’? (Kreyòl pale, Kreyòl konprann). Dèske espas sikolojik la se yon kalòj ki pran plas anndan nou, nou tou wè li pral gen enpak sou tout lòt ògàn reyèl ki anndan nou yo tou. Kidonk se nòmal pou nou reflechi sou aktivite fizyolojik yo.

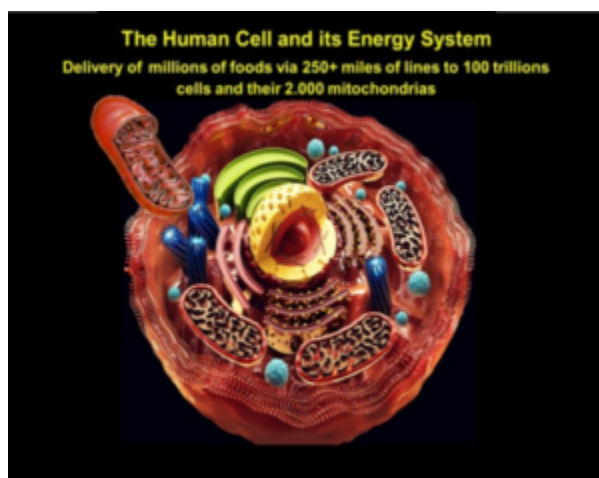
Konsekans fizyolojik

Se mèt kò ki veye kò... (Si w pa konn kò w, ou pa kab veye l.)

Kounye a nou fin ekzamine espas sikolojik la ak tout kondisyon sosyo-ekolojik kolonizasyon an kreye alantou l, nou pral deplètonnen konsekans fizyolojik yo an 5 seksyon. N ap gade sa ki pase anndan selil kò a, ansuit nan sistèm pwoteksyon iminitè a, apre nan sistèm andokrin la; n ap rapousuiv ak konsekans sou poto sèvo a ak nwakou a, pou nou fini ak sistèm kouwòn lenbik la. Tout enfòmasyon mwen pral pote nan seksyon sa a benefesye avans ki fèt pandan 20 dènye lane yo sou byoloji molekilè, san konte devlopman teknik pou vizyalizasyon tankou MRS (“magnetic resonance spectroscopy”).

Konsekans sou Selil Kò a

Konsekans fizyolojik kolonizasyon an kòmanse depi ak kondisyon transpò esklav yo. Yo touche kò a jouk nan nannan, sa vle di nan nivo selil yo menm. Chak selil nan kò a bezwen enèji pou l kapab fonksyone byen. Enèji sa a li pwodui l nan yon silo kote li stoke yon seri filaman ak ti grenn yo rele mitokondri.



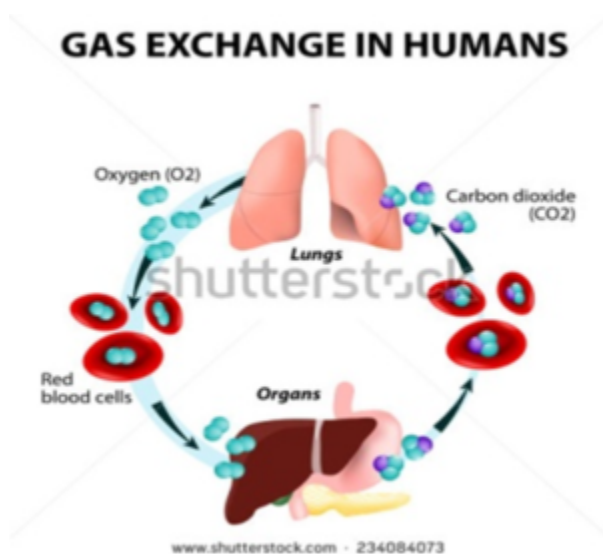
Pwodiksyon Enèji anndan Selil nan kò yon moun. Kredi pou imaj la : www.Galleryhip.com

Pou enèji a pwodui, fòk selil la jwenn tout valè oksijèn li bezwen an. Si l manke oksijèn, (yon kondisyon yo rele ipoksemi oswa ipoksi), nivo enèji a vin bese, aktivite yo ralanti. Gen eleman ADN anndan silo a, (yo rele ADN mitokondriyal), ki kòmanse dekrenmen jouk selil la kab rive mouri. Nou te mansyone kòman, pandan transpò anba lakal bato a, moun yo te manke lè pou yo respire. Sa lakòz anpil pami yo devlope yon pwoblèm souf kout ki se sentòm ipoksi. Fouyapòt wè menm pwoblèm lan alèkile kay moun ki ap fè djòb dayiva oswa avyatè sipèsonik. Nan kisa fenomèn sa a enterese nou kòm sikològ? Se selil sèvo a, plis pase tout lòt yo, ki mande plis oksijèn pou yo mache byen. Sizoka gen ipoksi, se premye kote konsekans yo manifeste. Tousuit gen yon bès karebare ki fèt nan kapasite sèvo a pou l asire ekilib, pou pèmèt yon moun rekonèt kote l ye, pou l angaje nan kominikasyon vèbal, oswa pou asimile aprantisaj. Rechèch dekri sa kòmsi moun lan te grave fon ak yon mak (sekèl) “ipoksik-iskemik” (Busl & Greer, 2010).

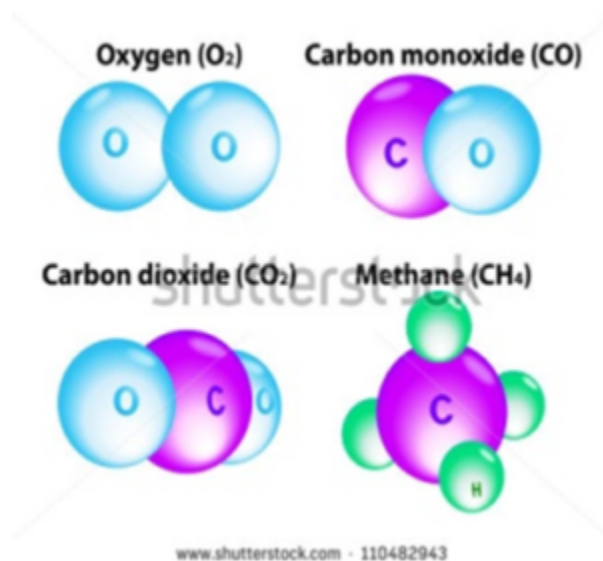
Se vre, gen moman pandan vwayaj transatlantik la, kapitèn lan ak sibreka yo te konn kite esklav yo monte sou pon batiman an pou y al pran yon ti van. Men avèk pratik sa a tou te gen yon lòt risk fizyolojik : Si twòp oksijèn anvayi yon sèl kou, sa kapab filange ògan nan sistèm respiratwa a. Se yon pwoblèm ki konn rive menm nan sal operasyon. (Yo rele l *oxygen reperfusion injury*, an Anglè). Gen

espesyalis (Carden & Granger, 2000) ki rapòte sa konn lakòz yon kriz kadyak oswa yon “estwok” (konjesyon serebral) lapoula.

Enèji ki pwodui nan silo mitokondri yo nesesè pou aktivite metabolik ki ap fèt anndan selil la. Aktivite metabolik la kontrarye depi gen pwoblèm nan transpò oksijèn. Selil la vin anba sa yo rele “strès oksidatif”. Reyèlman vre, nan tout reyaksyon chimik ki ap fèt pou transfòmasyon metabolik yo, gen yon seri eleman ki vin rete an grennsen ap flote (Harman, 1972). Yo rele eleman sa yo “radikal oksijèn lib” (*free oxygen radicals*, an Anglè). Mo “radikal” la nan ekspresyon sa a vle di “chouk”. Eleman sa yo fin dechennen anndan selil la; prezans yo kreye dezòd paske pafwa y al kole kò yo sou lòt molekil epi tou gate karaktè molekil sa yo (Ramaligan & Kim, 2012; Nunomura et al., 2005). Men yon chema ki bay yon egzanp pou ede n wè pi klè kòman strès oksidatif la rive.

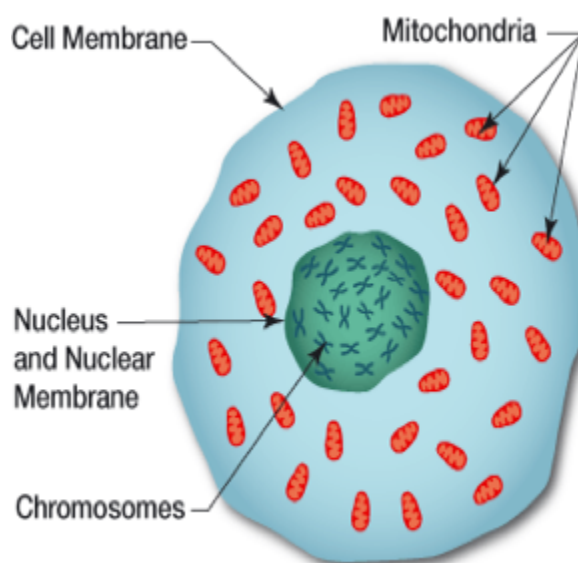


Sikilasyon Oksijèn ak Fòmasyon Radikal Oksijèn Lib

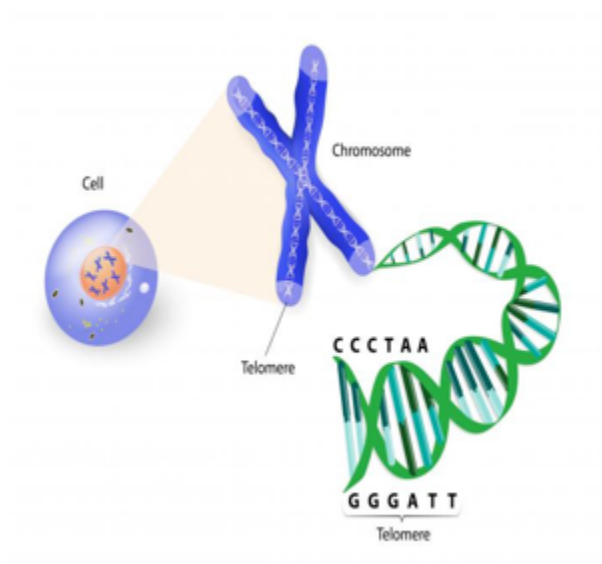


Se konsa dega konn fèt sou ADN nan selil la. Kòm fòk dega sa yo repare, toutotan kò a kapab, li fè travay reparasyon an epi li pwodui nouvo selil. Men gen yon pri pou peye. Kwomozòm ki repwodui nan nouvo selil yo pèdi piti piti sou longè yo : Pwent ki la kòm bouchon pou pwoteje rès enfòmasyon jenetik yo vin pi kout. Yo rele pwent sa yo “telomè”. Yon fwa pwent lan tonbe nèt, jèn yo menm ki sou kwomozòm lan pa alabri. Pou evite pi gwo malè, repwodiksyon sispann. Dapre sèten byolojis (Balaban, Nemoto, Finkel, 2005), se ratresisman telomè yo ki bay siy yon moun ap vyeyi. Plis ou sibi twoma, plis nivo strès oksidatif la ogmante; plis strès oksidatif la monte, se plis pwent telomè yo tonbe; plis telomè yo pèdi pwent yo, se plis ou vyeyi anvan lè. Nou wè poukisa Kreyòl la konn di : “Nou pankò jèn, nou vye”.

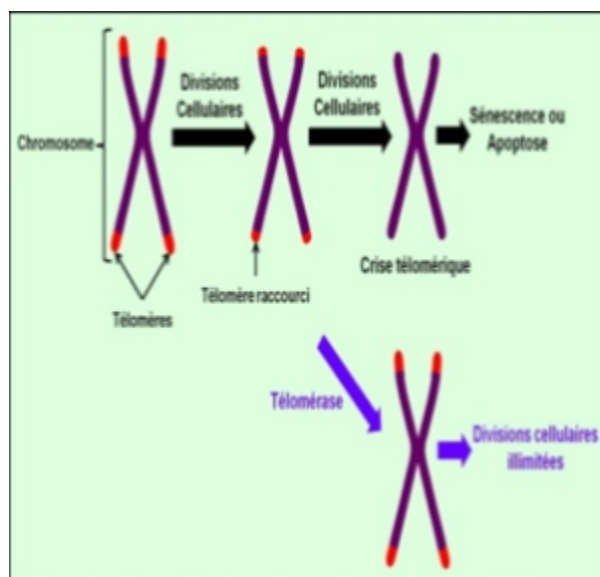
PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION



Chanjman nan Kwomozòm ak Telomè yo. Kredi pou imaj
yo : www.aid-n.com



Chanjman nan Kwomozòm ak Telomè yo. Kredi pou imaj
yo : www.medicalnewstoday.com



Chanjman nan Kwomozòm ak Telomè yo. Kredi pou imaj
yo : www.lookfordiagnosis.com

Konsekans sou Sistèm Pwoteksyon Iminètè

Konsekans fizyolojik yo kontinye akòz kondisyon driverans ki ekspoze moun anba diferan kalite jèm maladi (patojèn). Gen senk fason ki pi kouran pou feblès anpare yon moun, pou maladi grav mete l sou lagraba, oswa pou lanmò pote l ale. Danje a kab soti nan bakteri (tankou nan ka tibèkiloz), nan viris (tankou nan ka epatit), nan pwazon (tankou nan ka mòtora), nan mal-manje (malnitrisyon oswa moun nan pran abitud manje yon seri bagay ki pa bon pou kò a), epi nan vyolans (si yon moun pran yon katouch oswa yon kout manchèt).



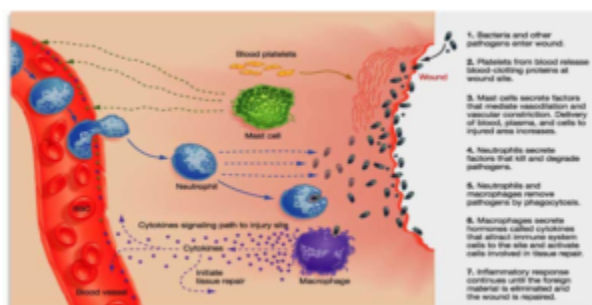
Prensipal Kòz Maladi ak Lanmò

Nan 2 premye ka yo, jèm lan soti deyò pou l vin anvayi selil la. Nan twazyèm ka a, se yon dereglaj ki gaye anndan. Pou vyolans lan menm, an jeneral se san yon moun yo mete deyò. Nou kab konprann, kòm sikològ, kòman konpòtman jwe yon wòl sansib pou mete kòz sa yo an mouvman. Pafwa se yon senp neglijans ki sèvi kòm amòs la, (tankou si yon moun pa lave men l apre l fin twalèt). Gen lòt sikonstans kote yon moun ap brave danje : l amize l ap pran risk initil, kòmsi l ap jwe lago-kache ak maladi a, (tankou lè yon moun pran abitid fimen). Finalman gen de lè konpòtman an planifye pandan lontan, (tankou lè yon moun pral tire vanjans sou yon lòt).

Yon fwa youn nan kòz maladi yo deklannche, kò a oblije defann tèt li. Genyen tout yon sistèm li mete anplas pou bare maladi. Se tout koleksyon mwayen pwoteksyon yo ki rele sistèm iminitè a. Gen plizyè eleman nan san yon moun ki pare pou pote lamenfòt lè gen yon atak sou kò a. Pami yo nou kab site makwofaj (pou konbat enfeksyon), plakèt (pou ede san kaye), netwofil (pou konbat anflamasyon), ak mastosit (pou dilate/kontrakte venn yo).

Gen yon sibstans ki asosye sitou ak makwofaj yo, ki piti anpil men ki jwe yon wòl enpòtan nan pwoteksyon kò a : yo rele li sitokin. Se li menm ki ajè kòm yon lavangad, pou bay premye rèl la depi

gen yon danje, epi pou mennen lòt eleman sekirite yo egzakteman kote pwoblem lan ye a. Sitokin yo suiv tanperati kò w pou detekte si w pa gen lafyèv. Si w blese, se yo ki kouri rasanble plakèt yo kote blese a ye a, kòm si pou yo ta bouche twou a. Si w pran yon zòk oswa yon zòboy, se yo ki ede kontwole anflamasyon an dabò epi (pi ta) dezanflamasyon an. Anndan sistèm pwoteksyon iminitè a, se sitokin yo ki pi enterese yon sikològ, paske yo voye tout enfòmasyon yo ranmase yo bay sèvo a. Kidonk yo pèmèt yon moun fè yon evalyasyon rapid sou kòman l santi kò l (Maier and Watkins, 1998). Si eleman nan sistèm iminitè a pa rive fè travay yo kòm sadwa, alò defans moun lan vin febli. Maladi antre sou li trapde, pafwa yo plizyè alafwa. Gerizon an menm vin pa fasil : Jan pwovèb la di a, lè maladi ap vini se sou chwal; men lè pou l ale se sou bourik.



Ajan pou Pwoteksyon kont Jèm Maladi. Kredi pou imaj la :
www.eic.edu

Konsekans sou sistèm andokrin ak aktivite metabolik

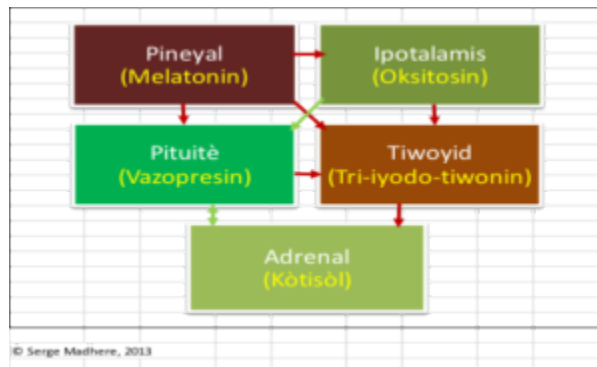
Tout varyasyon nan ekoloji sosyal la deklannche yon kaskad reyaksyon nan sistèm andokrin lan. Ak sistèm andokrin lan, konsekans fizyolojik yo touche plis ògàn. Se sistèm andokrin lan ki pèmèt chak ògàn yo mache yon fason ki kòdyòm, kidonk ki byen balanse. Dèske sistèm sa a konekte ak aparèy metabolik la (kote kò a transfòme tout sa yon moun manje), se kòm si tout lavi nou te depann de li. Pou li fè yon gwo travay konsa, sistèm andokrin lan sèvi ak òmòn (Eisenberger, Taylor, & Gable, 2007).

The Endocrine System General Functions of Hormones



Sistèm andokrin lan nan pami tout ògàn yo. Kredi pou imaj la : www.goddessignited.com

Kòm nou kab wè, sistèm lan laj anpil, men nou kapab sible pwen ki pi kritik yo pou fonksyònman sikolojik. Genyen yon trafik enpòtan ki ap fèt sou yon sikui ki gen senk estasyon. Li derape depi nan glann pineyal la, l al pase nan ipotalamis, li chankre sou glann pituitè, li plonje al sou glann tiwoyid, pou l vin bout sou glann adrenal yo. Nan chak pwen sa yo, gen yon òmòn pou fè travay la. Plizyè foyapòt remake nivo òmòn yo varye selon kalite rapò sosyal yon moun genyen. Si nou pran chak pwen sou sikui a, nou kab gade kòman òmòn li an sibi enfluyans rapò sosyal yo. Konsa nou kab ekzamine dabò twa òmòn ki se oksitosin (*oxytocin*, an Anglè), kòtisòl, ak melatonin. Apre n a konsidere wòl yon lòt òmòn ki kontwole aktivite metabolik yo : yo rele l T3 (tri-iyodo-tiwonin).



Pwen enpòtan nan trafik sikui andokrin lan : PIPTA

Melatonin lan se yon òmòn ki soti nan “glann pineyal” la, e ki kontwole òlòj byolojik nan kò moun. Se yon chèf eskwad ki bay kilè pou chak aktivite fèt epi konbyen tan pou yo dire. Sa vle di li enpòtan pou tout fonksyon siklik yo, (sa vle di ki ap vire fè laviwonn-dede). Konsa se grasa li moun kapab fè diferans reyèlman ant lajounen ak lannuit, paske klète se yon amòs ki fè glann pineyal la mache (Turek & Gillette, 2004). Lè yon moun pa dòmi oswa mal dòmi, nivo melatonin li ap varye. Moun lan kab kòmanse santi li kagou oswa delala. Piti piti moun lan kapab menm vin dezoryante (pèdi lakat). Melatonin lan mete ansanm ak vazopresin (òmòn kay glann pituitè a) pou kontwole konbyen fwa yon moun bezwen fè pipi nan yon jounen. Plis toujou, genyen kèk endis ki ta vle montre kòman melatonin lan enfluyans sistèm pwoteksyon iminitè nou. Rechèch rapòte ensidans kansè pi wo pami moun ki travay lannuit (kidonk yo sispèk òlòj melatonin yo deregle) pase pami moun ki travay lajounen.

Oksitosin lan mache ak ipotalamis la. Se yon òmòn ki rann pi fasil sikilasyon yon seri lòt sibstans ki rele andòfin (“endorphin”). Sibstans sa yo se yo ki bay yon moun tout sansasyon byennèt, ki fè w santi w swa, dous, e rilaks, ki kalme doulè w (Lee et al., 2009). Sekresyon oksitosin depann de kontak afektif yon moun genyen avèk lòt moun ou fye. Parekzanp, atirans ki genyen ant de moun ki renmen fè nivo oksitosin yo monte. Okontrè lè yon moun ap viv nan izolman, san okenn sipò sosyal, san kontak ki fyab epi dirab, pa genyen anyen ki pou deklannche travay oksitosin lan. Tout sa yo rele “memwa sosyal” la mache pi byen grasa oksitosin (Guastella et al., 2008). Parekzanp, lè yon Ayisyen ki nan chirepit ak yon lòt moun di li “mwon make figi w”, se yon enfòmasyon li enskri nan memwa sosyal li grasa oksitosin.

Kòtisòl la mache ak glann adrenal yo. Se yon òmòn ki sekrete sitou lè yon moun santi li menase oswa li an danje. Li pèmèt moun lan vin pi veyatif, e li prepare l pou l kouri oswa pou l goumen. Kidonk kòtisòl la gen yon wòl itil epi pozitif lè gen ijans. Men si, pou tikrik tikrak, nivo òmòn sa a monte, ògàn yo ap fin fatige jouk yo pwodui twòp sibstans (kòtikosteroyid) ki pa bon ni pou ren w ni pou kè w. Twòp kòtisòl ralanti aprantisaj ki mande “memwa espasyal”, kote pou w sonje oswa gen tan wè pozisyon yon objè ki ap vire nan lespas (De Quervain et al., 1998).

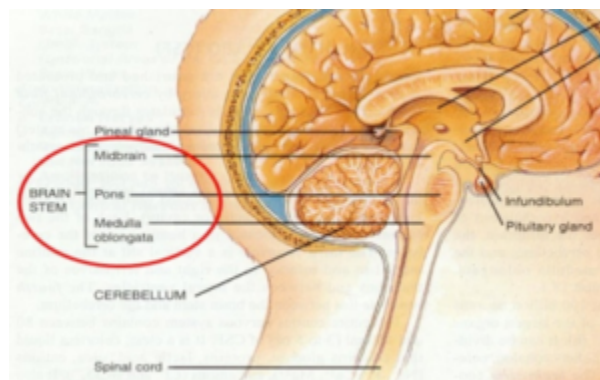
Gen yon glann nan sistèm andokrin lan ki rele tiwoyid (an Fransè, thyroïde). Se devan gòj la nou jwenn li. Men se li ki kontwole

kòman lòt ògàn yo transfòme tout sa nou manje. Li bay kontwòl depi sou apeti rive sou sa ki dwe flòch. Li oblije byen kalibre tout tan. Si li twò sere, moun lan pa sou manje; si li twò lach, moun lan ap fè safrete. Fòk tiwoyid la ap byen mache pou dijasyon kapab byen fèt, pou pa gen konstipasyon, pou fwa a pa kite move grès (lipid) kaye nan venn yo, pou ren yo filtre kòmsadwa. Si tiwoyid la ap bay ratman, konn gen kèk pwoblèm anplis, tankou “gwo kou” (an Fransè, *goitre*), fatig, gòj anwe, cheve tonbe, epi règ ki pa regilye kay yon fi. Sa ki pi enteresan toujou se enpak rapò sosyal yo sou aktivite metabolik yo. Eksperyans lavi kourant montre kòman yon jenn ki gen ‘chagren damou’ konn pèdi apeti. Rechèch ki pi serye konfime koneksyon sa a. Konsa yon moun ki santi tout fanmi ak zanmi lage l (san sipò sosyal) gen plis difikilte pou li kontwole nivo glikoz nan san l. Plis yon moun oblije ap debat anba veksasyon rasis (*coping with racism* an Anglè), se plis LDL-kolestewòl li grenpe (Mwenda, Sims, Madhère, et al., 2011).

Konsekans sou Sistèm Newo-relè Otonòm

N ap rantre kounye a nan katye-jeneral kò a. Se la tout gwo desizyon yo fèt, sitou sa ki konsène kiyès nou ye vre, kidonk idantite n.

Nou te diskite tout kontrent ki genyen pou yon kolonize devlope idantite l alèz, e kòman sa bay kristè. Se konsekans kristè sa a nou pral ekzamine. Lè yon moun gen kristè (strès), l ap santi chòk yo dabò sou “poto sèvo” a (an Fransè, yo di *tronc cérébral*; an Anglè, *brainstem*). Poto sèvo a se pati ki anlè tèt mwèl ki kouri nan rèl do nou an (“mwèl epinyè”). Li gen twa pati : pwolonjman mwèl la (“medulla oblongata”), chou vètebral la (an Anglè, yo rele l *pons*; an Fransè, *bulbe rachidien*), ak bonèt-medyàn sèvo a (an Anglè, *midbrain*; an Fransè, *mésencephalon*).



Planch Anatomik sou brenn lan.

Reyèlman vre, poto sèvo a se tankou yon potomitan li ye paske li chita nan pwen santral anba fetay sèvo a. Se poto sèvo a ki kontwole anpati kòman sistèm nè otonòm lan (SNO) fonksyone. Konsa sistèm lan jwe yon wòl enpòtan nan respirasyon, nan tansyon (ateriyèl), nan batmannkè, nan toudisman, nan feblès manm yo, nan santi doulè, nan pase saliv epi vale, nan swe, nan lajè nawè-je nou dilate, nan fòs vwa, nan konsantrasyon, elt... Nenpòt latwoublay nan youn nan fonksyon sa yo fasil pou detekte. Se de siyal vizib nou kapab obsève kay yon moun ki sou strès. Moun lan kapab santi l ap toufe; ton vwa l kapab chanje; li kab pèdi konsantrasyon epi li pran depale.

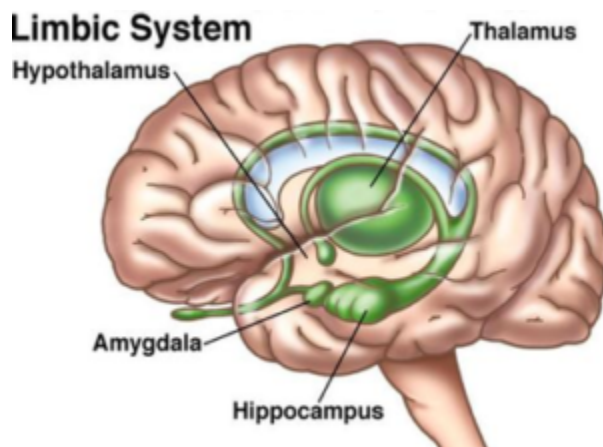
Poto sèvo a sèvi kòm yon pwen relè pou tout enfòmasyon ki sot anba nan rèz kò a epi ki ap monte al nan katye-jeneral sèvo a. Se la yon premye triyaj rapid fèt (nan yon krib ki rele “fòmasyon retikile”) epi distribisyon an kòmanse. An n pran paregzanp yon sitiyaasyon kote yon moun sou strès. Selon fòs strès la, poto sèvo a kapab dirije enfòmasyon an sou diferan sikui. Si strès la fò anpil, l ap pase nan yon liy eksprès pou l rive trapde sou nwakou a (yo rele *cervelet* an Fransè oswa *cerebellum* an Anglè). Nan ka sa a, moun lan kapab pèdi ekilib fizik li; li kapote tonbe anba sezisman. Si fòs strès la modere, enfòmasyon an pase sou yon sikui ki yon jan mwens rapid, kote siyal eletrik yo chanje an siyal chimik ki rele “newotransmetè”. Nan ka sa a, se ekilib mantal la ki touche; moun lan vin santi tèl ou tèl emosyon. Si strès la sansib men li pa twò fò, enfòmasyon an ale sou sikui ki pran plis tan an. Li suiv yon aks “PIPTA”, nou te dekri depi lè nou tap ekzamine sistèm andokrin lan. Nan ka sa a, reyaksyon an al parèt nan sistèm metabolik la, kote se ren an oswa kè a ki peye sa (Mwendwa,

Sims, Madhère, et al., 2011). Si kristè a dire twò lontan, gen plis pase yon sèl sikui ki kapab vin aktif.

Kèlkeswa sikui ki aktif la, rezilta final la al manifeste sou lòb fwontal sèvo a. Se la yon dènye triyaj fèt pou rann pi fasil nenpòt aktivite ki mande rezònman, jijman, ak desizyon tèt klè. N a wè plis sou sa pi devan.

Konsekans sou Sistèm Lenbik

Kouwòn lenbik la se kòm badji kò a : Se la tout sekre entim regle; se la emosyon yo parèt, grandi, epi jere. Sa ki pou soti, soti; sa pou n kenbe kache, ret kache.



Sistèm Kouwòn Lenbik la. Kredi pou imaj la :
www.mmcneuro.wordpress.com

Pati sa a nan sèvo a fòm yon demi-sèk, epi l gen de [2] ògàn ki pi enpòtan ladann. Se talamis la, ak amigdal la (*amygdala* an Anglè). Se talamis la ki fè yon dezyèm filtraj sou tout enfòmasyon senk [5] sans yo ap kolekte tout alantou nou, plis sa nou santi nan trip nou. Rapid faya li konpare sa ki nouvo ak sa nou te konn deja. (Li travay tèlman vit, li konn gen tan wè sa ki ap vin devan l lan anvan menm tout enfòmasyon an fin rive sou li). Si enfòmasyon an cho, (paske li pote anpil danje oswa anpil jwisans), talamis la voye l bay amigdal la pou verifikasyon. Si enfòmasyon an pa cho, li distribye l nan diferan lòb sèvo a pou entèpretasyon detaye epi pi bon konpreyansyon. Kapasite

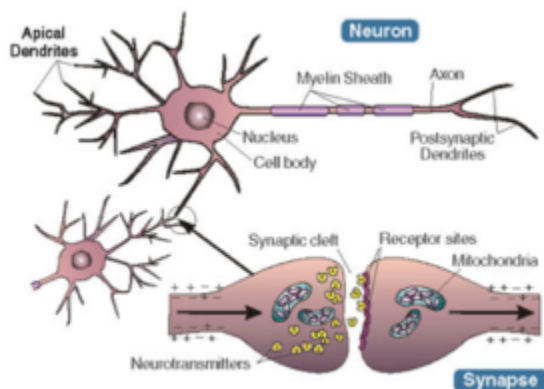
talamis lan pou li fè travay konpilasyon ak konparezon sa a vin tabli l kòm premye liy referans nou : se li ki toujou kapab di nou kote nou ye, kiyès nou ye. Se “sizyèm sans” nou, bonnanj nou, nanm nou. Si pa malè talamis lan ta vin pran yon gwo chòk, moun lan kapab tonbe nan koma.

Amigdal la se yon sant jwisans ak panik alafwa. Pa gen anyen ankò ki konte la a. Lè talamis la voye yon enfòmasyon vini, se verifeye l san pèdi tan sou yon balans 2-plato : èske li pral bay anpil plezi oubyen èske li pral bay panik? Amigdal la sitirè, li pa gen pwoblèm pèmèt tout anvi paweze. Si gen diferan estimilis ki pote plezi an menm tan, se sa ki pral bay plis plezi nan moman an ki gen priyorite. Pami tout chwa yo, plezi seksyèl la toujou gen yon tretman premye klas. Yon lòt kote, enfòmasyon ki tonbe a kapab deklannche laperèz, sitou si li sanble (de prè oubyen de lwen) ak yon move eksperyans moun lan te viv deja. Tout ansyen move souvni yo, depi laj ti katkat, sere fon nan sa yo rele “memwa emosyonèl” moun lan, (anndan yon lòt pati kouwòn lenbik la ki rele ipokanp). Se poutèt sa yo konn dekri amigdal la kòm achiv memwa danje. Si degre laperèz la pa twò wo, reyaksyon an se yon senp kèsere (anksyete). Si degre laperèz la depase limit, reyaksyon an se panik. Lè sa a se rèl, anmwe lagad, moun lan vin agresif. Sikològ yo di tout ensten animal yo reparèt. Reyèlman vre, an Kreyòl nou di : “Tout plim sou do m kanpe”, oswa “m oblije mete grif mwen deyò”.

Konsekans Sikolojik

Kote dlo pase pou l antre nan bwa joumou?

Lè n ap pale de konsekans sikolojik yo, nou oblije konsidere ni domèn afektif (ki jan yon moun santi l), ni domèn kognitif (ki jan yon moun jere enfòmasyon ak lòt amòs). Kominikasyon ant diferan selil nan sèvo a rive fèt grasa yon seri sibstans chimik yo rele newosiyal oswa newotransmetè. Se yon sistèm ki konplèks nan chapant li, epi ki delika anpil nan fonsyònman l. Fòk ni volim, ni faz-tenmpo, ni limit-gachèt chak newosiyal byen kalibre. Gade dyagram 4.1 an ki montre n sa. Krebetizasyon ak kristè, menm lè l pa fò anpil, kapab deregle echanj siyal ant newòn yo (sa yo rele sèvis newo-transmisyon an).



Newotransmetè : Rezo Siyal nan Sistèm Nè yo. Kredi pou imaj la : www.genius.com

Newosiyal

Se mo newotransmisyon ak newotransmetè yo ki panko rantre nan vokabilè Kreyòl la. Men nosyon an deja ekziste nan kilti a. Paregzanp, lè yon mizik fè yon Ayisyen plezi anpil, nou konn tande li di “sa a mache nan san m, nan mwèl mwen”. Kidonk li dekri yon eksperyans dinamik ki fè l santi yon bagay ap deplase de pwen an pwen nan tout kò l. Lasyans vin ede nou defini ak presizyon sa bagay sa a ye ki “mache nan san an” : Se newotransmetè. Nou kapab site 4 pami newotransmetè yo ki enpòtan anpil : se sewotonin, dopamin, asetilkolin, ak gaba (gama-aminobòtirik asid).

Sewotonin lan pote siyal ki enflyanse konpòtman moun plizyè fason. Li kontwole apeti an jeneral (ni pou manje ni pou sèks). Lè nivo sewotonin lan twò wo, li bay ajitasyon, toudisman, batmannkè. Moun lan rete li swe anpil, epi saliv li seche, bouch li vin chèch. Okontrè, lè nivo sewotonin lan twò ba, sa lakòz yon moun gen depresyon, apeti l koupe, li gen maltèt, anvi seksyèl li gate (Leibowitz, 1990).

Dopamin lan pote siyal ki aji sou tensyon ateryèl yon moun. Li ede veso sangan yo dilate epi li pèmèt glann renal yo prije sòti (ekskrete) enpe sodyòm (sèl). Dopamin lan kontwole tou kowòdinasyon nan ti mouvman piti. Fòk li byen kalibre pou mouvman yo pa fèt bri-pri. Lè nivo dopamin lan deregle, moun

lan kapab gen latranblad san rete, tankou nan maladi Pakinson. Dopamin enpòtan anpil finalman pou yon moun konn sa ki rele plezi. Nivo dopamin lan monte lè yon moun santi l ap jwi. Se pa sèlman jwisans nan kò w, se nan tout bagay yon moun renmen fè, kidonk kote li gen motivasyon (Willner *et al.*, 2005).

Kanta asetilkolin lan se yon sibstans ki enpòtan tou dabò pou gran mouvman kò a : Li jwe yon wòl ni nan paralizi ni nan gwo kriz kote moun lan ap bat atè (tankou malkadi). Dezyèmman, li ede memwa yon moun byen mache. Se grasa asetilkolin yon moun kapab raple l de bagay ki senp, ki pankò gen twòp sans oswa “chaj emosyonèl”. Paregzanp, si w gen yon lis non moun ak nimewo telefòn yo pou w sonje, se asetilkolin ki pou ede sèvo a pase siyal yo. Nenpòt lè yon timoun ap bat yon leson pakè (sitou nan yon lang etranjè li pa metrize), se asetilkolin. Ansuit asetilkolin jwe yon wòl nan devlopman mouvman repetitif ak otomatik. Li fasilite aprantisaj tout woutin yon moun bezwen pou l fè yon travay, kit se pyano l ap jwe, kit se yon goyin l ap manyen. Finalman, asetilkolin pèmèt yon moun triye pami plizyè amòs (estimilis) ki ap vin jwenn ou yon sèl kou. Konsa w kapab fè yon desizyon rapid sou kiyès ki pi enpòtan nan moman an, kidonk sou kiyès pou w konsantre (Platt & Riedel, 2011). 4.1.4. Gaba se yon newotransmetè ki nan tout sòs, paske wòl pa l se bay kontwòl. Alòske prèske tout lòt newotransmetè yo gen tandans deklannche, eksite kidonk akselere yon reyaksyon, gaba li menm aji pou l ralanti (“inibe”) reyaksyon an. Konsa li kontwole entansite doulè yon moun santi; li ede balanse tonalite (fòs) miskilè; li teke fren w lè anksyete ta vle anvayi. Nan maladi tankou malkadi (epilepsi), kote anpil ond eletrik soti pou neye lòb tanporal sèvo a yon sèl kou, se nivo gaba a ki pou rive kalma kriz la (Li & Xu, 2008; Petroff, 2002).

Ti kont-randi brèf sa a sou wòl 4 newotransmetè sèlman vize pou bay yon apèsi sou konsekans emosyonèl yo lè genyen yon deregilaj. Nou wè kòman chanjman nan yon sèl grenn lan kapab reponn sou divès fonksyon; alewè lè se plizyè ki afekte alafwa.

Aktivite kognitif

Sa yo rele aktivite kognitif la se jan nou jere, òganize, epi transfòm enfòmasyon pou nou fè l tounen konsepsans. Aktivite kognitif sa yo pran divès fòm tankou konsantrasyon (atansyon),

memwa, aprantisaj sou baz asosyasyon, aprantisaj sou baz fabrikasyon (manipilasyon), konpreyansyon (sans), kalkil sou senbòl tankou chif, klasman, analiz, sentèz, rezònman sou baz resanblans (“analoji”), rezònman sou baz règ lojik (dediktif), jijman, desizyon, echanj pou n transmèt yon komisyon osnon fè yon moun chanje konviksyon, anfen kreyasyon. Prèske tout fonksyon sa yo gen tandans fèt nan lòb sèvo a ki dèyè fwon nou an (“lòb fwontal”). Genyen sikui ki devlope pou chak aktivite yo nan diferan pati nan lòb la. Paregzanp, aktivite ki mande analiz lojik yo plis devlope sou bò gòch la (“emisfè gòch”), alòske aktivite kreyasyon yo plis limen bò dwat la (“emisfè dwat”). Sistèm edikasyon kolonyal la ekzije anpil memwa; li prefere aprantisaj sou baz asosyasyon; li rekonpanse sitou echanj pou transmèt komisyon. Nan sans sa a, li pa devlope tout kapasite n; lespri nou grandi avèk yon fòs-kote. Pedagoji lekòl kolonyal reprezante anplis yon sous kristè, ki pral aji sou newosiyal yo. Nenpòt varyasyon nan newosiyal yo ki depase yon limit, enfliyanse tousuit kòman nou jere enfòmasyon nou resevwa. Rannman newòn yo varye. Paregzanp, si nivo yon newotransmetè tankou asetilkolin deregle lakay yon moun, li kapab vin gen yon twouvid nan memwa l pandan yon ti bout tan. Si se dopamin lan ki ap varye rapid-faya, kapasite pou asosye lide oswa imaj youn ak lòt vin antrave tou (Malenka, 2003). Men se pa newotransmetè sèlman ki aji sou aktivite kognitif yo. Ni sistèm metabolik la ni sistèm iminitè a kontribye nan voye done pou modifiye travay lòb fwontal la. Paregzanp, si nivo lipid ki rele trigliserid la (*triglyceride* an Anglè) vin twò wo, sa konn afekte ni langaj moun lan ni kapasite l pou l fè distenksyon ki pèmèt li òganize bon klasman (Sims, Madhère, Callender, & Campbell, 2008). Menm jan tou, òmòn gen yon wòl yo jwe. Rechèch montre lè nivo kòtisòl la depase, moun lan mal pou bay menm pèfòmans lan sou diferan tach ki mande analiz. Men se nan travay glann tiwoyid la yon sikològ ap jwenn rezilta ki pi frapan yo. Tiwoyid la pwodui 2 òmòn : Youn ki rele tiwoksine (“thyroxine”), yon lòt ki rele T3 (“tri-iyodo-tiwonin”). Pwodiksyon òmòn sa yo fèt ak yon melanj “iyod” (“iode” oswa “iodine”), ki pami sa yo rele “oligo-eleman” yo e ki se yon nitriyan enpòtan yo jwenn nan sèl. Sèvo a bezwen iyod pou li bay bon rannman. Lè manke òmòn sa a, (lè gen “ipotiwoyidis”), gen yon gwo reta mantal ki manifeste. Sikològ yo pale de kretinis : Moun lan mal pou konprann oswa li toujou konprann mal. Se kòm si w te an afè ak yon zonbi. Nou wè kounye a poukisa zonbi a reveye yon fwa yo ba l goutte sèl : Se tiwoyid la ki pran yon boustè!

Ekilib emosyonèl

Yon varyasyon nan newosiyal yo, sitou si li fèt bridsoukou oswa si l vin pèmanan (kwonik), kapab kapote ekilib afektif yon moun. Nan lang ak kilti pa nou, nou gen kèk ekspresyon ki dekri sa byen : Nou di moun lan “gayé” (si ka a panko twò grav) oswa “tèt li chape / pati” (si ka a sanble l pèdi).

Pwoblèm emosyonèl yo manifeste sou divès fòm tankou kèsere (anksyete), depresyon, lèt-pase (“post-partum”), kolbosay amou-pwòp, restadwòg (adiksyon), mani dwèt-long (“kleptomanie”), strès-dosou-twoma (“PTSD” an Anglè), kolè-malè, lide touye-tèt (suisid), laperèz san kontwòl (“panique”), epitou yon degre dereglaaj fann-nanm, (lakay Ewopeyen an, se sa yo rele “schizophrénie”; lakay nou, yo di se yon “koutmò”). Si se yon ògàn nan kouwòn lenbik la menm ki afekte, pwoblèm lan kapab vini ak yon santiman pèsekisyon ki bay panik, kote moun lan ap rele “y ap vin pran m”. Natirèlman, kòm sikològ, nou pa kapab fin konprann manifestasyon pwoblèm sa yo san nou pa mete yo nan kad kiltirèl yo. Men modèl INGAM lan raple nou pou nou pa bliye kad istorik la nonplis. N ap repete l yon lòt fwa ankò : Pa gen loray-kale. Konpreyansyon kilti a ap bankal san konesans listwa nou kòm pèp. Yon fwa nou kòmanse mennen bon refleksyon sou listwa nou, n ap reyalize kilti nou ak lang Kreyòl la chaje ak ekspresyon ki montre koneksyon ant fizyoloji ak emosyon. Paregzanp si nou pa apresye konpòtman yon moun ditou, nou konn di : “Bagay sa yo bay moun kèplen”. Gen kèk move eksperyans nou fè nan lavi a, nou di ki ‘anmè kou fyèl’. Si, lè yon moun konstate reyisit yon zanmi, olye l kontan pou li, jalouzi fè l pale l mal, nou di ‘kè moun sa a graj’. Nou konn tandè ekspresyon : ‘sezisman manke touye m’. Tout pawòl sa yo se pa sèlman imaj. Modèl INGAM lan montre byen kòman repons afektif la li menm kapab makònen ak lòt reyaksyon fizyolojik. Nan dyagram modèl la, gade koneksyon ant ekilib emosyonèl la ak aktivite metabolik yo, ki pwolonje rive jouk nan sistèm iminitè a. Se konsa yon santiman kòlè (“agresivite/grenn demonte”) kab mennen anflamasyon : Lè yon moun gen yon raj ki monte l, nivo yon sitokin ki rele “intèloukin-6” (IL-6) monte tou nan san l (Mwendwa, Ali, Sims, Madhère, 2013). Nan eksperyans lavi kourant, lè yon moun gen yon sèl laperèz ki pran l, li konn santi san l vin frèt. Se varyasyon nan sitokin yo toujou, ki balanse selon tanperati kò a, ki bay sansasyon sa a. Anvan m fini ak chapit sa a, li enpòtan pou m raple n tout chenn reyaksyon an dekwa pou pa gen

mal konprann : Se yon pwoblèm sosyo-ekolojik (levye kiltirèl) ki kab tounen yon tèt-chaje sikososyal (strès), ki li menm pral souke potò sèvo a oswa kouwòn lenbik la, epi mete newosiyal yo an boulatcha jouk lòlòj moun lan vire, ekilib mantal li deranje.

Enfliyans sou Lasante

Lè nen pran kou, je kouri dlo

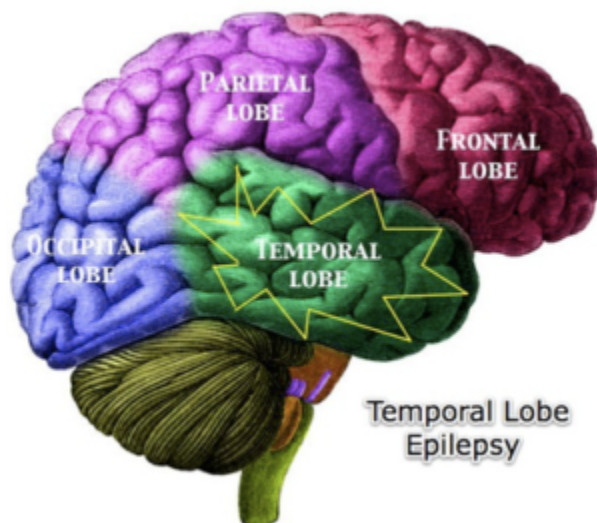
Modèl INGAM lan derape nan kolonizasyon; li trase plizyè sikui. Tout sikui sa yo debouche sou lasante kòm rezilta final.

Enfliyans dirèk ak endirèk

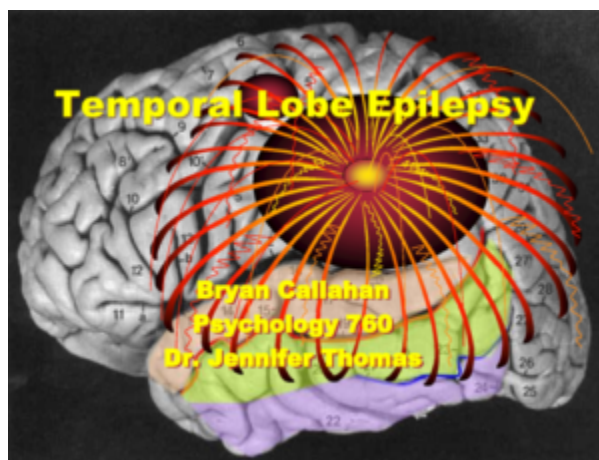
Konpòtman ak lasante

(a) Genyen kèk koneksyon ki evidan, tankou relasyon ant repons iminitè yo avèk eta sante a. Tout moun kab admèt tou wòl sansib faktè sikolojik yo jwe nan sèten maladi newolojik. Paregzanp yon kriz malkadi (epilepsi) prezante yon tablo kote yon seri gwo dechaj eletrik kòmanse nan lòb bò tanp lan (tanporal), epi yo pote boure an menm tan sou tout sèvo a trapde (Goldberg and Coutler, 2013). Poutan sa ki konn sèvi kòm amòs pou kalite dechaj sa a se kristè (strès) oswa mank somèy, yon bwi kreve-tenpan, oswa yon enfeksyon moun trape ak vè-teniya nan vyann kochon (Newton, 2012). Amòs sikososyal sa yo aji pou louvri vàn newotransmetè yo san kontwòl. Se poutèt sa tretman an sible nivo yon lòt newotransmetè, grasa yon medikaman tankou “gabapantin”, ki kapab bese kouran an epi retabli balans lan.

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION



Aktivite epileptik nan sèvo a. Kredi pou imaj yo :
www.superphotoscannerwallpaper.blogspot.com



Aktivite epileptik nan sèvo a. Kredi pou imaj yo :
www.superphotoscannerwallpaper.blogspot.com

(b) Kote koneksyon an pa evidan tousuit, se la modèl INGAM lan pi itil. Modèl la raple nou paregzanp vyolans se pa sèlman yon

pwoblèm pou n kite nan men lapolis sèlman. Se yon pwoblèm sante piblik tou : Yon fi kapab trape maladi lè gang vakabon fè kadejak sou li. Gen kèk konpòtman tou ki konsène ijyèn piblik nou pa kapab esplike si nou pa remonte fon nan peryòd kolonizasyon an. Paregzanp, tolerans popilasyon an pou salte, ki fè machann lan pa ezite monte sou yon pil fatra pou l ap vann manje, nou kapab retrase l depi nan kondisyon transpò a sou bato negriye yo. Enfòmasyon sa a ta petèt itil nan yon kanpay piblik pou chanje vye abitud si nou vle asenisman anviwònman n ap viv la.

(c) Sou menm woulib la, nou kab pran yon maladi tankou “anemi falsifòm” (an Anglè, *sickle-cell anemia*). Se mank oksijèn ki fè globil wouj nan san yo kolboso; yo vin pran fòm yon sòkò (Rees, Williams, & Gladwin, 2010). Maladi sa a te deja ekziste nan plizyè zòn an Afrik. Men sanble bagay yo gen tandans vin pi grav pou desandan moun yo te bwote nan vwayaj latrèt la. Reyèlman vre, dapre done epidemyolojik ki disponib, gen 20 % ka anemi falsifòm yo ki parèt andeyò Lafrik, alòske gen apèn 8 % popilasyon Nèg ki ap viv andeyò kontinan an. Maladi sa a layite plis kay Nèg Ameriken pase kay nenpòt lòt gwoup etnik nan peyi Etazini. Nou oblije mande si rezon an pa soti an pati nan yon fragilite ki kreye petèt depi lè transpò a tap fèt pandan trafik negriye a.

(d) An nou sènen kesyon sante a pi pre toujou. Pou montre kòman sikoloji li menm kapab mache bradsou-bradsa ak lamedsin, gen 2 aspè nan sante nou bay plis konsiderasyon la a. Rechèch ki fèt nan sikoloji ak newosyans yo depi 1990 chanje konpreyansyon medsen yo sou sèten maladi. Paregzanp an nou pran maladi entatad (Alzheimer’s), kote piti piti moun lan pèdi bousòl chak jou pi plis, epi memwa l ap depafini jouk li pa anmezi rekonèt pwòp fanmi l. Yo reyalize kounye a selil sèvo yo pa detwi nèt nan ka sa a. Se pito souplès yo vin pèdi (*plasticity* an Anglè), poutèt yon pil pwoteyin yo rele beta-amiloïd (β -*amyloid*, an Anglè) ki vin kòmkwa ansable yo (Nussbaum ak Ellis, 2004). Se sa ki esplike poukisa, menm lè maladi a nan yon eta avanse, moun lan konn gen “moman lisidite” : pafwa li kapab montre yon konpòtman prèske nòmal sou sèten pwen, alòske defsi a total sou tout rès pwen yo. Pou plis ekleraj sou wòl beta-amiloïd la, fouyapòt vin oblije ap gade tout lòt faktè ki kab afekte souplès ak rannman selil sèvo yo. Se la a vyeyisman jenetik, strès, ak dezekilib emosyonèl vin antre nan jwèt la. Tout kondisyon ki

aggrave faktè sa yo (tankou pwoblèm idantite oswa vyolans kwonik) vin merite konsiderasyon.

Pèsepsyon ak lasante

Kanta pou pèsepsyon malad la li menm, yo te konnen depi lontan kòman se yon faktè enpòtan ki enflyanse degre koperasyon malad la pou l suiv tretman an fidèlman, (sa yo rele “aderans” lan). Yon medsen te mèt ap preskri tout pi bon medikaman ki ekziste, si malad la kenbe yo anba lang li apre pou l krache yo, tretman an pa fouti pwogrese. Men kounye a yo reyalize pèsepsyon malad la kapab ede doktè a depi nan dyagnostik la, paske rechèch sikolojik yo montre gen yon relasyon ant repons iminitè yo ak etadespri malad la, poutèt aktivite sitokin yo (Maier & Watkins, 1998). Nan kilti pa nou, nou fè fas ak yon lòt defi anplis. Anpil moun konn di mal yo soufri a “se pa maladi doktè”. Kidonk konpreyansyon moun lan sou maladi a deja wete l sou chimen yon klinik medikal. Tandans ki pi kouran pou esplike konpòtman sa a se dekri l kòm yon zafè sipèstisyon. Men mo sipèstisyon an soti nan domèn relijyon. Kidonk li pa kapab sèvi reyèlman kòm yon zouti syantifik pou esplike anyen. Sikoloji a ofri pito konsèp pèsepsyon an. Nan peyi tankou Etazini, yo deja devlope kèk enstriman sikometrik (tankou SF-36, sou baz travay Stewart ak Ware, 1992) pou pèmèt yon priz pi solid sou varyab pèsepsyon an. Nou bezwen reyalize menm mòd travay la nan kominote pa n lan. Se yon filyè kote medsen ak sikològ nou yo kapab kòmanse kole zepòl ansanm.

Dènye Mo a

Sa m a di lakay lè m a rive

Kominikasyon m lan eseye prezante nou yon modèl pou montre kòman kolonizasyon an kreye kondisyon ki peze jouk kounye sou sante nou. Mwen ensiste anpil sou dispozitif ki deklannche reyaksyon siko-fizyolojik yo, paske objektif mwen se te demontre “kote dlo pase pou l antre nan bwa joumou”. San yon demach konsa, nou kapab pa janm fin konprann poukisa joumou lafanmi koule. Mwen espere nou reyalize modèl la pa aplikab senpleman pou evènman pase. Li ofri kèk konsèp ki kapab ede tou nan analiz plizyè sitiyasyon ki ap pann jodi a sou tèt sosyete nou an kòm de malè pandye. Paregzanp,

konsèp gedeyizasyon ak mafwezay po-nwè / mas-blanc an sanble tonbe daplon pou n ekzamine konpòtman moun ki ap “douko” po yo nan chèche vin pi klè. Ansuit, peyi a genyen yon mòd lekòl ki sanble rive nan dènye bout li : kèlkeswa jan nou vle mezire l, lekòl sa a pwodui plis echèk pase reyisit. Analiz sou idantite ak sans moral la, san konte wòl strès ak newosiyal yo, kapab itil si nou deside egzamine sistèm edikasyon nou an, pou wè si nou ta devlope yon lòt pedagogi epi ba lekòl nou yo yon lòt direksyon. Plis toujou, nasyon an sot viv yon goudougoudou ki fòse prèske yon milyon edmi moun al viv nan kan, anba tant, pandan plizyè mwa (dapre chif OIM ak Primati a, 2015). Se pa de abitud ki te antre nan kilti nou ditou. Se pa konsa nou te janm konn jere malè n. Nan kouri pou lapli, n al tonbe nan gran rivyè. Konsèp driverans lan kapab ede nou analize konsekans eksperyans sa a sou konpòtman, derèglaj òmonal, ak mòtalite. Finalman, depi kèk tan, gen plizyè konpayi minyè ki ap rantre an Ayiti vin dèyè lò ak kuiv, elt... Nou mèt atann pwoblèm ipoksemi an pral poze pou moun ki ap desann al travay nan twou min yo. Konesan jan mank oksijèn deranje sèvo, fòk nou menm sikològ ta kòmanse veye si yon pousantaj pami travayè sa yo pa pral plonje pi fon nan krebetizasyon. Pa manke lòt santye rechèch ki ta merite eksplòre. Mwen ta swete modèl INGAM lan sèvi kòm youn nan zouti nou pou travay sa a. M ap kite nou ak yon pawòl mwen te ranmase anba bouch yon ansyen filozòf Nò Afriken (an Ejipt) yo te rele Akhenaton (~1375-1300 A.K.). Li te di konsa : “Konesans se yon zouti. Ganyen l panko anyen. Se konn manyen l ki tout.”

Referans

- Ani, M. (1994). *Yurugu : An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. Trenton, NJ : Africa World Press.
- Anderson, L.P. (1991). Acculturative Stress : A theory of relevance to Black Americans. *Clinical Psychology Review*, 11 : 685-702.
- Balaban, R.S., Nemoto, S., & Finkel, T. (2005). *Mitochondria, oxidants, and aging*. Cell, 126 : 483.
- Blanc, J. (2016). *E si Sikoloji Kognitif ka demanti lejann ke Kreyòl pa lang lasyans?* Classiques des Sciences Sociales. 12 p.
- Bulhan, H.A. (1985). *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York : Plenum.

- Busl, K.M., & Greer, D.M. (2010). Hypoxic-ischemic brain injury. *Neurorehabilitation*, 26, 1 : 5-13.
- Carden, D.L., & Granger, D.N. (2000). Pathophysiology of ischaemia-perfusion injury. *Journal of Pathology*, 190, 3 : 255-266.
- Cohn, S.K. (2002). The Black Death : End of a paradigm. *American Historical Review*, 107, 3, 703-737.
- De Quervain, D.J., Roozental, B., & McGaugh, J.L. (1998). Stress and glucocorticoids impair retrieval of long-term spatial memory. *Nature*, 394, 6695 : 787-790.
- Diop, C.A. (1963). *The Cultural Unity of Black Africa*. Chicago : Third World Press.
- Dow, G.F. (1970). *Slave Ships and Slaving*. Westport : Negro Universities Press.
- Epel, E.S., Lin, J., et al. (2006). Cell aging in relation to stress arousal and cardiovascular disease risk factors. *Psychoneuroendocrinology*, 31, 3 : 277-287.
- Eisenberger, N.I., Taylor, S.E., & Gable, S.L. (2007). Neural pathways link social support to attenuated neuro-endocrine stress response. *Neuro Image*, 35 : 1601-1612.
- Equiano, O. (1996). *Equiano's Travels*. London : Heineman (reprinted from 1789).
- Fanon, F. (1967). *Black Skins White Masks*. New York : Grove Press.
- Festinger, L. (1962). Cognitive dissonance. *Scientific American*, 207, 4 : 93-107.
- Foster, T.A. (2011). The sexual abuse of Black men under American slavery. *Journal of the History of Sexuality*, 20, 3 : 445-464.
- Gbadegesin, S. (1991). *African Philosophy : Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. New York : Peter Lang.
- Gilbert, S.C., Crump, S., Madhère, S., & Schutz, W. (2009). Internalization of the thin ideal as predictor of body dissatisfaction and disordered eating in African, African American, and Afro-Caribbean college students. *Journal of College Student Psychotherapy*, 23, 3 : 196-211.

- Gisler, A. (2000). L'église et l'esclavage aux Antilles Françaises. In L. Hurbon (Ed). *Le Phénomène Religieux dans la Caraïbe*. Paris : Karthala.
- Goldberg, E.M., & Coutler, D.A. (2013). Mechanisms of epileptogenesis : A convergence on neural circuit dysfunction. *Nature Reviews. Neuroscience*, 14, 5 : 337-349.
- Guastella, A.J., Mitchell, P.B., & Mathews, F. (2008). Oxytocin enhances encoding of positive social memories in humans. *Biological Psychiatry*, 64, 3 : 256-258.
- Harman, D. (1972). The biologic clock : The mitochondria. *Journal of American Geriatric Society*, 20, 145.
- Harrell, J.P. (1999). *Manichean Psychology*. Washington, DC : Howard University Press.
- Hempel, C.G. (1968). Explanation in science and history. In P.H. Nidditch (Ed.) *The Philosophy of Science*. London : Oxford University Press. Pp 54-79.
- House, J.S., Landis, K.R., & Umberson, D. (1998). Social relationships and health. *Science*, 241 : 540-545.
- Kardiner, A. & Ovesey, L. (1962). *The Mark of Oppression*. New York : World Publishing.
- Kenyatta, J. (1965). *Facing Mt Kenya : The tribal life of the Gikuyu*. New York : Vintage.
- Kohlberg, L. (1963). Development of children's orientations toward a moral order. *Vita Humana*, 6 : 11-32.
- Lee, H.J., MacBeth, A.H., & Pagani, J.H. (2009). Oxytocin : The great facilitator of life. *Progress in Neurobiology*, 88, 2 : 127-151.
- Leibowitz, S.F. (1990). The role of serotonin in eating disorders. *Drugs*, 39, Suppl 3 : 33-48.
- Li, K. & Xu, E. (2008). The role and mechanism of γ -aminobutyric acid during central nervous system development. *Neuroscience Bulletin*, 24, 3 : 195-200.
- Madhère, S., Harrell, J.P., Royal, C.M. (2009). Social ecology, genomics, and African American health. *Journal of Black Psychology*, 35, 2 : 154-179.

- Maier, S.F. & Watkins, L.R. (1998). Cytokines for psychologists : Implications of bidirectional immune-to-brain communication for understanding behavior, mood, and cognition. *Psychological Review*, 105,1 : 83-107.
- Malenka, R.C. (2003). Synaptic plasticity and AMPA receptor trafficking. *Annals of New York Academy of Sciences*, 1003 : 1-11.
- Malinosky-Rummel, R. & Hansen, D.J. (1993). Long-term consequences of childhood physical abuse. *Psychological Bulletin*, 114, 1 : 68-79.
- Mbiti, J.S. (1990). *African Religions and Philosophy*. New Hampshire : Heinemann.
- Mwendwa, D.T., Sims, R.C., Madhère, S., et al. (2011). The influence of coping with racism and stress on lipid levels in African Americans. *Journal of the National Medical Association*, 103, 7 : 594-601.
- Mwendwa, D.T., Ali, M.K., Sims, R.C., & Madhère, S. (2013). Psychometric properties of the Cook-Medley hostility scale and its association with inflammatory markers in African Americans. *Psychology, Health, and Medicine*, 18, 4 : 431-444.
- National Humanities Center (2007). On the masters' sexual abuse of slaves. *Slave Narratives*. www.nationalhumanitiescenter.org/pds.1-7.
- Newton, C.R. (2012). Epilepsy in poor regions of the world. *Lancet*, 380, 9848 : 1193-1201.
- Nunomura, A., Castellani, R.J., & Zhu, X. (2005). Involvement of oxidative stress in Alzheimer's disease. *Journal of Neuropathology and Experimental Neurology*, 65, 7 : 631-641.
- Nussbaum, R.L., & Ellis, C.E. (2004). Alzheimer's disease and Parkinson's disease. In A.E. Guttmacher, F.S. Collins, & J.M. Drazen, (Eds). *Genomic Medicine*. Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press. Pp 93-105.
- Petroff, O.A. (2002). Gaba and glutamate in the human brain. *Neuroscientist*, 8, 6 : 562-573.
- Phinney, J.S. & Ong, A.D. (2007). Conceptualization and

- measurement of ethnic identity. *Journal of Counseling Psychology*, 54, 271-281.
- Piaget, J. (1932). *Moral Judgment of the Child*. London : Kegan Paul Co.
- Platt, B. & Riedel, G. (2011). The cholinergic system. *Behavioural Brain Research*, 221, 2 : 499-504.
- Pohanka, M. (2011). Alzheimer's disease and related neurodegenerative disorders : Implication and counteracting of melatonin. *Journal of Applied Biomedicine*, 9, 4 : 185-196.
- Price-Mars, J. (1928). *Ainsi parla l'Oncle*. Port-au-Prince.
- Primature Haïtienne (2015). *Bilan Petro-Caribe*, p. 207. Port-au-Prince.
- Ramalingam, M., & Kim, S.J. (2012). Reactive oxygen/nitrogen species and their functional correlations in neurodegenerative diseases. *Journal of Neural Transmission*, 119, 8 : 891-910.
- Rees, D.C., Williams, T.N., & Gladwin, M.T. (2010). Sickle-cell disease. *Lancet*, 376, 9757 : 2018-2031.
- Schul, Y., Mayo, R., & Burnstein, E. (2008). The value of distrust. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 5 : 1293-1302.
- Sims, R., Madhère, S., Callender, C., & Campbell, A. (2008). Patterns of relationships between cardiovascular disease risk factors and neurocognitive function in African Americans. *Ethnicity and Disease*, 18 : 471-476.
- Sindima, H. (1991). Bondedness, moyo, and umunthu as the elements of Achewa spirituality. *Ultimate Reality and Meaning*, 14, 1 : 5-20.
- Spartacus Educational. www.spartacus-educational.com.
- Stewart, A. & Ware, J.E. (1992). *Measuring Function and Well-Being : The Medical Outcomes Study*. Raleigh : Duke University Press.
- Talleyrand, A.C. (2002). *Si le sucre pouvait parler*. Port-au-Prince : Presses Nationales.
- Tedla, E. (1995). *Sankofa : African Thought and Education*. New York : Peter Lang.
- Trouillot, M.R. (1977) *Ti dife Boule sou Istwa Ayiti*. New York : Koleksyon Lakansyèl.

- Trouillot, M.R. (1990). *Haiti : State Against Nation. The origins and legacy of Duvalierism*. New York : Monthly Review Press.
- Turek, F.W., & Gillette, M.U. (2004). Melatonin, sleep, and circadian rhythms. *Sleep Medicine*, 5, 6 : 523-532.
- Uchino, B.N. (2006). Social support and health : A review of physiological processes. *Journal of Behavioral Medicine*, 29 : 377-387.
- Van Sertima, I. (1983). *Blacks in Science : Ancient and Modern*. New Brunswick, NJ : Transaction Books.
- Wentzensen, I.M., Mirabello, L., et al. (2011). Association of telomere length and cancer. *Cancer Epidemiological Biomarkers*, 20, 6 : 1238-1250.
- Willner, P., Hale, A., & Argyropoulos, S. (2005). Dopaminergic mechanisms of anti-depressant action in depressed patients. *Journal of Affective Disorders*, 86, 1 : 37-45.
- Wilson, A. (1990). *Black-on-Black Violence : The Psychodynamics of Black Self Annihilation in the Service of White Domination*. Bronx, NY : Afrikan World Infosystems.
- Zhang, X., Norris, S.L., Gregg, E.W., & Beckles, G. (2007). Social support and mortality among older people with diabetes. *Diabetes Educator*, 33 : 273-281.

Défis : Traumas et
patrimoine / Defi:
Twoma ak patrimwàn

2

Dynamiques mémorielles et logiques patrimoniales des traces du souvenir de l'esclavage en Haïti

JERRY MICHEL

Note biographique

Jerry Michel, enseignant-chercheur à l'Université d'État d'Haïti, est doctorant allocataire en sociologie en cotutelle à l'Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis et à l'Université d'État d'Haïti. Il est rattaché au Centre de Recherche sur l'Habitat du Laboratoire Architecture Ville Urbanisme Environnement UMR 7218 CNRS et au LADIREP de l'Université d'État d'Haïti. La thèse de doctorat qu'il réalise sous

la direction de Claire Lévy-Vroelant (Professeure de sociologie à l'Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, CRH-LAVUE UMR 7218) et de Laënnec Hurbon (Professeur de sociologie à l'Université d'État d'Haïti et l'Université Quisqueya et Directeur de recherche au CNRS) porte sur la patrimonialisation et la construction de la mémoire dans les habitations coloniales haïtiennes. Il détient une licence en sociologie (Université d'État d'Haïti, 2009) et un master recherche en sociologie (Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, 2012).

1. Introduction
2. Mémoire, patrimonialisation et régimes d'historicité : hybridations, dialectiques, ambivalences
 - Les notions-clés et leurs représentations
 - Dynamique évolutive des habitations coloniales
3. Mise en scène et quête mémorielle
 - Des artefacts en gestation
 - Prégnance de l'historiographie dans le dispositif muséal
4. Conclusion
5. Références

Introduction

Plusieurs recherches conviennent aujourd'hui que les habitations coloniales devenues ultérieurement des lieux de mémoire (Nora, 1984) potentiels marquent un tournant dans le vaste processus de patrimonialisation et de remémoration de la mémoire collective en Haïti (De Cauna, 2003; Doucet, 2001; Hurbon, 2006; Lerebours, 2006). Ces laboratoires, où la mémoire collective et les discours historiques cherchent à rendre compte des traces contribuent non seulement à redéfinir la muséographie historique, mais aussi montrent

comment celle-ci peut prendre en charge des artefacts et des objets hérités du passé par la mise en place d'un récit/parcours qui leur confère un statut particulier dans un dispositif culturel orientant la réception. Ces lieux de mémoire potentiels, au sens où ils sont théorisés par Pierre Nora (1984), relèvent en effet d'une approche centrée sur l'historiographie et la culture qui propose de présenter aux publics de plus en plus diversifiés des artefacts, des contenus et des interprétations de nature historique, artistique et culturelle, ancrés dans des cadres significatifs qui les donnent à voir sous un angle déterminé.

Penser aujourd'hui quelle est la contribution de ces lieux de mémoire potentiels dans les usages publics et politiques du passé demanderait de longues recherches : je me contenterai ici d'esquisser deux pistes de réflexion. En premier lieu, il s'agira d'établir le lien épistémologique entre la mémoire, le patrimoine et les régimes d'historicité. Ensuite, je présenterai une première esquisse historique de l'évolution des habitations coloniales ainsi qu'une description faisant office de point de repère de ces espaces patrimoniaux qui ont servi de cadres d'enquête au cours de mes investigations. Je montrerai comment ces lieux de mémoire potentiels proposent une approche novatrice dans la mise en mémoire du passé en Haïti. Plus largement encore, pour bien saisir la particularité de la mise en mémoire adoptée par ces espaces patrimoniaux, il faudrait pouvoir situer ce processus dans ce vaste mouvement qui se réalise pour commémorer la mémoire de l'esclavage et de la traite transatlantique (Araujo, 2007; Chivallon, 2013; Ciarcia, 2016; Cottias, 2007; Leservoisier et Trabelsi, 2014; Vergès, 2006) et en projeter une certaine image.

En second lieu, j'examinerai ces espaces en analysant les logiques patrimoniales et les dynamiques mémorielles, leurs partis-pris d'histoire, leurs références conceptuelles ainsi que leurs choix d'inclusion et d'exclusion thématiques. Dans le même temps, j'étudierai le processus de construction de la mémoire postcoloniale en Haïti notamment la dialectique entre un discours énonçant l'héroïsme historique et un recours au statut victimaire développé en même temps dans la justification des acteurs sociaux. Ce travail reste à faire : ce que je présente ici ne permet que d'en évoquer quelques jalons. Les quelques points dont je traite relèvent à la fois des observations d'un participant à des processus de mise en mémoire

et des réflexions de quelqu'un qui a l'habitude de visiter et d'analyser des pratiques culturelles (Fleury, 2006). Ce pan de la recherche se focalise sur des données discursives écrites (archives, ouvrages, articles de revues et de journaux, prospectus, affiches), des histoires orales (entrevues, conversations informelles, émissions radiophoniques ou télévisuelles), des photographies et des observations de la vie quotidienne. Les données écrites sont recueillies avant, pendant et après les rencontres sur le terrain et il s'agit d'une littérature scientifique relevant de domaines variés, essentiellement de la sociologie, de l'anthropologie, mais aussi de l'histoire, de la philosophie et de la littérature. Des itinéraires de vie sont également recensés et analysés dans le but de dresser le choix et le poids du passé dans la construction de la mémoire collective en Haïti. Tous ces aspects permettent de cerner plus en profondeur la position confortable que tiennent l'historiographie ou la mémoire officielle au sein de ces potentiels lieux de mémoire. En résulte ainsi un corpus également riche de savoirs et de savoir-faire destinés à l'étude du passé. Ce sont là des indices tangibles de la mise en route encore *in statu nascendi* d'une sociologie de la mémoire collective en Haïti pour les études postcoloniales.

Mémoire, patrimonialisation et régimes d'historicité : hybridations, dialectiques, ambivalences

Les notions clés et leurs représentations

L'histoire conceptuelle de la mémoire, ou plutôt de la mémoire des groupes sociaux, se dévoile dans les livres de Maurice Halbwachs (1925; 1950) qui retracent l'analyse de la réappropriation du passé accordée aux aspirations du présent. Depuis ces travaux, on sait que la mémoire, et son corollaire l'oubli en tant qu'acte délibéré qui ne peut se faire qu'à condition qu'on ait accepté de se souvenir, dont le collectif est le fondement, est un outil de gestion du présent. Elle est, dans un rapport dialectique avec l'oubli qui demeure impossible tant qu'on n'a pas posé le souvenir, cet instrument qui bricole les souvenirs pour les rendre adéquats aux cadres sociaux dans lesquels les individus sont amenés à s'insérer. On ne se replonge pas dans le passé, on le reconstruit en fonction des exigences de la situation présente. De cette conception passionnante semble se dégager une constante : le rapprochement, parfois la superposition de la mémoire avec la

notion de patrimoine – deux concepts dont les sens s'entremêlent en permanence, parfois se confondant, parfois s'inversant. La mémoire collective, en effet, relève du patrimoine vivant d'une société. Car il y a, c'est certain, un lien étroit entre mémoire et patrimoine. Avec la même racine que *memoria* (mémoire), *patrimonium* (patrimoine), le patrimoine fait penser à l'acte de recevoir un ensemble de biens en héritage, au travail de conservation, de valorisation et diffusion, enfin, à l'opération de transmission. Il n'est pas étonnant que sa signification initiale soit celle de la relation d'une personne, d'une institution ou d'une société avec les biens qu'elles possèdent. Néanmoins, par rapport à ce sens originel, la notion de patrimoine évolue, depuis longtemps. Devenant nuance, il dépasse de nos jours le sens d'héritage pour glisser vers le conceptuel à travers l'idée de la gestion patrimoniale. À partir de ce glissement, le patrimoine ne se réfère plus uniquement à la matière, mais aussi au langage parlé et écrit et à celui visuel, faisant, de manière générale, appel aux sens et à la pensée¹. La question que pose la patrimonialisation est celle du processus d'identification, de sauvegarde, de requalification, de reconnaissance, de valorisation et de diffusion des traces (Veschambre, 2008) de la mémoire postcoloniale dans les habitations coloniales. D'après Laënnec Hurbon, « les habitations coloniales, théâtres des grands débats des XVIII^e et XIX^e siècles, parlent de l'organisation du système esclavagiste, des formes de surexploitation des esclaves, de l'univers quasi concentrationnaire avec pour objectif immédiat et aveugle la rentabilité maximale » (Hurbon in Lerebours, 2006, p. 8). Les chiffres fournis par Moreau de Saint-Méry montrent bien leur importance dans la colonie française de Saint-Domingue :

La colonie de Saint-Domingue contient 793 manufactures à sucre ou sucreries, 1 150 indigoteries,; 789 cotonneries, 3 117 cafétérias ou cafèières,; 182 guildiveries ou distilleries de tafia ou eau-de-vie de sucre,; 36 briqueries et tuileries, 6 tanneries, 370 fours à chaux ou chaufourneries,; 29 poteries et 50 cacaoyères,; indépendamment d'une foule d'autres établissements connus sous le nom de place-à-vivres (Saint-Méry, 1796, p.111 cité par Lerebours, 2006, p.21).

Au XVIII^e siècle, ces habitations constituaient le poumon économique de la société coloniale-esclavagiste (De Cauna, 2013). Aujourd'hui, elles des cadres privilégiés pour des recherches

1. Voir à ce sujet la convention de 2003 de l'UNESCO sur le patrimoine culturel immatériel.

archéologiques et anthropologiques sur la vie des esclaves et des colons ainsi que sur la société rurale au XIX^e siècle en Haïti. De restructurations en menaces de destruction, ces espaces coloniaux se voient reconsidérés actuellement grâce à l'apparition d'une certaine forme de prise de conscience patrimoniale. Ils bénéficient dès lors d'une inscription ou d'un classement au titre de monuments et sites d'Haïti à haute valeur culturelle, historique ou architecturale (ISPAN, 2014).

Le croisement entre les notions de mémoire et de patrimoine sous-tend plusieurs ambiguïtés et tensions qui conditionnent et soulignent à leur tour le caractère complexe, déroutant et ambigu de ces concepts : entre le caché et le dévoilé (l'explicite et le tacite), entre mouvance et fixation, entre sensibilité (ce qui est saisi par les sens) et intelligibilité (ce qui est compris par la raison), entre imitation et invention, entre déjà là et expression d'un désir d'existence (de ce qui n'existe pas, ou pas encore). À travers ces ambivalences multiples émergent la nature hybride et la capacité transversale de la mémoire et du patrimoine à lier des éléments de nature différente : matériels, visuels et conceptuels, dits ou non dits, etc. Cela m'amène à dégager l'idée qui est à la base de mon hypothèse, à savoir que tous les rapports dialectiques que la mémoire collective et le patrimoine sous-tendent permettent de se promener librement entre espaces, paroles, traces, images et pensées. À partir de ce constat, chercher à comprendre les ressemblances et les différences de la mise en mémoire et de la patrimonialisation en tant que fait social impliquant de nouveaux rapports au temps et aux lieux dans les sociétés post-esclavagistes prend tout son sens et m'a permis de retenir le concept de « régimes d'historicité » (Hartog, 2003). Ce dernier, utilisé non seulement pour assurer le lien entre la mémoire et le patrimoine, mais aussi pour penser la façon dont les groupes sociaux produisent et (se) racontent leur histoire et leur inscription dans le temps et dans l'espace — à travers les différentes formes d'expressions symboliques qu'ils inventent et à partir desquelles ils s'inventent — est emprunté à François Hartog :

Le contenu de cette formule pour étudier le présentisme et les expériences du temps, porte sur le croisement des trois modes que sont la mémoire (présent du passé), l'attention (présent du présent) et l'attente (présent du futur) donnant naissance à de nouvelles catégories formelles, sans racine ou origine unique, instituant des expériences du temps ou

des constructions comparatistes où l'ordre du temps qui en découlera ne sera pas le même (Hartog, 2003, p.13-14).

Les précisions théoriques que j'ai essayé de dégager pour une approche sociologique des usages et enjeux de la mise en mémoire et de la patrimonialisation des habitations coloniales en Haïti impliquent forcément un certain nombre de descriptions et de faits historiques qu'il faut maintenant préciser.

Dynamique évolution des habitations coloniales

La société haïtienne constitue un terrain privilégié pour étudier les usages et enjeux de la mise en mémoire et de la patrimonialisation des habitations coloniales. Une première raison à cela réside dans le fait que les vestiges et ruines des espaces coloniaux y sont particulièrement prégnants. De l'avis de Jacques de Cauna :

Haïti est aujourd'hui encore un véritable conservatoire du patrimoine historique de l'économie esclavagiste du XVIII^e siècle dont la grande plantation, connue sous le nom d'habitation aux Isles d'Amérique, était l'unité de base. À la fin du XVIII^e siècle, en effet, la partie française de Saint-Domingue était, et de très loin, la plus grande (27 000 km²), la plus peuplée (au moins 600 000 habitants, dont 30 000 Blancs) et la plus riche (sept fois plus que la Martinique ou la Guadeloupe) des îles à sucre antillaises de la Caraïbe conservées à La France par le traité de Paris au détriment des « quelques arpents de neige du Canada. La Reine des Antilles, orgueil de la France dans le Nouveau-Monde, selon son historiographe Moreau de Saint-Méry, fournissait à elle seule près des 2/3 du commerce extérieur de la France, les 3/4 du sucre et les 2/3 du café mondial : elle faisait vivre plus d'un Français sur six, produisant plus que toutes les îles anglaises et espagnoles réunies (De Cauna, 2013, p.2-3).

Selon Michel Philippe Lerebours, « jusqu'en 1986, les vestiges des habitations coloniales étaient encore assez nombreux dans la plaine du Cul-de-sac, malgré les rapines bienveillantes et atmosphériques qui provoquent la disparition de quelques-unes des plus importantes » (Lerebours, 2006, p.14). En rapport à aujourd'hui, Haïti comporte la plus forte concentration d'habitations coloniales délaissées de la Caraïbe. Toute étude des habitations coloniales en Haïti ne peut ignorer le changement historique assez particulier qu'a connu cette société postcoloniale. Effectivement, si chaque colonie possède une

expérience spécifique de l'esclavage et de l'affranchissement, le cas d'Haïti est particulièrement significatif dans la mesure où ce sont les esclaves eux-mêmes qui ont arraché leur liberté à la suite d'une révolte et d'une guerre victorieuse (Barthélemy, 2000) ayant abouti à l'indépendance le 1^{er} janvier 1804. En proclamant l'indépendance, les différents membres de l'armée indigène mettent fin à trois siècles d'un type particulier d'organisation de l'espace morcelé de la spatialité du pacte colonial (Anglade, 1974), que le colonisateur avait mis en place pour exploiter la colonie française de Saint-Domingue. Comme après beaucoup de révolutions, la société haïtienne indépendante est à construire au milieu des ruines : la destruction systématique des moyens de production, de toutes les richesses accumulées par trois siècles de colonisation et la mort de milliers de personnes étaient le coût de l'indépendance nationale. Dans un tel contexte historique fragilisé, les vestiges et ruines des habitations coloniales sont généralement victimes des luttes politiques qui ont façonné l'histoire d'Haïti. « De l'urbanisation incontrôlée, en passant par le vandalisme des uns, jusqu'à l'incurie et l'ignorance des autres, les habitations coloniales, encore nombreuses, résistent et attendent d'être reconnues comme des lieux de mémoire potentiels dont la disparition totale pourrait affecter les bases de l'identité collective haïtienne » (Lerebours, 2006, p.14). À en croire de Cauna, « les ruines des quelque 8500 habitations coloniales — le plus important réseau d'exploitation des Antilles — constituent actuellement un patrimoine d'une exceptionnelle richesse qui nécessite protection, car il est très menacé et fragilisé par les destructions climatiques et humaines » (de Cauna, 2013, p.2). C'est en ce sens que l'étude des habitations coloniales comme enjeu politique primordial est spécifique. Pour Laënnec Hurbon :

Comment pourrions-nous transmettre aux générations futures ce patrimoine, si nous continuons au sens strict à fouler aux pieds sans même nous en douter ces traces et ces lieux de mémoire et à les banaliser au point de les laisser emporter pierre par pierre par un vandalisme dont nous, chercheurs, serions les premiers responsables si nous nous enfermions dans le silence sur notre patrimoine? (Hurbon, 2006, p.8).

Conçue en tant que regroupement d'hommes et de femmes, de bêtails et d'abris, intégrés à un espace topographique spécifique, « une habitation coloniale doit être considérée comme un petit gouvernement dont le propriétaire est le maître et qu'il régit sous

la loi du souverain » (Pluchon, in De Wimpffen, 1993, p.74). Au préalable, l'habitation coloniale était rattachée aux structures sucrières, puis elle finit par s'étendre à l'ensemble des exploitations, à l'exclusion des places-à-vivres (Pluchon, 1991; Saint-Louis, 2005). Toutefois, l'habitation en tant que lieu de travail et de fortune des colons ne se résume pas simplement à la maison du maître ou à un édifice spécifique, mais comprend l'ensemble des bâtiments, domestiques et industriels, ainsi que les terres, les cultures, les individus réduits en esclavage, le bétail et tous les ustensiles nécessaires à la vie sur l'exploitation agricole et industrielle (Charlery, 2004).



Figure 1 : Carte des habitations coloniales au XVIIIe siècle en Haïti. Source :
ciat.gouv.ht

Aujourd'hui, les habitations coloniales sont des espèces de lieux à l'état de friches autant que des formes investies par les cadres sociaux de la mémoire (Halbwachs, 1925). Lieux de vie au même titre que des sites délaissés, d'ailleurs, ils ne sont pas nécessairement habités; disons que leur problématique ne peut être ramenée à celle de l'habiter où, ce qui importe, c'est la présence-absence existentielle.



Figure 2 : Un vestige de mur fissuré d'une habitation coloniale. Photo Jerry Michel, 2015

Les habitations coloniales occupent une position curieuse, à la périphérie et surtout à la marge d'autres patrimoines (fortifications, palais, châteaux, musées, églises, maisons en pain d'épice, etc.) en partie restaurés. Elles sont, en ce sens, des morceaux d'histoire particulièrement dégradés. Formant un corpus hétérogène difficilement saisissable tant par la diversité de leurs formes que par celle de leur période de réalisation et de leurs modes de fonctionnement, elles sont également des lieux historiques pluriels, morphologiquement très contrastées. Ces ruines appartiennent de plein droit à une esthétique classique, elles contribuent en même temps au culte moderne des monuments anciens (Riegl, 2013) et à la sauvegarde d'une architecture ancienne et contemporaine. Pour un cadre de l'Institut de Sauvegarde du Patrimoine National (ISPAN) :

Si ces habitations coloniales ont pu être découvertes, c'est aussi parce que la recherche des identités culturelles, ces retrouvailles avec le patrimoine culturel injustement délaissé sont une redécouverte de la mémoire collective qui peut assurer une solidarité entre les générations. Et c'est aussi bien sûr l'un des aspects essentiels de notre travail à l'ISPAN (entretien réalisé avec un employé de l'ISPAN en mai 2015).

Parmi ces espaces désertés, souvent abandonnés, en friche, vides de sens, il est une catégorie bien particulière qui connaît actuellement un grand succès. Leur triomphe est dû pour une bonne part à leur authenticité sur laquelle le public ne s'est pas trompé. Leur importance s'affiche comme une évidence aveuglante dès lors qu'elles disparaissent des préoccupations politiques en matière de patrimoine en Haïti. Ces espaces muséographiques construits et légitimés par des familles de la société civile sont des initiatives citoyennes qui se veulent de véritables lieux de mémoire et de connaissance de l'histoire d'Haïti. Ces vestiges ont changé de fonction, de statut et de réception : de structures plantationnaires, elles sont devenues patrimoines communs, objets publics et propriétés privées de conservation, d'histoire, de mémoire, de culture et de tourisme. Ces sites mémoriels évoquent plus largement l'essor puis le déclin des structures plantationnaires au sein de l'histoire d'Haïti. Parfois, c'est un fragment d'histoire, un souvenir qui refait surface, comme dans le récit de cette touriste américaine d'origine haïtienne rencontrée lors d'une visite guidée dans une habitation coloniale : « ces espaces nous touchent parce que nous comprenons que, dans leur simplicité, ils sont des représentants fidèles des plantations où nos ancêtres ont vécu, et que par conséquent c'est toute l'histoire de notre société qu'ils retracent » (entretien du 25 juillet 2015). Abandonnées ou patrimonialisables, ces habitations coloniales sont des objets potentiels pour un vaste processus de patrimonialisation dans lequel plusieurs registres peuvent être mis en œuvre. La patrimonialisation et la mise en mémoire à plusieurs niveaux de ces habitations coloniales se situent en ce sens dans les vagues mémorielles qui cherchent à présenter un pays, à dire les composantes d'une identité, les réalités d'un lieu et l'histoire de la population. Il semble tout de même évident que la question de la souffrance (Dorismond, 2013) est au cœur d'une partie des revendications mémorielles sur l'histoire et la mémoire. On ne peut l'évacuer. Ces lieux de mémoire potentiels tentent aussi d'offrir une vision des identités collectives d'Haïti qui puisse répondre aux préoccupations du jour. Donner une représentation de l'histoire et des identités culturelles d'Haïti et l'exprimer dans une mise en scène (Flon, 2012) à l'intention du grand public constituent bien un processus qui veut offrir une image de soi et de ses réalisations qui correspondent à la représentation, aux perceptions, aux enjeux et aux aspirations du moment.

Mise en scène et quête mémorielle

Des artefacts en gestation

Ces espaces coloniaux réunissent des collections et présentent des mises en scène qui permettent de représenter concrètement les étapes successives de l'histoire collective d'Haïti : au Musée Ogier-Fombrun et au Parc Historique de la Canne à Sucre, par exemple, et dans d'autres espaces muséographiques comme le Bureau national d'Ethnologie et le Musée du Panthéon national, des mises en mots, en images et en récits (Barrère et Lévy-Vroelant, 2012) montrent des scènes d'histoire et des artefacts des périodes amérindienne, coloniale et nationale. Les artefacts qui étaient souvent des objets abandonnés ou négligés dans ces lieux ou ailleurs sont montrés et insérés dans des trames narratives et placés dans des scénographies qui orientent leur réception (Montpetit, 2009). Il y a effectivement dans ces espaces un grand nombre d'objets authentiques et d'artefacts qui se regroupent dans deux catégories principales.



Figure 3 : Vue partielle de la cour extérieure du Parc Historique de la Canne à Sucre. Photo Jerry Michel, 2015.

Une partie provient des collections archéologiques, historiques et anthropologiques : il s'agit très majoritairement d'objets précieux, typiques de la vie des Amérindiens, des structures plantationnaires d'exploitation de la colonisation et d'autres circonstances de la période nationale d'Haïti (1804 à nos jours). Ces objets appartiennent au cercle restreint des artefacts célèbres que les visiteurs veulent voir. De tels objets peuvent faire appel à leur souffrance et à leur nostalgie ou, au contraire, évoquer des temps douloureux plus anciens qui sont heureusement révolus. La seconde catégorie se compose d'objets plus contemporains, achetés, reçus ou empruntés pour les besoins de la mise en scène et placés dans des thèmes liés à la production, au mode de fonctionnement des habitations coloniales, aux héros de l'indépendance d'Haïti et à des phénomènes de culture et d'art. Les espaces contiennent également des objets-souvenirs et des œuvres d'art qui évoquent la vie familiale des propriétaires et la création artistique et culturelle. Cela étant, les rapports sociaux racialisés de domination et d'exploitation ne sont pas mis de l'avant dans la présentation de ces artefacts, au sens où ils ne sont pas présentés comme centraux et essentiels au propos. Dans ces espaces, la mémoire de la production sucrière domine en partie et d'ailleurs, par moments, on a tendance à croire que la mémoire des rapports sociaux esclavagistes passe au second plan. Cette négligence tient de la forte empreinte laissée sur cette société le vieux mépris colonial et des crispations identitaires suscitées par une légitime révolte chez nombre de « peaux noires, masques blancs » (Fanon, 1971) de la Caraïbe.



Figure 4 : Vue de la partie réservée au débarquement des colonisateurs espagnols en Haïti. Source : MUPANAH, Camille Louis, 2017.

Prégnance de l'historiographie dans le dispositif muséal

Les espaces sont avant tout historiques. Au premier coup d'œil, la mise en scène de ces espaces transmet un message historique et montre, dans leur facture même, des images très actuelles de la société haïtienne, transformée par plusieurs initiatives politiques. Des questionnements contemporains capables de toucher les visiteurs viennent éclairer les événements du passé. Il n'en reste pas moins que ces espaces présentent dans leur déroulement un sujet collectif et déploient, dans une longue durée fragmentée en de multiples mémoires l'histoire d'une société assimilable à la majorité constituée des Haïtien.ne.s. Cependant de tels espaces devraient faire parler l'histoire, cette histoire d'Haïti qui est le récit de la manière dont des femmes et des hommes opprimés, non seulement des héros, ont résisté à l'esclavage et ont abouti à la victoire et à l'indépendance d'Haïti. La tendance générale en Haïti consiste à adopter des mises en scène qui relèvent proprement de l'histoire héroïque ou héroïsée (Célius, 2004) et d'un développement par événements et par périodes charnières. Le nationalisme héroïque est ainsi une caractéristique du modèle social haïtien qui suppose la construction d'un espace mémoriel (mémoire officielle) où la figure du héros occupe une place centrale (Célius, 2004). Cet héroïsme, insistant sur la grandeur des héros, est dialectiquement lié à la victimisation (Apostolidès, 2011), deux éléments qui, dans le cas d'Haïti, sont contaminés l'un par l'autre dans les mécanismes psychologiques de la collectivité. Selon Apostolidès (*ibid.*, p.11), « à la fois complémentaires et conflictuels, ils créent à l'intérieur de la culture une tension permanente dont l'impossible résolution constitue la source de l'instabilité, c'est-à-dire non seulement du perpétuel changement de mœurs, mais également du besoin exacerbé de mémoire qui l'accompagne ».



Figure 5 : Mise en scène de l'arrivée des esclaves dans les habitations coloniales au Musée Ogier-Fombrun. Photo Jeho, 2015

Le discours iconographique des espaces muséographiques s'articule autour de trois pôles : histoire, éducation, culture. Les visiteurs sont invités à suivre avec une rigueur historiographique cette métasubjectivité sur le chemin de leur identité, parmi des fragments plus ou moins conciliables de traces mémorisées. Je dis bien fragments plus ou moins conciliables, car un des aspects essentiels de ces espaces réside, à mon avis, dans ce caractère fragmentaire assumé qui ne se résout aucunement dans l'unité d'un récit exprimant une prise de position commune, par exemple un récit national qui fait sens et consensus. Peut-être que nous devons nous fier à Édouard Glissant (1990) lorsqu'il écrit que les sociétés caribéennes ne s'établissent sur aucun fondement unique ni aucune origine. Les visiteurs explorent les zones d'ombre, voient des objets ordinaires et précieux et lisent des récits historiques et symboliques, tout en restant libres d'attribuer un sens à ce qui est rassemblé là. Il ne s'agit pas de tout centrer sur les objets ou d'offrir simplement des artefacts à la contemplation. Les responsables, propriétaires et curateurs ne mettent pas vraiment en place des dispositifs scénographiques de médiation et ce faisant, ils-

elles installent des tensions mémorielles entre, d'une part, les artefacts présentés et, d'autre part, le concept d'ensemble qui saurait régir leur distribution dans un espace donné où des récits mémoriels spécifiques les prendraient en charge. La présence de plusieurs mémoires contradictoires contribue à rendre possible le catastrophisme éclairé qui consiste à faire comme si nous étions les victimes d'un destin tout en gardant à l'esprit que nous sommes la cause unique de notre malheur. La mise en scène de ces espaces, n'exprimant pas en profondeur ce que Paul Ricœur (2003) appelle l'identité narrative d'une communauté, se rapproche d'un type de présentation qu'on désigne aujourd'hui en anglais comme *multiple voices* et qui traite toujours d'un thème en donnant plusieurs points de vue sur le sujet. Que peut-on dire du message majeur de ces espaces muséographiques au sujet des identités collectives nationales?

Conclusion

La mémoire est omniprésente dans la société haïtienne contemporaine. Elle est présente dans les lieux de mémoire potentiels du souvenir de l'esclavage colonial. Ces sites historiques sont le bien commun de tous-tes les citoyen-ne-s du pays, y compris des plus récents. Leur mise en valeur pose un problème crucial à la société parce que leur patrimonialisation n'est que très partiellement prise en charge pour l'avenir. Cette analyse est comparable à celle de Chivallon (2013), dans son texte sur la mémoire du souvenir de la traite transatlantique et de l'esclavage colonial en Martinique. Dans le même temps, on constate que les autorités étatiques en Haïti n'arrivent pas à suivre le développement des usages, des enjeux et des régimes d'historicité de la mémoire collective postcoloniale dans la société. Il y a une responsabilité régaliennne de l'État à réaffirmer une politique de la mémoire et à se donner les moyens de la réaliser. Au terme de cette analyse sur la construction de la mémoire collective en Haïti, comment garantir à la société sa mémoire? A-t-on seulement idée de ce que représente la mémoire collective dans les régimes d'historicité de la nation? L'historicité des paysages coloniaux en Haïti, propriétés privées pour la plupart ou biens publics pour quelques-uns, a ainsi permis d'identifier que ce sont « des vestiges à demi négligés dans le sable ou en train d'être désagregés » (Augé, 2003, p.20).

On a là un problème. Et l'on peut en première approche le croire

issu d'une sous-patrimonialisation selon les points de vue : on ne sauvegarde pas assez ces sites coloniaux, ce qui conduirait fortement à leur disparition dans les recherches. Il est bien entendu difficile de dire de quoi leur avenir sera fait : les habitations coloniales abandonnées connaîtront-elles les fruits de la patrimonialisation qu'on est en droit d'attendre, ou seront-elles condamnées à dépérir? Nul ne peut le dire pour le moment. Une seule chose me semble sûre en tous cas : l'intérêt qui se manifeste actuellement pour le patrimoine culturel, même s'il est parfois récupéré à d'autres fins, a des racines profondes. Il témoigne du besoin de posséder ou de retrouver les identités culturelles de la société haïtienne, dont l'acquisition passe par une reconnaissance du patrimoine culturel dans son ensemble et une volonté de le faire vivre et fructifier, au lieu de le garder sous vitrine. Je crois que je peux dire aujourd'hui — sans doute parce que les sociétés caribéennes, notamment Haïti, ont connu les expériences historiques de captivité, d'inégalité et de domination, de traite et de mise en esclavage des êtres humains et, qu'on le veuille ou non, la référence à la traite, à l'esclavage et au statut servile ressurgit comme facteur explicatif des luttes politiques, économiques, sociales et culturelles — que cette opération de choix vaut pour tous les individus ou groupes sociaux. La question qui pointe, bien entendu, est celle de la manière avec laquelle on tiendra l'axe du passé, du présent et du futur, au regard de la mémoire et de l'oubli comme consigne officielle. Il revient à la mémoire d'être ce trait d'union entre le passé et l'avenir. « Ce processus de construction sociale n'est pas sans tension et requiert l'identification des types de discours patrimoniaux et des enjeux complexes et dynamiques par lesquels se définit la légitimité des énoncés mémoriels » (Dodebei et Tardy, 2015, p.10).

Le moment n'est-il pas venu pour l'État haïtien de réaliser la révolution de la mémoire, de refonder une politique globale de la mémoire? Il est utile que l'État rappelle à quoi sert la mémoire, ce qu'elle est en réalité, qu'il analyse les dérives actuelles, qu'il propose une vision nouvelle. À ce moment, la mémoire collective haïtienne ne symboliserait donc pas seulement les valeurs fondamentales de liberté et de bien-être de notre République, mais elle préfigurerait aussi largement leur avenir commun comme un passé qui ne passe pas (Rousso, 1994). Or, porté.e.s par l'universalisme de leur histoire ainsi que par ces valeurs, une bonne partie des Haïtien.ne.s sont souvent confronté.e.s dans leur vie quotidienne à un décalage entre les principes affichés et les pratiques subies. Contradiction qui ne peut

se résoudre que dans l'obligation d'assurer concrètement l'égalité de tous.tes et le respect de la particularité de chacun.e. Sans être ambigu et équivoque en taisant les inquiétudes soulevées par certaines des actions de Jean Jacques Dessalines (père de la nation haïtienne), je pense que l'idéal dessalinien a très bien incarné ce nœud gordien. Et quand les moyens de cette valorisation seront finalement conquis – et s'ils le sont dans la conviction que l'avancement de chacun.e est solidaire de celui de tous-tes les autres Haïtien.ne.s qui se battent pour la transformation sociale –, je suis convaincu que l'ensemble de la société haïtienne y gagnera. La question de la construction de la mémoire collective en Haïti prendra alors tout son sens, car elle sera combinée avec la question de la lutte contre les inégalités et les injustices sociales. Sinon, peut-être qu'on ne verra dans ces attristantes gesticulations mémorielles que l'écume des jours actuels de notre pays qui reste plongé dans les profondeurs d'une mer de discriminations continues.

Références

- Anglade, G. (1974). *L'espace haïtien*. Montréal : PUQ.
- Apostolidès, J-M. (2011). *Héroïsme et victimisation. Une histoire de la sensibilité*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Araujo, A, L. (2007). *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud : enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*. Thèse de doctorat présentée à l'Université Laval.
- Augé, M. (2003). *Le temps en ruines*. Paris : Galilée.
- Barrère, C. et Lévy-Vroelant, C. (2012). *Les hôtels meublés à Paris. Enquête sur une mémoire de l'immigration*. Paris : Créaphis Édition.
- Barthélemy, G. (2000). *Créoles-Bossales : conflit en Haïti*. Petit Bourg : Ibis Rouge.
- Bergeron, Y. et Dubé, P. (2009). *Mémoire de Mémoires*. Montréal : PUL.
- Capdevilla, L. et Langue, F. (dir.) (2014). *Le passé des émotions. D'une histoire à vif. Amérique latine et Espagne*. Rennes : PUR.
- Charlery, C. (2004). *Maison de maîtres et habitations coloniales dans les*

- anciens territoires français de l'Amérique tropicale. In Situ*, 5. URL : <http://insitu.revues.org/2362>; DOI : 10.4000/insitu.2362
- Célius, C. A. (2004). Haïti : histoire, mémoire et patrimoine. *Cahiers des Anneaux de la mémoire*, n° 6, Nantes.
- Célius, C. A. (2004). « D'un nationalisme héroïque. Haïti et son panthéon national. » *Revi Kiltir Kreol, Nelson Mandela Centre for African Culture* (Île Maurice), n° 4 – Annual – October, pp. 38-48.
- Chivallon, C. (2013). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris : Karthala-CIRESC.
- Ciarcia, G. (2016). *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*. Paris : Karthala-CIRESC.
- Cottias, M. (2007). *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*. Paris : Bayard.
- Cottias, M. (2006). « Oubli, pardon et ressentiment : la citoyenneté à la Martinique (1848-1850) ». In Cottias, M., Stella, A. et Vincent, B. (dir.), (p.). *Esclavage et dépendances serviles : une histoire comparée*. Paris : L'Harmattan.
- Debien, G. (1962). *Plantations et esclaves à Saint-Domingue*. Dakar.
- De Cauna J. (2013). « Patrimoine et mémoire de l'esclavage en Haïti : les vestiges de la société d'habitation coloniale ». *In Situ*, 20. URL : <http://insitu.revues.org/10107>; DOI : 10.4000/insitu.10107
- De Cauna, J. et Révauger, C. (2013). *La société des plantations esclavagistes. Caraïbes francophone, anglophone, hispanophone. Regards croisés*, Paris : Les Indes Savantes.
- De Cauna, J. (2003). *Au temps des Isles à sucres. Histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIII^e siècle*, Paris : Karthala.
- De Wimpffen, A-S. (1993). *Haïti au XVIII^e siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française*. Paris : Karthala.
- Dorismond, E. (2013). *L'ère du métissage. Variations sur la créolisation. Politique, éthique et philosophie de la diversité*. Paris : Éditions Anibwe.
- Doucet, R. C. (2001). Les musées en Haïti. Port-au-Prince : *Conjonction*, 206, pp. 57-73.
- Fanon, F. (1971 [1952]). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

- Fleury, L. (2006). *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*. Paris : Armand Colin.
- Flon, E. (2012). *Les mises en scène du patrimoine. Savoir, fiction et médiation*. Paris : Hermès.
- Glissant, É. (2007). *Mémoires des esclavages*. Paris : Gallimard, La Documentation française.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- Hähnel-Mesnard, C. et al., (2008). *Culture et mémoire*. Paris : Les Éditions de l'École Polytechnique.
- Halbwachs, M. (1994) [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1997) [1950]. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*. Paris : Seuil.
- Hurbon, L. (préface) In Lerebours, M.-P. (2006). *L'habitation sucrière domingoise et vestiges d'habitations sucrières dans la région de Port-au-Prince*, Port-au-Prince : Éditions Presses nationales d'Haïti.
- Hurbon, L. (1987). *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Paris : Karthala.
- Institut du Sauvegarde du Patrimoine National (ISPAN). (2014). *200 monuments et sites d'Haïti à haute valeur culturelle, historique ou architecturale*. Port-au-Prince : Éditions Henry Deschamps.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Paris, Gallimard.
- Lerebours, M-P. (2006). *L'habitation sucrière domingoise et vestiges d'habitations sucrières dans la région de Port-au-Prince*. Port-au-Prince : Éditions Presses nationales d'Haïti.
- Leservoisier, O. et Trabelsi, S. (2014). *Résistances et mémoires des esclavages. Espaces arabo-musulmans et transatlantiques*. Paris : Karthala-CIRESC.
- Meillassoux, C. (1986). *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris : PUF.

- Mintz, S. (1991 [1986]). *Sucre blanc, misère noire. Le goût et le pouvoir*. Paris : Nathan.
- Montpetit, R. (2009). « La mise en exposition de Mémoires. Concepts, récits, artefacts ». In Bergeron, Y. et Dubé, P. (p.). *Mémoire de Mémoires*. Québec : PUL, pp.25-35.
- Moreau de Saint-Méry, M. L. É. (1796). *Description topographique et politique de la partie espagnole de l'île de Saint-Domingue*. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111191g>
- Nora, P. (1997) [1984]. *Les lieux de mémoire*. Paris : Gallimard.
- Picaudou, N. (2006). *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, Karthala.
- Pluchon, P. (1991). *Histoire de la colonie française. Le premier empire colonial, des origines à la Restauration*. Paris : Fayard (tome 1).
- Rautenberg, M. (2003). *La rupture patrimoniale*. Paris : À la croisée.
- Ricœur, P. (2003). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Riegl, A. (2003). *Le culte moderne des monuments*. Paris : L'Harmattan.
- Rouso, H. (1994). *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris : Fayard.
- Saint-Louis, V. (2004). « Le sucre et le peuplement d'Haïti ». *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n° 6, Nantes, pp. 21-40.
- Tardy, C. et Dodebei, V. (dir.). (2015). *Mémoire et nouveaux patrimoines*. Open Édition Press. <http://books.openedition.org/oep/411?lang=fr>
- Todorov, T. (2004). *Les Abus de la mémoire*. Paris : Arléa.
- Trouillot, E. (2010). *La mémoire aux abois*. Paris : Hoebeke (Atelier du jeudi soir pour la présente édition).
- Trouillot, M.-R. (1986). *Ti dife boule sou listwa Ayiti*. Port-au-Prince : Éditions KIK Inivèsite Karayib.
- Trouillot, M.-R. (1986). *Les racines historiques de l'État duvaliérien*. Port-au-Prince : Deschamps.
- Trouillot, M.-R. (1997). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston : Beacon Press.
- Veschambre, V. (2008). *Traces et mémoires urbaines*. Rennes : PUR.

Vergès, F. (2006). *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*.
Paris : Albin Michel.

3

Du catholicisme au vodou : quelques repères historiques et religieux du « mimétisme chrétien » en milieu rural - le cas des offices funéraires du Pè savann

KESLER BIEN-AIMÉ

Note biographique

Kesler Bien-Aimé est expert individuel de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et pour le projet « Artisanat pour le développement ». Co-coordonnateur de Réf-culture et Directeur de l'Institut haïtien Patrimoine & Tourisme (INAPAT), il est responsable du programme culture à la Commission

nationale haïtienne de coopération avec l'UNESCO. Il poursuit aussi des études doctorales et est professeur d'histoire de la photographie et du cinéma à l'Université d'État d'Haïti. Il a publié plusieurs ouvrages de photographie dont les principaux sont *Kay Madan kolo* en 2007, *Débats aux murs Élections* (2005 et 2006) et les *Morceaux de l'Empereur Jacques 1^{er}* en 2010. Avec Ronald C. Paul, il est aussi l'auteur des *Manuels d'initiation au patrimoine culturel d'Haïti*, volumes 1 et 2. Par ailleurs, Kesler Bien-Aimé a publié de nombreux articles sur des sujets variés tels que le profil de la production culturelle, les chants de deuil et les scénographies des rituels funéraires, la genèse de la musique, la gouvernance du patrimoine culturel immatériel, sur l'image et la photographie, que ce soit dans la presse ou dans des revues universitaires. En juin 2017, avec Ronald C. Paul, il a participé à une série d'entretiens radiophoniques sur la problématique de l'éducation culturelle en Haïti à la radio nationale d'Haïti.

1. Introduction
2. Quelques repères du mimétisme religieux
3. Les racines du « mimétisme chrétien »
4. Conclusion
5. Références

Introduction

Dans la localité Sarbous, contrée située dans la commune de Léogâne, un *pè savann*, c'est-à-dire un célébrant religieux du village, peu alphabétisé, nous lit dans un document visiblement abîmé. Le titre de l'ouvrage à peine lisible s'intitule *Bouquet funèbre en faveur d'une personne morte*. En fait, il s'agit d'un recueil de cantiques duquel cet officiant paysan nous entonne plusieurs chants en créole, en français et bien d'autres en latin. L'écoutant chanter en latin, on constate que certaines des lignes mélodiques suivent la tradition du chant grégorien, qui consiste à créer un type musical religieux et

conforme à l'orthodoxie de l'Église catholique romaine. À l'époque, les compositeurs avaient tendance à se restreindre au besoin liturgique de l'Église. Quels sont les liens actuels entre ce descendant d'esclave, véritable produit du commerce transatlantique, et de telles expressions culturelles et religieuses d'inspiration gréco-latine? Comment survivent et se transmettent les réminiscences coloniales dans l'accomplissement du deuil en milieu rural?

Nos observations du processus de deuil dans les communautés rurales indiquées mettent en lumière des formes de traumatismes qui s'enracinent dans les relations sociales. Cette perturbation est une rupture dans le cours des choses, «une rupture dans la continuité des échanges et des relations Il est cet événement particulier que le Moi ne parvient pas à enclore, un événement sans temporalité » (Bouychou, Costantino & Platiau, 2013, p. 19).

De l'institutionnalisation des rites de passage (Gennep, 2014) que sont la naissance, le baptême, le mariage, la confession et la mort, l'Église catholique apostolique romaine s'assure d'une présence religieuse et administrative dans l'ensemble des territoires colonisés. Le fœtus est ainsi pris en charge depuis sa conception, sa naissance, son évolution et même après sa mort. Ce dispositif est effectif par l'intermédiaire des structures d'exploitation, de production coloniale et de judiciarisation des rapports entre la Métropole et Saint-Domingue, tel que stipulé dans le Code noir de 1685 (articles 2 à 14). Plus tard, à partir de la période nationale de 1804 à nos jours, c'est par le contrôle et le marquage toponymique que l'Église catholique trouvera sa légitimité et son ancrage dans la structure diocésaine mise en place à partir du Concordat de 1860 dont l'objectif est de régulariser son fonctionnement en Haïti (Clormeus, 2013). Compréhensible ou non par la majorité des fidèles de cette Église, cette convention, paraphée par le pape Pie X et le président Fabre Geffrard de la République d'Haïti, établit que la formule de prière suivante sera récitée ou chantée dans toutes les églises d'Haïti :

Domine salvam fac Rempublicam cum Proeside nostro N... Et
exaudi nos in die qua invocaverimus te.

Malgré l'évolution de la société haïtienne vers une certaine laïcisation, ce pacte judéo-religieux permet de gouverner le cycle de vie de plus de 52 % des sujets de l'Église catholique apostolique romaine en Haïti. Les *Te Deum*, les fêtes patronales ou champêtres,

sont des exemples de l'exercice du pouvoir plénipotentiaire de cette Église d'État sur l'organisation sociale. Aujourd'hui, 157 ans plus tard, les pouvoirs politiques haïtiens continuent d'appliquer et de renouveler ce pacte. Sans interroger le sens de la présence assurée de l'Église catholique dans toutes les collectivités territoriales, voire insinuer le jeu synchrétique (catholique-vodou) pendant des fêtes patronales, à l'ouverture des festivités, l'éditorialiste haïtien et ancien ministre de la Culture, Marc Aurèle Garcia, exhorte la communauté chrétienne de chaque ville à fêter leur saint patron protecteur (Ledan, 2016).

Comme constaté, malgré le démantèlement du système colonial survenu à Saint-Domingue entre la fin du 18^e siècle et le début du 19^e siècle, la période nationale n'a pas permis de mettre fin aux traumatismes religieux longuement imposés aux anciens esclaves durant la période coloniale (1664-1803). Quand bien même la période nationale ne se défait pas de l'enseignement de cette Église complice du déni d'humanité des captifs africains, on peut tenter de comprendre le réflexe des communautés rurales à vouloir toujours se présenter comme chrétiennes, comme civilisées. Cela est dû aux minutieuses impositions (*habitus*) et autres traumatismes refoulés. Il s'agit ici d'explicitier le mécanisme de domination religieuse mis en place par les tenants du catholicisme dans le but d'instrumentaliser la foi du colonisé et du postcolonisé.

La survivance dans les campagnes haïtiennes de fragments de cantiques et de gestes liturgiques longtemps révolus dans certaines sociétés est peut-être une indication fortement intéressante pour comprendre la nature de ces immatérialités et de leur participation dans la configuration des rites communautaires comme principe de médiation (Lardellier, 2008). Et pourtant, bien qu'obsoletes, ces pratiques se perpétuent et se renouvellent dans le temps et dans l'espace rural haïtien. Elles continuent de définir les lisières de la pensée et de la reproduction socioreligieuse et culturelle des communautés que nous avons observées. Lors des moments de deuil, par exemple, nous relevons dans les rites une ambiance musicale et liturgique particulière. Elle se distingue de l'africanité habituellement dominante dans les campagnes. Il s'agit de fragments liturgiques judéo-chrétiens mis en scène par l'officiant religieux du village, le *pè savann*, au profit de sa communauté afin de faciliter le processus de deuil (Faure, 2004).

Si au sens de la diversité des expressions culturelles présentes sur le territoire haïtien, on peut considérer les rites chrétiens comme transversaux aux rites funéraires en milieu rural, on peut toujours se demander comment et pourquoi l'univers social et culturel haïtien conserve autant de faits religieux catholiques dans ses manifestations. Issue directement de troubles de l'esclavage, contrairement aux « considérants » des Conventions de 2003¹ et de 2005 de l'UNESCO², respectivement sur la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, la protection et la promotion des expressions culturelles, en quoi cette supposée richesse peut-elle constituer un patrimoine commun de l'humanité? Il est difficile d'envisager que des sociétés qui n'ont pas partagé une même histoire puissent partager une même humanité culturelle. Entre (syncrétisme) et assimilation partielle, comment se développent des complexes sociaux et religieux au sein de ces communautés à partir de ce que nous appelons « mimétisme chrétien » dans ce milieu? Et comment se manifestent-ils dans les rites mortuaires postcoloniaux animés par des *pè savann*?

Quelques repères du mimétisme religieux

Nous appuyant sur une diversité de sources, trois hypothèses seraient à la base des pratiques culturelles du *pè savann*.

- Dans un entretien que nous avons eu en 2015 à propos des rites funéraires, l'anthropologue Jean Coulanges pense que les offices du *pè savann* sont originaires de la société de Saint-Domingue. Ils émaneraient surtout de la proximité des esclaves à talents qui imitaient leurs maîtres dans le sacré, les langages, les musiques, les danses, etc. Considérés ici comme des composantes de la culture créole, ces offices se développent au cœur des exploitations coloniales et postcoloniales.
- La surreprésentation des valeurs religieuses judéo-chrétiennes dans les zones les plus reculées d'Haïti, couplée à la prépondérance de l'analphabétisme, crée des formes d'expression orale diverses et

1. Textes fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Édition 2016.

2. Convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité culturelle des expressions culturelles, <http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text/>

favorise l'invention de rituels propres aux conditions sociales et culturelles de ces communautés.

- L'insuffisance du nombre de prêtres catholiques pour couvrir le territoire est à la base de l'émergence des offices du *pè savan n* dans sa communauté.

En lien avec cette dernière hypothèse, l'historien Jean Alix René³ fait plutôt référence à une pratique qui consistait à sélectionner des individus non ordonnés par l'Église, comme des diacres ou des sacristains, pour diriger certains offices religieux. En ce qui concerne les rites funéraires, il pense qu'il est probable et même certain qu'au temps colonial ces personnes non autorisées ont dû avoir la responsabilité de conduire de tels rituels. D'autant que certains maîtres évitaient que leurs esclaves leur soient égaux devant Dieu. Ce qui résulte que la gestion du sacré et de la spiritualité dans les zones reculées échappe en partie au contrôle direct de la superstructure (l'État et l'Église). Le contrôle religieux se voulant total et discriminatoire, cette Église responsable de l'enseignement de la morale et de la bonne conduite refuse de chanter aux funérailles de celui ou de celle qui n'est pas membre régulier dans sa liste de fidèles. Cette punition ne fait qu'assurer la transmission des injonctions de l'article 2 du Code noir de 1685.

Les maîtres seront tenus de faire enterrer en Terre sainte, dans les cimetières destinés à cet effet, leurs esclaves baptisés. Et, à l'égard de ceux qui mourront sans avoir reçu le baptême, ils seront enterrés la nuit dans quelque champ voisin du lieu où ils seront décédés. [...] Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés d'en avertir dans la huitaine au plus tard le gouverneur et l'intendant desdites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront les ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable⁴.

Dans le cas du décès d'un esclave qui tombe sous le coup de ces clauses, ses proches, dépourvus logiquement de recours juridique, ont créé, depuis, un univers religieux parallèle qui échappe au cadre administratif et religieux de l'Église. Plus tard, tout manquement d'un membre de la communauté sous-entendrait que le concerné, de son

3. Propos recueillis en 2011.

4. Article 14 du Code noir, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyanefr1685.htm>

vivant, était un rebelle, un désobéissant, un pratiquant de culte vodou. Donc, pas question de le recevoir dans le temple du Seigneur tout-puissant qui a le pouvoir discrétionnaire sur la vie éternelle et le sort de chaque âme.

Père Gilbert Nérilus de l'Église Notre-Dame-du-Mont-Carmel à Duvalier-ville (maintenant Cabaret) soutient que cette restriction communique un double message. Premièrement, le respect de la volonté du défunt qui, de son vivant, ne fréquentait pas l'Église. Deuxièmement, une admonestation aux membres qui ne sont pas fidèles aux principes de cette Église. À noter que la présence de l'Église catholique en Haïti a précédé l'arrivée des Africains comme esclaves. Bien que l'Afrique ait connu des croisades d'évangélisation par les Occidentaux bien avant la période de la traite atlantique, l'imposition de la chrétienté à leurs croyances est un fait de la société esclavagiste auquel même leurs maîtres ne purent échapper :

Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditeuses, sujettes à la même peine qui aura lieu même contre les maîtres qui lui permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves ».⁵

Dans ces conditions, malgré l'insuffisance de prêtres, la forte domination des rituels mortuaires judéo-chrétiens dans la plupart des milieux ruraux n'est pas anodine. Elle est le fait de la colonisation, de campagnes d'évangélisation, du conditionnement religieux, de la socialisation esclavagiste et de l'organisation socioreligieuse du territoire. Le « mimétisme chrétien » identifié lors de notre observation résulte alors de toutes les formes d'emprunt et d'intériorisation du système colonial dans la culture créole.

Les racines du « mimétisme chrétien »

En Haïti, que l'on soit pratiquant vodou ou non, l'impact de l'enseignement de l'Évangile sur la conscience collective est de taille. Réagissant sur les faits syncrétiques, certains courants de pensée de l'ethnologie haïtienne avancent que l'appropriation par le vodou

5. Article 3 du Code noir de 1685, <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/guyane1685.htm>

haïtien des rites et représentations figurées de l'Église catholique apostolique romaine est l'expression d'un syncrétisme stratégique conditionné par le rapport entre maître et esclave. Toutefois, nous remarquons que, chrétiens ou non, rares sont ceux et celles qui souhaitent mourir sans avoir reçu le dernier sacrement de l'Église. Par analogie, si un bon chrétien n'est pas nécessairement un bon pratiquant du vodou, un bon pratiquant du vodou, par contre, se réclame du catholicisme. Car dans la vie courante en Haïti, être chrétien, être catholique équivaut à être un bon *moun*, c'est-à-dire, un être vivant dont la réputation sociale, morale et religieuse est supposément sans reproche.

D'ailleurs, Karl Rahner (cité par Kawas, 2011), avance ce qui suit : « Le vodouisant est un chrétien anonyme, un fidèle qu'il faut comprendre pour mieux le convertir ». Ce qui explique davantage la proximité du vodou à la chrétienté dominante. Dans la construction identitaire, même quand ce choix donne lieu à des faits religieux hybrides, à aucun moment les rites funèbres proprement vodou ne se confondent à ceux du catholicisme, voire du protestantisme. En aucun cas, l'assimilation n'est totale. Dans ce cas, le sociologue haïtien Laënnec Hurbon (1987) conteste la notion d'assimilation et même de syncrétisme, car selon lui l'emploi du concept syncrétisme est une négation du vodou comme culture originale et religion vivante.

Bien entendu, quand un mort fait partie de l'univers religieux vodou, souvent, les responsables font appel à un *pè savann* pour lui appliquer des rituels (hybrides) judéo-chrétiens avant d'enchaîner avec le *bowoun*, c'est-à-dire les rites funéraires propres à cette confession religieuse. Pendant les différents moments du rituel – veillée funéraire, funérailles, inhumation, dernière prière, *libera* et tout autre rite consacré au processus de séparation du mort du monde des vivants, la première partie consiste à exécuter un office à dominance judéo-chrétienne où les paroles dites et entonnées sont tirées de la bible. Nous percevons dans ces scènes de deuil un aspect mimétique, car mimer le blanc, donc l'ancien maître, n'est point une simple question de stratégie, mais bien plutôt une valeur sociale acquise, intégrée et assumée par l'ancien ou néo-colonisé, comme l'a si bien expliqué Frantz Fanon en 1952. Bien entendu, ce phénomène est le produit des échanges inégaux imposés par les faits d'une longue colonisation.

Les événements que nous avons observés se déroulent dans un

espace de synthèse des rapports socioculturels. Sur le plan religieux, le découpage du territoire tel qu'hérité du système colonial et renforcé par le Concordat de 1860 crée des conditions d'emprunts absolument défavorables à l'émancipation des fractions sociales paysannes. En guise d'illustration, ne soyez pas étonnés de la syntaxe respective des deux chants ci-dessous par rapport à ce que devrait être le sens original des deux textes. Il s'agit tout simplement d'une appropriation non bien digérée de la part des pratiquants. Dans le cadre de notre observation, l'un des informateurs principaux, c'est-à-dire l'officiant rural Fritz Médélus, nous a chanté aussi une série de chants de deuil de type *rekèy* et *masèy* dont deux d'entre eux sont chantés lors des veillées dites traditionnelles. En outre, nous remarquons qu'à chaque scène de deuil, le chant entonné prend un sens particulier qui peut même s'opposer à l'esprit du texte de départ.

Abraham lève-toi
Je mon fils e bien-aimé é é
Que ta mère parle toi qui être
Plus ton cœur avec moi
Parle toi qui être
Sera fidèle, sera fidèle
Sera fidèle, sera fidèle
Abraham sans pareil.

<i>Josèf la priyè pou yo</i>	Joseph prie pour eux
<i>Josèf la priyè pou yo</i>	Joseph prie pour eux
<i>Josèf la priyè pou yo</i>	Joseph prie pour eux
<i>Josèf lavi n nan men Bondye</i>	Joseph notre vie est entre les mains de Dieu

Considérant le premier cantique *Abraham lève-toi*, aussi bien dans les sons articulés que dans la syntaxe, nous relevons des contorsions linguistiques de l'émetteur pour rester dans le registre judéo-chrétien. Toutefois, dans le type *masèy*, nous avons l'impression que les pratiquants libèrent leurs sentiments. Pourquoi les offices du *pè savann* se font dans le registre francophone, malgré

que ni le célébrant ni l'assistance ne maîtrisent ce langage? Que veulent-ils prouver et à qui? Nos préoccupations sur ces types de comportements croisent non seulement notre intérêt à opérationnaliser le concept « mimétisme chrétien », en même temps qu'elles rejoignent l'une des assertions de Hurbon (1987) : « le christianisme occidental contribue à enfoncer les masses haïtiennes dans le complexe d'infériorité culturelle ». Le réflexe du paysan haïtien de transformer (franciser) son langage coutumier au contact d'un étranger ou d'un citoyen a-t-il un rapport avec le passé colonial?

Des auteurs comme Melville Jean Herskovits et Roger Bastide, cités par Hurbon (1987), ont tenté d'expliquer la notion de syncrétisme par le concept de réinterprétation qu'ils définissent comme étant le « processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes ». L'encyclopédie *Universalis* définit ce concept comme étant la fusion de deux ou plusieurs religions ou cultes en une seule formation religieuse ou cultuelle. Mais ce terme *syncrétisme* est inapte à décrire un phénomène religieux du point de vue de la véritable recherche historique. Selon la « Sociologie en profondeur » de Gurvitch et Bastide, cité par Hurbon (1987), il existe deux niveaux de syncrétisme, formel et institutionnel, c'est-à-dire la mise en place d'une morphologie et d'un système de correspondance entre les dieux africains et les saints catholiques : le vodou fait d'ailleurs coïncider la fonction et la représentation plastique de certaines divinités (*lwa*) de son panthéon avec certains saints catholiques, incluant le calendrier respectif des fêtes patronales à leurs propres faits religieux.

Pour avoir travaillé sur l'héritage du Noir en Amérique, Herskovits évoque plutôt la question de « réinterprétation » des nouvelles valeurs selon un cadre antérieur. Il précise que l'acceptation ou le rejet d'éléments de culture étrangère est déterminé par la culture préexistante et les circonstances de contact. Nos observations des rituels nous amènent à déduire qu'il s'agit plutôt de superpositions d'un ensemble d'événements religieux où la conscience identitaire dans l'un ou dans l'autre ne s'absente jamais. À bien observer une cérémonie vodou, dans les scènes où interviennent des éléments catholiques, on remarque que ces derniers sont séquentiels, mais non assimilables.

Toutefois, dans les points qui suivent, nous tenons à attirer

l'attention non pas sur le syncrétisme comme fait isolé, mais plutôt sur l'enfantement de plus de quatre siècles de domination culturelle et religieuse. Ce phénomène engendre un type de comportement durable dans le système social. Pour les raisons ci-dessous et bien d'autres encore, ce dernier se nourrit non seulement de son propre système, mais aussi de celui de la domination :

- la déterritorialisation du captif africain dans le sens socioreligieux et culturel du terme;
- l'introduction forcée de ce captif au christianisme esclavagiste et colonial;
- la réinterprétation par le colonisé ou le nouveau libre du langage et des rites de la religion imposée;
- les pirouettes des autorités du Vatican et plus tard de celles du nouvel État en 1860 pour livrer la formation intellectuelle et religieuse haïtienne aux mains du personnel de l'Église catholique;
- l'inculturation de l'Église catholique des années 1960 à nos jours et la culturalisation de sa mission dans la société;
- les campagnes et répressions antisuperstitieuses de 1896, ainsi que de 1938 à 1942 orchestrées par l'Église catholique postcoloniale de connivence avec certaines instances de l'État pour l'éradication de la religion des anciens esclaves.

Syncrétisme stratégique, à tort ou à raison, le constat est là. Les colonisés intégraient dans leurs propres rites (principes religieux) des gestes, iconographies, langages et symboles judéo-chrétiens. L'association de certaines divinités vodou aux saints catholiques aurait eu pour objectif de troubler la vigilance du maître esclavagiste. Dans ce cas, les emprunts des offices du vodou haïtien à ceux des judéo-chrétiens nous sembleraient pragmatiques et intelligents dans la mesure où la convocation du Dieu de leurs maîtres et la dissimulation des leurs échapperaient au contrôle des agents du christianisme occidental.



Funérailles vodou d'une manbo à Ti rivière, commune de Léogâne. Photo de Kesler Bien-Aimé.

L'image illustre un peu notre point de vue, puisque les éléments constitutifs de cette iconographie religieuse relèvent de l'univers vodou. Que symbolise cette croix qui se trouve en second plan? S'agit-il de *Bawon Samdi* ou d'une crucifixion? En tout cas, bien qu'il soit ici question d'un convoi funéraire, ce geste rappelle les processions religieuses du 26 mai (Fête-Dieu) de l'Eglise catholique apostolique romaine. Dans les deux cas, l'ambiguïté sur l'identité d'une présence divine représentée par cet objet en position d'éclaireur lors de la levée de la dépouille de la *manbo* défunte persiste.

Pendant le déroulement de cette cérémonie de deuil, les pratiquants semblent jouer sur deux registres identitaires distincts. S'ils sont à la fois catholiques et pratiquants vodou, le niveau formel et le niveau institutionnel de ce (syncrétisme) en mosaïque renvoient à une ambivalence intraitable, résultant des impositions juridico-coloniales. Ce qui contribue largement à l'enracinement et au renouvellement du «mimétisme chrétien» dans les campagnes. Ce comportement prend forme à travers les mécanismes de domination religieuse et les formes d'appropriation par les colonisés du langage, des gestes et des symboles des chrétiens catholiques. Il en advient que l'interprétation et l'expression de ces deux religions sur une scène de

deuil en milieu rural ne peuvent permettre, sans risque de se tromper, de discerner un simulacre d'une vraie dévotion.

Conclusion

Éloigné de toute forme de laïcité, l'héritage religieux haïtien déjà quadricentenaire continue d'être dominé par un « catholicisme d'État. Les pratiquants vodou, par contre, se garantissent d'une double représentation religieuse. Le panthéon vodou attribue en effet une représentation « figurative » aux saints catholiques. Le constat de cette double convocation de l'absence des dieux par le biais des images a été l'occasion de revisiter le processus de colonisation religieuse via le Code noir, c'est-à-dire le principal instrument juridique du système esclavagiste à Saint-Domingue. Bien entendu, cette culture mimétique continue d'engendrer des perturbations dans les croyances et le langage des communautés rurales observées. Les traumas sont sensibles et discernables dans les rites communautaires et religieux, notamment ceux des morts tels qu'ils sont pratiqués par le *pè savann* du village.

Pour une intelligente médiation interreligieuse, l'article 51 de la Constitution impériale de 1805 donne la marche à suivre : « la liberté des cultes est tolérée » (Bien-Aimé, 2010). Pendant que cette disposition charpente le profil composite et non exclusif du système religieux haïtien, faut-il souligner qu'elle ne tient pas compte du cadre historico-religieux absolument défavorable aux échanges équitables entre les deux religions. Au contraire, le catholicisme a toujours imposé sa morale, son évangile dans les lieux les plus intimes d'un pratiquant vodou. Cet article de la Constitution de 1805 fait preuve de civilité et de tolérance envers l'altérité et constitue l'agencement du nouvel État naissant pour aménager une possibilité de cohabitation durable dans le pays de différents univers religieux, quels qu'ils soient.

En guise de résultat, cette généreuse intention n'a malheureusement pas mis fin au déséquilibre des rapports entre les deux principales représentations religieuses en Haïti, jusqu'à présent (catholicisme et vodou). Du prosélytisme ambiant et dominant à la folie assimilationniste des judéo-chrétiens catholiques et protestants, quel mécanisme éducationnel pourrait-on mettre en place dans les communautés rurales pour résorber le « mimétisme chrétien » et

traiter les traumatismes religieux qui s'enracinent dans les rites de passage haïtiens?

Références

- Bien-aimé, K. (2010). *Les morceaux de l'Empereur Jacques premier*. Bukante Editorial: Santo Domingo.
- Bouychou, M. Costantino, C. & Platiau, J. (2013). « Du traumatisme aux voies thérapeutiques possibles ». *Cliniques 1* (N° 5), p. 14-22. DOI 10.3917/clini.005.0014
- Bureau National d'Ethnologie (2014). Chant de deuil traditionnel haïtien : Enjeux de patrimonialisation. *Bulletin du Bureau national d'Ethnologie*, Parution hors-série. Haiti.
- Clorméus, A. L. (2013). « Haïti et le conflit des deux France ». *Chrétiens et sociétés* no 20, p 63 84. <http://chretienssocietes.revues.org/3543>
- Fauré, C. (2004). *Vivre le deuil au jour le jour*. Paris : Editions Albin.
- Gennep, A.V. (1909 [2014]) *Les rites de passage : Étude systématique des rites*, Édition numérique réalisée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.
- Hurbon, L. (1987). *Dieu dans le Vaudou Haïtien*. Port-au-Prince : Éditions Henry Deschamps.
- Kawas, F.S.J. (2011). *Vaudou et Catholicisme en Haïti à l'aube du xxi siècle, des repères pour un dialogue*. Port-au-Prince : Imprimerie Deschamps.
- Lardellier, P. (2008). *Théorie du lien rituel*. Anthropologie et communication. Paris : L'Harmattan.
- Ledan, R., (2016). *Calendrier des fêtes champêtres d'Haïti*. Port-au-Prince : Presses nationales.
- Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Paris, éditions Gallimard.
- Paul, E.C. (1962). « Panorama du folklore haïtien ». *Présence africaine en Haïti*. Port-au-Prince, Haïti : Imprimerie de l'État.

Webographie

Le Code noir de 1685. L'aménagement linguistique dans le monde, Article 14

PENSÉE AFRO-CARIBÉENNE ET (PSYCHO)TRAUMATISMES DE
L'ESCLAVAGE ET DE LA COLONISATION

Textes fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde
du patrimoine culturel immatériel, Édition 2016.

Identité et créativité
sous le joug / Idantite
ak kreyativite anba
jouk

Le Moi et l'Autre : une approche herméneutique marronne

LUCIE CARMEL PAUL-AUSTIN

Note biographique

Lucie Carmel Paul-Austin, Ph. D. a mené une double carrière dans l'enseignement et dans la haute administration publique en Haïti (1984-2005). Elle fut professeure de biochimie et de biophysique moléculaire à la faculté de médecine de l'Université d'État d'Haïti pendant cette période. Depuis 2007, elle se consacre aux questions de théorie critique et de critique littéraire. Ses pistes de recherche sont l'histoire, l'épistémologie, la phénoménologie et les poétiques de la Caraïbe francophone. Elle a publié chez C3 Éditions *La transition*

haïtienne 1986-2006 comme construction théorique (2012), *Précis de biophysique moléculaire* (2013), *7 février 1986, Enjeux, problèmes, enseignements* (dir., 2014), *Le lieu et l'histoire dans la fabrication identitaire* (M. Soukar, dir., 2015) et aux Éditions de l'UEH, « *Partir marron* » : *un parcours sémantique à travers les trous de la mémoire collective haïtienne* (2015). Elle continue de se pencher sur la théorisation de l'impasse politique actuelle en Haïti et sur ses racines historiques. Elle est actuellement professeure-chercheuse à l'Université Quisqueya.

1. Introduction
2. Cadre méthodologique
 - Les contradictions du Code noir
 - De la sémiotique à la sémiose illimitée : émergence de l'individu-marron
3. Interprétations phénoménologique et éthique
4. Discussion : Le marron et l'Autre
5. Conclusion
6. Références

Introduction

Le marron/nage, à travers ses continuités et ses discontinuités, a donné lieu à la création de toute une chaîne de signifiés (obvier, détourner, dériver, etc.). Cette déclinaison sémantique, que j'analyserai plus loin, est à la base de cette dichotomie première, laquelle exprime cette polarisation ou cette tension dialectale objet/sujet. Mon propos vise à répertorier les diverses configurations et les ruptures différentes, observées ou non, du terme. Il s'agit, pour moi, de comprendre les représentations, en termes de positions ou d'énoncés de l'individu marron, aux angles multiples de la formation sociohistorique haïtienne. Dans le cas précis du marronnage (haïtien), le terme invite à deux réflexions primordiales, d'abord d'ordre toponymique ville/morne (Lucas, 2002), puis dichotomique créole/

bossale (Barthélemy, 1990, 1997; Casimir, 2001). Comme le contraire de lui-même, le sème dans sa trajectoire sociohistorique a été travesti, puis inversé.

Toutefois, l'attribut marron ne peut être désigné que par l'absence de l'esclave, parti marron. Être marron, c'est s'effacer, se retirer, n'être pas visible. La chose désignée n'existe que par les circonstances qui la créent, ou encore la chose désignée devient la représentation de l'action ou celle de la chose (fuite) elle-même. D'où ma persistance à insister sur le caractère tropocentré, plutôt que topocentré du terme (Eco, 1988; Mudimbe 1988; Pierce, 1979). Tous les vocables (fuir, marronner, tromper, dévier, dérouter, subvertir, cacher, etc.) qui constitueront la panoplie de ses comportements ou attitudes confirment le caractère tropo et anthropocentré. Plus que l'assignation géographique ou celle sociologique, le marron hérite de ses positions, de ses oppositions et de ses différentes postures face à l'Autre.

Aussi deux convictions de force égale sont-elles à l'origine de cette réflexion. La première certitude est la totalité assignée au terme « marron » qui renvoie au rebelle et révolutionnaire, la seconde est celle, particulière au contexte haïtien, qui fait du marron un individu roubillard. Dans ma tentative de résorber cette antinomie, je me suis appuyée sur les travaux de Foucault, et plus particulièrement sur ceux de Mudimbe, pour dégager les « lieux de dis/continuité ». L'hypothèse qui fait du marron cet individu « fuyard », le plaçant hors de la plantation, ne laisse aucune place aux possibilités diverses que ce même lieu peut engendrer chez le marron en devenir, en prélude à la fuite. Le choix du concept de « fuite » comme événement phénoménologique m'a permis de considérer mon examen sur les « effets » produits aussi bien que sur les « causes ». Il est évident, pour moi, que dans le contexte haïtien qui m'intéresse en haut lieu, cette *sémiose* peircienne *illimitée* reste la pierre de touche pour essayer de comprendre cette antinomie et la dépasser. Car, des deux pôles créés par cet antagonisme, se déploie toute une panoplie de signes.

Dans un premier temps, je rappellerai les repères méthodologiques tels que compris, capables d'expliquer cette multiplicité d'êtres qu'est le Marron. De la facture phénoménologique du fait historique qui crée l'individu-marron (Code noir), en passant par l'analyse sociolinguistique offerte par Peirce et Eco, notamment, jusqu'à l'émergence de ce nouveau Sujet, pour comprendre et

élucider les diverses désignations (le parcours sémantique) du marron, objet de représentation et aussi sujet de l'action/fuite. Il faut souligner que cette totalité va se décliner à l'infini à l'intérieur d'un même cadre, toujours structuré, en dépit des variations sémantiques. Dans ce jeu de déplacement ou d'action réflexive, la trace du terme semble donner lieu à une sémiotique des contradictions sociales et des contingences historiques. Il existe, bien évidemment, cette possibilité de recouvrement ou de récupération phénoménologique du sujet. Ce n'est rien d'autre que la capacité de ce sujet, en l'occurrence le marron, à répondre dans la mouvance de l'expérience (la fuite) par une nouvelle praxis. Cette nouvelle praxis commande une nouvelle éthique pour apprécier la dis/position et la multiplication des signes. Dans un deuxième temps, j'explorerai ce que j'entends par herméneutique marronne, comme une nouvelle façon d'aborder la construction d'une identité postmoderne dont les tenants (altérité, extériorité, pluralité) expriment mieux la posture marronne : le Moi et l'Autre. J'insisterai sur le terme, comme phénomène ou survivance d'une praxis dans la forme (discours) et le fond (action).

Cadre méthodologique

Les contradictions du Code noir

Il a existé, sur la plantation coloniale, plusieurs catégories d'esclaves. Il faut compter les esclaves qui peinent dans les plantations sucrières, caféières et indigotières; ils sont nettement plus nombreux. Dans l'espace familial du maître, il y a ceux qu'on nomme « esclaves d'habitation », ce sont les serviteurs domestiques, plus proches des maîtres et jouissant de certains privilèges. Ces derniers sont mieux logés et mieux entretenus et ils participent parfois à la vie culturelle de l'institution familiale. En dehors de l'espace familial et plantationnaire, les catégories d'esclaves se différencient également par leur appartenance géographique : celles des villes, celles des campagnes. Quelle que soit la catégorie envisagée, le Code noir, inspiré du droit romain, maintiendra le statut d'esclave comme une « chose (*RES*) animée » selon la définition d'Aristote reprise par Christophe Bormans (1996). Pour être plus précis, le droit romain traite de l'esclave comme d'une chose ou d'un être sujet à propriété et dépourvu de droits. Son statut est stipulé sans ambages comme bien fongible : « *les fonds de terre et les maisons situées en Italie, les esclaves,*

les animaux que l'on a coutume de dompter par le cou ou par le dos, par exemple les bœufs, les chevaux, les mulets et les ânes... les serviteurs de fonds rustiques » (Bormans, 1996 p.789). Déjà, dans l'antiquité romaine, s'introduit une contradiction, car la législation n'établit pas la distinction entre droits réels mobiliers et immobiliers des choses, à savoir les choses dont on dispose et celles sur lesquelles on a autorité et maîtrise (Bormans, 1996; Mignot, 2004). En catégorisant les esclaves, et en inférant des traitements et dispositions appropriés à chaque catégorie, il est clair que l'application du terme « chose » rend la situation plus complexe et exacerbe les contradictions. Puisque dans le système romain, l'esclave fait partie de la famille du maître, il en constitue un élément intégral. Et l'esclave étant une chose, il est un immeuble, par la loi romaine : c'est la mainmise (*mancipium et potestas*) sur la personne de l'esclave. La condition de l'homme en servitude est donc celle d'une chose acquise.

Les recherches menées également par L. Fabiano Corrêa (2006), D.-A. Mignot (2004) et J.-F. Niort (2011) montrent que la « matrice romaine » persistera dans la mouture du Code noir, tout en observant qu'une certaine distance est prise par les colonialistes européens. Ceci confèrera donc au Code noir sa spécificité. Le Code noir, en effet, s'assurera de légaliser et contrôler au profit d'un système d'exploitation purement raciste (Debbash 1967). L'esclave est-il une personne ou une chose? Il est à supposer que les colons font inscrire de manière routinière sur leur état des lieux l'ensemble de leur patrimoine, et donc les esclaves sont ainsi répertoriés comme « biens ». Dans cet amalgame, l'énumération des choses (*RES*) toutes confondues inclut les personnes, les biens, les animaux qui constituent le fonds de l'habitation. L'esclave est une chose qui peut devenir une personne si elle est baptisée. Le Code noir dans son application au quotidien va présenter de sérieuses contradictions et provoquer des tensions diverses. Jean-François Niort (2011), en particulier, en souligne le caractère incohérent et le qualifie de *monstruosité juridique*. Tous les textes précédant le Code de 1685 avaient pourtant introduit certaines libéralités relatives au statut des habitants des colonies. Le recensement de 1671 dans les Antilles faisait état d'un nombre important d'esclaves dont une fraction particulière de gens métis : ces derniers sont libres de fait. La liberté leur est accordée par l'article 34 de la Charte de la Compagnie des Indes occidentales de 1664. Plus tard, l'Ordonnance du 14 septembre 1672

obligera les maîtres à faire instruire leur main-d'œuvre et à la faire conduire à la messe tous les dimanches. L'esclave des îles sera une *chose*, selon le Code noir (art. 31, 44). Il est prescrit (art. 2) *a priori* aux maîtres de faire baptiser les Noirs et de leur permettre d'assister aux offices liturgiques, les dimanches et les jours de fête. Cette injonction est appliquée au bon gré des maîtres. Sur la question disciplinaire, notamment, l'esclave est assujetti à deux ordres : l'ordre public, celui de l'Administration coloniale qui punit les délits de fuite en particulier, l'ordre privé qui, au gré des maîtres, inflige certaines restrictions et peines. Pour maintenir l'ordre public et interdire le droit d'association, il est défendu aux Noirs de s'attrouper (art. 16). Malgré cela, on observe de nombreuses réunions, même quand elles sont clandestines; les rassemblements, aussi illicites soient-ils, se tiennent fréquemment. On ne saurait citer toutes les difficultés d'application stricte du Code, eu égard aux contradictions qu'elles soulèvent. Ce que je signale ici indique, si besoin est, les limites d'un système qui se veut totalitaire et absolu (Niort, 2011). Le paradoxe majeur réside dans le fait que cette masse servile s'en va grossissant, et le rapport maître-esclave devient de plus en plus déséquilibré. Le colon ne peut en tout temps ni en tout lieu contrôler tout le monde. Un éclatement du total est à prévoir; les fissures qui se creusent dans le système laisseront émerger les particularismes et les spécificités.

Enfin, sur les conditions de peuplement des colonies, les articles 10 à 13 du Code noir fixent les modes d'union entre les esclaves noirs, avec le consentement du maître. Toutefois, les rigueurs de l'esclavage n'incitent point les familles serviles à procréer et les infanticides comme les avortements deviennent nombreux (Bush, 1990; Dorlin, 2006). La volonté d'accroître la population va l'emporter dans le métissage (Paris, 2006). Une classe d'individus au statut indifférencié voit le jour : le mulâtre. La législation en tire un accommodement dans l'article 9 du Code. La législation coloniale ne pouvait qu'introduire, de fait, les fissures favorables au processus de subjectivisation.

De la sémiotique à la sémiose illimitée : émergence de l'individu-marron

Le Code noir a tenté de circonscrire toute la masse servile et d'en dresser un portrait collectif, à partir de l'Autre (le législateur,

le colon, le maître). Un tel portrait prétend en donner les traits caractéristiques généraux, voire universels (Objet). L'Autre, contraint d'en dresser une image quasi parfaite, à partir de sa perception, rend une posture révélée de l'objet qu'il a lui-même codifiée. Le risque est que cet objet ne soit rien d'autre qu'une perception, plutôt que sa révélation propre. La représentation individuelle vient se heurter aussi bien aux possibilités qu'à des contraintes d'énonciation, entre la totalité inscrite dans les caractéristiques, les indicateurs du Code et la spécificité individuelle sujette aux moments historiques.

D'une rupture sémantique opérée par assignation, voire par indexation, la rupture épistémologique et la rupture idéologique se font par internalisation, dans la logique contradictoire d'un mode du refus, refus de se soumettre. Tout est dans le devenir, donc les lieux d'existence se transforment en lieux d'être au monde. Le personnage va se mettre en place avant même le délit de fuite. Le temps de se créer une marge, de cogiter, donc de se ménager contre les mauvais traitements, les suspicions du maître; en d'autres termes, il gagne du temps. La dynamique de chaque attitude ou situation sera fonction du moment, sera fonction également des rapports de force en présence sur l'habitation et la plantation. En fait, il s'agit de mettre à profit toutes ses ressources cognitives, mentales et psychologiques. D'un être dit abruti, courbé sous le poids du travail acharné et celui des mauvais traitements physiques, l'esclave prend le pari de se relever et d'affronter son sort. La fuite ne peut être l'unique et seule issue. La subversion, le détour et le masque, tout cet appareil dit de « marronnage » va constituer l'arme dialectique privilégiée. La subversion, en particulier, au lieu d'être une arme passive, s'érige comme une attitude proactive, capable de dévier une action en cours, de détourner l'attention, voire d'anticiper les réactions. La résistance est donc au cœur de l'expérience marronne. La fuite devient phénomène. À ce niveau, il sied de se démarquer de la définition classique qui fait du nommé ce qu'il devient : le fuyard, le délinquant passible des sanctions prévues par la législation coloniale. Rafael Lucas (2002) fait bien la démarcation entre fuite et marronnage. Le lieu d'opposition où le marron émerge est aussi le lieu catalytique pour l'en expulser. Le marron est donc présent, sans être encore nommé ou indexé (sur la plantation). À ce moment, il marronne, dissimule. Il est encore visible. Un processus irréversible s'amorce. Dans l'intention de fuir, la faute est présente, sans pour autant être manifeste; dans

l'intervalle, l'esclave marronne sa souffrance, c'est-à-dire la cache, la sublime, jusqu'à atteindre le seuil de l'in/tolérance.

Plusieurs interrogations se posent donc : quelle figure du marron extraire? Celui à venir ou celui en gestation? Dans le passage à l'acte, dire d'un esclave fugitif qu'il est un marron est un truisme, et dire d'un marron qu'il est un esclave fugitif relève d'une absurdité. Une fois indexé, le marron a dépassé l'acte de fuite. En clair, à dissimuler d'abord, à se soustraire ensuite, l'individu esclave marronne. Ce continuum opposition-résistance-fuite explique les notions de lieux anthropologiques, générateurs des rapports identitaires relationnels et historiques, de même que celles des lieux théoriques (les territoires coloniaux) où se façonne la coexistence politique et culturelle des acteurs en présence, et paradoxalement celles des lieux poétiques (créolisation et langage). D'où la pluralité des signes que présente la figure du marron dans sa course pour sa survie. Être marron devient la forme téléologique de la logicité de l'expression selon une formule derridienne : « Je suis marron ». Le sujet dans ce cas doit être un nom et un nom d'objet (S est P). Le privilège de l'être ne peut résister à la déconstruction du mot. Cet individu devient donc tributaire d'une totalité historique. Tout changement de comportement doit être expliqué, à partir du contenu du terme (marron) lui-même.

L'objet d'un signe est une chose; le sens en est une autre. L'objet est la chose ou l'occasion qui reste indéfinie et à quoi le signe doit être appliqué. Il y a lieu d'établir le lien entre le signifié d'un terme et le concept qui lui correspond. Dans le cas du marronnage, la logique d'interprétation peircienne s'impose, car elle fait appel à la notion d'interprétation pragmatique logique. La richesse de la déclinaison d'interprétation du « fait marron » conduit à une sémiose illimitée (Peirce, 1979) : fugitif, sauvage, rebelle, récalcitrant, insurgé; également, le syntagme « partir marron » mène à la même suite logique : dévier, détourner, subvertir, masquer. Les ambiguïtés, s'il faut en relever, se trouveraient dans la richesse de définition du signe. Ce dernier devient un « interprétant ». De sèmes en signes, il se développe une véritable organisation sémiotique. Dans la logique peircienne, le signifié d'une représentation ne peut être qu'une représentation, et ceci, à l'infini. La chaîne des signifiés s'inscrit dans un processus sémiotique. Ce qui réaffirme ma thèse du marron en tant qu'entité tropocentrée. En effet, la panoplie des sèmes déployée conduit à une déclinaison sémantique plutôt qu'à une assignation

binaire réductrice entre ville et morne ou plantation et forêt. Ainsi, de signe en signe, de représentation en représentation, la sémiologie finit par se résoudre en une habitude (Eco, 1988). Singulier et spécifique, chaque interprétant entraîne les variations sémantiques du terme vers l'analyse sémiotique.

La multiplication des ruptures et l'apparition de l'utilisation plus ou moins longue des périodes confirment l'évolution sociosémantique. Ceci concourt à une individualisation des séries déclinatoires différentes qui se juxtaposent : marron, fugitif, pour la période coloniale; qui se succèdent : marron, rebelle, pour la période prérévolutionnaire; qui se chevauchent : marron, libérateur, pour la période révolutionnaire; et qui s'entrecroisent dans un dis/continuum : fugitif, absent, roublard. Tout ceci infirme l'évolution linéaire du terme, même dans une courte durée. La question centrale est de déplacer le centre de gravité du problème, en négligeant l'épistémè englobante (marron, rebelle, révolté) en faveur de la diversité des formations discursives (fuyard, bossale, habitant, roublard) sans pour autant les opposer. La formation discursive est une pratique discursive, à partir d'un énoncé événementiel; l'événement étant la fuite (du sujet) et le discours (l'objet), et par extension le nom. On reconnaît ainsi la translation objet/sujet (Foucault, 1966, 1971). Comment donc distinguer un modèle (fuite) d'un paradigme (marron)? Mudimbe (1988) présente le paradigme comme l'ensemble des modèles généralisés de pensée appliqués à plusieurs ou à tous les aspects d'une réalité vécue par un individu ou par un groupe. L'origine, la définition et l'évolution sémantique du terme semblent aller dans le sens de la continuité, plutôt que de la rupture foucauldienne; elles (origine, définition et évolution) répondent autant à la notion de modèle qu'à celle de paradigme qui le prolonge. Le Sujet marron évolue à travers les espaces et conserve sa spécificité, et cette dernière n'est point soumise aux aléas du lieu. De la diversité empirique (épistémè) observée à la simplicité conceptuelle (modèle) qui lui est assignée, le lexème *marron* (paradigme) part de cette simplicité conceptuelle pour aboutir à une synthèse signifiante (Lévi-Strauss, 1962). Ma démarche rejoint la position de Mudimbe (1988, 1994) dans la mesure où elle interroge la construction/déconstruction de cet individu aux angles multiples de l'histoire, mais également à ceux de la philosophie, lui enlevant une temporalité purement historicisée. Cet être historiquement formé doit inclure toutes les manifestations que cette matière génère. De telles

manifestations reflètent la totalité du processus historique indissociable.

Interprétations phénoménologique et éthique

Si certaines manifestations symboliques de résistance, de détournement, d'esquive et de masque persistent à rappeler des représentations actualisées du marronnage, c'est que ces symboles héritent d'une inversion radicale : d'externe ou phénoménologique, elle est devenue interne ou ontologique. Pour examiner les causes de cette « persistance marronne », cet exercice vise à emprunter une démarche d'abord interprétative, puis analytique. Malgré le caractère spécifiquement haïtien (binôme antithétique), il se pose pour moi une question existentielle quand l'horizon indépassable du marron est aussi l'horizon de définition : celui de l'être projeté dans l'enfer colonial, et non dans le néant heideggerien. Le Sujet marron se profile comme un sujet projeté dans et en fonction de l'histoire (Gadamer, 1976); il est également un Sujet un/multiple, un être non fractionné, mais pluriel (Schopenhauer, 2001), comme le souligne son caractère anthropocentré. La question centrale demeure le dédoublement et les distanciations opérés par l'esclave révolté, puis son introversion pour se forger une nouvelle identité hybride et multiple, en d'autres termes, une conception d'être au monde et d'être à soi.

Je tente de trouver un lien entre cette distanciation en série opérée par l'individu esclave qui devient marron. Bien que nous ne soyons pas dans un contexte d'oppression et de colonisation, nos corps et nos êtres sont à tout moment dans un processus de subjectivisation (Moi) et d'énonciation (Je). D'où la nécessité de soulever les tensions d'une impossibilité épistémologique et de tenter une énonciation théorique de ce dédoublement et de cette énonciation sociologique (Probyn, 1981) : d'abord, nègre et humain, puis individu et marron, enfin noir et sujet. Le dilemme pour le marron est double : refuser l'état du sujet par la couleur/nègre et nier le niveau de conceptualisation par l'objet/esclave. Ainsi le sujet/nègre/Je et l'objet/social/Moi sont confondus et niés dans leur matérialité.

De nombreuses études menées par des psychologues anglo-saxons (Berger et Luckmann, 1966; Mead, 1982; Taifel, 1974), en particulier, ont pu établir que l'identité résulte de la position du sujet dans la culture et dans la société. Ainsi, l'identité sociale a donc été

largement revue. Leur approche consiste à présenter une construction globale de l'identité, comme la résultante des deux aspects de l'identité psychosociale. Cette dernière est celle de l'identité conçue comme structure cognitive dans son interaction avec le comportement social (Je et Moi) et également l'image pour l'Autre (Moi), le regard de l'autre face aux contours du Je. L'identité est donc toujours imposée du dehors. L'identité noire forgée matériellement dans le creuset de l'esclavage et celui de la plantation coloniale, telle que vue par ces chercheurs, ne saurait échapper à l'analyse de la construction sociale identitaire. Le Sujet marron qui naît de l'injonction de sa disparition ou de l'interpellation du maître qui l'indexe présente un sujet-conscience qui est donc engendré socialement sans être irréel, selon la théorie psychosociologique de Mead (1982). Le Moi meadien est la partie de l'acte social (fuite) assumée par l'individu; le Moi est bel et bien sien quand le marron se nomme marron dans la mesure où il s'est approprié et qu'il présuppose être l'émergence du Je (Je suis marron). À l'encontre de Freud (1923), pour qui il s'agit d'un Je (*das Ich*) fonctionnel, simple opérateur d'unification de l'appareil psychique. Dans la logique freudienne, c'est un Moi inconscient qui décide de faire, à la manière du cœur ou du cerveau, ce que nous ne pourrions jamais calculer ou combiner consciemment. Ce Moi (freudien) a pour fonction de filtrer les pulsions du Ça, les injonctions du Surmoi et les exigences de la réalité extérieure, de manière à les transformer en vœux cohérents et, enfin, à préserver l'unité de l'individu. Dans le cas à l'étude, je suis obligée de privilégier le Moi meadien, tout en le déplaçant vers le troisième terme, le Soi (unité réflexive du Moi et du Je), puisque l'identité du Soi émerge quand l'objet de la discussion porte sur l'intégration des différentes représentations, sur celles des images de rôle chez l'individu (multiplicité/pluralité du marron). Le Soi se révèle donc être plus complexe pour sortir d'une apparente dichotomie Moi/Je, objet d'une supposée opposition objet/sujet.

Siège de nombreuses fractures, le Sujet marron engage son interlocuteur dans un jeu de formes, de positionnements. Il initie le processus d'intersubjectivité à l'insu de l'Autre, toujours en sa faveur; ce processus peut être généré par l'Autre, qui l'exclut en même temps. Il ne veut et ne peut que confirmer son absence par la ruse et les non-dits. Il entre continuellement dans un échange déséquilibré, négatif pour l'Autre, mais positif pour lui. Il garde la main, toujours. C'est constamment l'Un (lui) ou l'Autre dans un lieu/espace. La nature

anthropocentrée du Sujet marron invite à une lecture croisée et plurielle sur deux points essentiels : la nature et la formation du Sujet. Premièrement, sur la formation du sujet, le Marron infirme la notion de « mort du Sujet ». Le Sujet marron, *Objet* [créé] de la raison humaine et *Sujet* interdit d'énonciation propre (Je) va exister dans la rébellion et la déraison. Le Marron émerge paradoxalement à l'opposé de ces diktats épistémologiques consacrés sur la subjectivité dans son processus de formation ou de constitution. Il se démultiplie pour rester *Un*, pour garder son corps. De plus, il nie l'aporie phénoménologique de l'apparaître et de l'être. Et sa pluralité est son fondement d'être. Tous les binômes de sa configuration font foi de cette apparition, de cette existence en situation dialogique avec l'Autre, ou à défaut, avec lui-même. Sur la nature plurielle du Sujet marron, force est de constater que les diverses théories de construction/déconstruction du Sujet le démontrent (Deleuze, 1968; Foucault, 1971; Nancy, 1993). De plus, les études féministes (Butler, 1990; De Laurentiis, 1987; Irigaray, 1974; Probyn, 1992; 1993) ont également permis de sortir le sujet du cloisonnement masculin/féminin, en s'écarter de la logique binaire hégélienne. Ces dernières s'opposant à l'idée d'un sujet-mâle (devenu) mort prolongent plutôt la réflexion sur une subjectivité (non neutre) décloisonnée, contingente et plurielle.

Discussion : le Marron et l'Autre

Toute connaissance nous vient de l'expérience sensible. L'angoisse de l'être-au-monde, cette extériorité devient intériorité et questionnement. Alors l'ontologie devient possible comme phénoménologie. Si l'ontophénoménologie se pose sous la forme de la nausée de Sartre, de l'absurde de Camus ou de la finitude de Kierkegaard, pour le Marron il s'agit de la survie, comme expérience existentielle. Ce Sujet marron dont il est question est le thème du discours, il est aussi locuteur ou énonciateur psychologique du *Je* que je cherche à dévoiler et exposer, il est en dernière analyse celui qui fait l'action de fuir ou qui pense à le faire. Mon approche se veut donc interprétative, car elle soulève trop de questions relevant de registres multiples, du psychologique évidemment, sans oublier les rapports que ce *Je* entretient avec son milieu dans ce processus d'émergence de Soi, d'identification personnelle du Moi et de subjectivisation par rapport à l'Autre.

Comme acte périlleux, la fuite est ce par quoi le Marron problématise sa survie. Il développe l'art d'être absent et présent à la fois. Sa méthode n'est plus phénoménologique, elle se fait épistémologique. Elle met ainsi en relation les rapports entre savoir et pouvoir. Le Sujet marron ne se dédouble pas, il n'est point schizophrénique. Son acharnement à dérouter en détournant ses propos, cabrant son interlocuteur, en l'évitant physiquement, si besoin est, provient de cette impérieuse nécessité de différer l'affrontement objectal. Il évite non par peur, mais par obligation.

Mon objectif critique est de poser une nouvelle perspective de lecture de l'essence du sujet (Moi) à la réalité existentielle de l'objet (Je), celle non plus fondée sur la dichotomie première entre sujet et objet, mais sur la relation de l'un à l'autre, soutenue par l'idée inverse selon laquelle cette relation recoupe dans le réel l'interchangeabilité objet/sujet, paraître/être, présence/absence, esclave/marron.

L'existence du Sujet marron découle de l'Autre, en tant qu'énonciateur initial et causal. La première « rencontre » est celle où le marron s'esquive et donc n'est point présent en face de l'autre. De quelles interactions s'agit-il vis-à-vis de l'autre? À l'énonciateur qui constate l'absence et à celui qui ne répond pas à l'appel, deux postures sont à envisager. C'est la question d'être avec l'autre tout en étant absent. D'abord, cette absence est accusatrice, délictueuse. La présence éventuelle, le face-à-face est aussi de l'ordre de l'infraction. L'absence est donc un manquement (une anti-présence). Le Sujet marron et l'Autre ne peuvent donc cohabiter, pour autant qu'ils coexistent. La toponymie de la genèse nie de fait la toponymie de l'existence. Leur coexistence est vouée à l'échec. Alors que la dépendance à l'Autre est tout aussi exigée. L'absence devient « marque de fabrique ». À chaque face-à-face éventuel, le Sujet marron prépare sa présence, ajuste sa propre projection, organise sa propre médiation. Il interprète, en quelque sorte, sa propre personne et dans la distance qu'il observe, il s'épuise en transparence. Il devient l'ombre de lui-même. L'Autre n'aura à sa portée qu'un visage dont l'ontologie de la présence se résume en un masque.

C'est un être extérieur à lui-même aussi bien qu'à l'Autre. Être éminemment phénoménologique, le Sujet marron livre son être ontologique en cogitation pour/avec l'extérieur (Levinas, 1991, 1993). L'altérité pour Levinas est extériorité, de même que l'être comme cause aussi de cette pensée, comme garantie de la production

de la pensée de l'être, en soutenant l'échafaudage de l'être. Quelle que soit l'approche philosophique abordée, l'être n'émerge pas dans un vide ontologique. Par la pluralité et la complexité de son être, le Marron est un Être singulier et pluriel qui exprime « l'essence de l'être... seulement en tant que co-essence, être avec ». Jean-Luc Nancy (1990) explique bien que dans le cum/avec, l'individu apparaît, coexiste; la cohabitation n'est pas explicitée dans cette comparution. La question ontologique se pose au niveau de l'être social. L'extériorité de la communauté formée d'êtres, dissout le Singulier, sans pour autant garantir son appartenance. Le marron est cet être autre à chaque fois qu'il rencontre l'Autre, mais sans l'affronter. Sa rencontre est une manifestation, une manière d'être, une mise en coexistence passagère, non aléatoire. Il ne risque ni contagion ni contamination. Il s'inscrit comme l'être social de Nancy, dans la contiguïté. Il est un être en commun, en contact avec l'Autre, sans lui être commun. Il est particulier. Sa co-ipséité est une hétéro-ipséité, car le contact de l'Autre, l'apparaître lui confère à chaque fois une posture différente. Comme une « essence singulière dans une pluralité d'étants » (Nancy, 1996).

Le Sujet marron déroute et trouble. Et il le sait. Il ne se nomme point marron. Il marronne. Car marronner devient acte. Le Sujet n'est pas marron, mais un marron. L'être qu'il est voyage entre image, visage, portrait et masque. Le moi qu'il s'efforce de projeter s'exténue dans la multiplication des représentations. La finalité de sa subjectivité consiste dans la dématérialisation du signe qui déborde du cadre historique, une fois l'hypothèse phénoménologique posée. Ce que Merleau-Ponty (1979) appelle « vibration ontologique » est ce que le Marron n'a cessé de projeter dans cette « proximité par distance » : c'est le rapport du visible (présent) à l'invisible (absent) qui, loin d'être le contraire l'un de l'autre, en représente la doublure et la profondeur.

Conclusion

La construction de l'identité noire s'est forgée matériellement dans le creuset de l'esclavage et de celui de la plantation coloniale. De nombreuses études en histoire, en littérature, en psychanalyse et en philosophie ont permis de repenser les questions d'identité et d'appartenance nationales. Elles invitent à dépasser, grâce au concept d'hybridité culturelle (Bhabha, 1994) ou celui de créolisation (Glissant, 1981), la vision d'un monde dominé par l'opposition entre

Soi et l'Autre; elles permettent de saisir, par le biais de l'ambivalence et de l'imitation, le sentiment d'angoisse et d'affaiblissement des colonisés face aux colonisateurs. Les identités, et non une, qui en émaneront, se trouvent historiquement liées à la notion de résistance. En effet, à l'origine, et longtemps après, il s'est créé une entité ambivalente, d'abord résistante et révoltée, puis aliénée et assimilée, mue par un désir mimétique et une impossibilité d'être soi et d'être aussi l'autre¹. Serait-on tenté de croire que cette identité est tributaire uniquement des conditions sociohistoriques? Ou à l'opposé, doit-on conclure qu'en l'absence de cette « structure coloniale », l'idée de résistance ou d'ambivalence ne serait plus de mise? Doit-on donc inscrire cette question, celle de l'identité noire, dans le passé? Quel sens y a-t-il aujourd'hui à revendiquer une telle identité? Mieux encore, devrait-on s'inscrire dans un schéma postmoderne et confondre l'identité dans le sujet? Il en ressort que, de ces trois paliers individu/noir/marron, la question de la représentation reste la toile de fond. Il me semble évident que la notion de la représentation s'érige comme lieu théorique pour comprendre cette polyvalence : a) la représentation, comme projet, projeté hors du sujet dans l'objet; b) la représentation comme présentation différée, ou différente. Le parcours sémantique du terme nous laisse voir tout un processus dynamique dans lequel l'individu se trouve engagé, sujet et objet à la fois, soumis aux contingences sociohistoriques.

En effet, la théorie de la représentation et les questions liées à la quête identitaire sont au cœur de l'écriture moderne, l'écriture de soi. Les possibilités et les contraintes d'énonciation, autant que les difficultés liées à la mise en mots des refoulés du subconscient peuvent être comprises à la lumière de la théorie spéculaire du portrait ou celle de l'autoportrait, et par extension la notion de représentation : le vu et le caché, l'extérieur et l'intérieur. En fait, dans toute tentative de dresser un portrait, ou dans le cas qui m'interpelle, une identité, l'Autre (Je) s'acharne à faire ressortir les traits caractéristiques de l'Objet à l'étude (Moi). Contraint est-il, comme sujet (Je), à rendre une image [quasi] parfaite, à partir de sa perception et aussi de la posture révélée de l'objet (Moi). Le risque existe toujours, que cet objet devienne ou apparaisse davantage une perception de l'Autre, plutôt que sa révélation propre. D'où cette dualité ontologique : objet-image. Du caché qui ne paraît pas dans l'image ou le masque

1. Thèse développée par Fanon in *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.

projeté, au visible qui dérive de l'objet. La représentation se situe entre image (masque et subversion ou présence non révélée) et objet (individu ou absence non révélée). En définitive, la représentation vient s'ériger en identité. De ces distorsions émane une image altérée de l'objet. De l'objet à l'image, le décalage accuse l'altération de l'image. Altérité et altération, à la fois. L'être temporel qu'est le marron suit les lignes de la déconstruction derridienne, car son fondement ontologique est dans la différence; lieu de différenciation déclinatoire où l'image reflétée n'est jamais la même. Le marron apparaît donc comme l'expression d'une résistance à la fois théorique (allégorie de l'absence) et pragmatique (fuite). Anti-modèle construit sur le mode du refus et du déni, toutes ses postures visent à chaque moment, à chaque occasion la possibilité d'être autrement face à l'Autre. La relation entre signe (marron), signifié (sauvage) et signifiant (fuite) ne tient plus. Le marron, comme Sujet, opère dans un registre infini et continu de glissements de sens.

Références

- Barthélemy, G. (1990). *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*. Paris : L'Harmattan.
- Barthélemy, G. (1997). « Le rôle des bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti ». *Cahiers d'Études africaines* (37). 839-862.
- Bhabha, H. (1994). « Interrogating Identity: Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative ». In *Location of culture*. (pp, 40-65). London: Routledge.
- Béchacq, D. (2006). « Les parcours du marronnage dans l'historiographie haïtienne : entre instrumentation politique et réinterprétation sociale ». *Ethnologies* (28). 203-240.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. New York : Anchor Books.
- Bormans, C. (1996). « Esclavage moderne, idéologie antique ». *Tiers-Monde* (47) : 787-802.
- Butler, J. (2006). *Gender Trouble*. New York: Roulade.
- Casimir, J. (2001). *La culture opprimée*. Port-au-Prince : Imprimerie Lakay.

- Corrêa, L. F. (2006). « L'influence du droit romain sur l'influence de l'esclavage au Portugal et au Brésil ». *Revue internationale des droits de l'Antiquité* (3) : :1-19.
- Le Code noir*. (1685). Paris : Édit du Roy.
- Debbash, Y. (1967). *Couleur et liberté, le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*. Paris : Dalloz.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Gallimard.
- De Laurentiis, T. (1987). *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris : P.U.F.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Eco, U. (1988). *Le signe*. Bruxelles : Éditions Labor.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1923). *The Ego and the Id*. New York: Norton. Strachey, J. (1960).
- Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Geeraerts, D. (1993). « Des deux côtés de la sémantique structurale : sémantique historique et sémantique cognitive ». *Histoire Épistémologie Langage*. (15). 111-129.
- Glissant, E. (1981). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Irrigaray, L. (1967). *Speculum de l'autre femme*. Paris : Éditions de Minuit.
- Levinas, E. (1991). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1993). *Totalité et infini*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Lucas, R. (2002). « Marronnage et marrons ». *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*. (89) 13-28.
- Mead, G. H. (1982). *The Individual and the Social Self*. (Éd. by David Miller). University of Chicago Press.

- Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Mignot, D.-A. (2004). « Le droit romain et la servitude aux Antilles ». *Pouvoirs dans la Caraïbe* (14). 127-159.
- Mudimbe, V.-Y. (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V.-Y. (1988) (1994). *The Idea of Africa*. London: James Currey.
- Nancy, J.-L. (1996). *Singulier Pluriel*. Paris : Galilée.
- Niort, J.-F. (2002). « Les livres de couleur dans la société coloniale, ou la ségrégation à l'œuvre (XVII-XIX^e siècles) ». *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* (131) : 1-49.
- Niort, J.-F. (2011). « Les chantiers de l'histoire du droit de l'esclavage ». *Revue électronique d'histoire du droit* (4) : 1-22.
- Peirce, C. S. (1979). *Collected Papers : 1931-1935*. Cambridge: Harvard University Press.
- Probyn, E. (1992). « Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique ». *Sociologie et sociétés*. (24). 33-45.
- Probyn, E. (1993). *Sexing the Self-Gendered positions in Cultural Studies*. London : Routledge.
- Schopenhauer, A. (2001). *Le monde comme volonté et représentation*. Paris : Librairie générale de France.
- Taifel, H. (1974). « Social Identity and Intergroup Behaviour ». *Social Science Formation*. (13). 65-93.

La difficile acceptation de la sculpture dans l'art contemporain en Haïti, vestige de la campagne antisuperstitieuse

STERLIN ULYSSE

Note biographique

Sterlin Ulysse, ancien élève de l'École Normale Supérieure de Port-au-Prince, est docteur en Études ibéro-américaines avec une spécialité en Art et Littérature. Il est présentement Vice-doyen à la recherche à IERAH-ISERSS de l'Université d'État d'Haïti. Il est aussi attaché au laboratoire FRAMESPA de l'Université Toulouse Jean Jaurès, où il travaille sur les formes et les figures de l'art contemporain en Haïti.

1. La problématique de l'art contemporain en Haïti
2. La situation de la sculpture dans l'histoire de l'art haïtien
3. La sculpture dans l'art contemporain
4. Campagne antisuperstitieuse et art
5. Les artistes de la Grand-Rue, malaise théorique
6. Les artistes de la Grand-Rue et l'histoire de l'art haïtien
7. Conclusion : la sculpture contemporaine et la tradition de la belle représentation

Introduction

L'émergence de l'État d'Haïti a été réalisée dans des circonstances à la fois tragiques et glorieuses. Elle est marquée par la lutte sans merci contre la colonisation et les guerres intestines entre généraux et protagonistes politiques et économiques pour la simple occupation et jouissance du pouvoir. Les arts se sont imprégnés de ces circonstances qui, pendant une bonne partie de leur histoire, les ont façonnés et orientés. L'art, quelle que soit son expression, entend toujours chercher sa place dans la vie sociale ou politique du pays. Nos littéraires et nos artistes, jusqu'à une période assez récente, optaient pour un art « utile », un art à la troisième personne (exception faite des romantiques); en ce sens, celui-ci devait répondre à des exigences concrètes qu'impose la conjoncture sociopolitique. La littérature était comprise comme une arme. Aucun de nos premiers journaux littéraires n'était uniquement réservé aux lettres. Jules Soliste Milscen, en créant le journal *L'Abeille haïtienne* en 1817, associait politique et littérature, d'où la devise du journal : « L'épée et les talents doivent n'avoir qu'un but. Que chacun à l'État apporte son tribut ». C'est pourquoi, quand on analyse certains textes de la littérature haïtienne, surtout ceux des premières périodes, il faut davantage s'attacher au but visé par l'auteur plutôt qu'à leurs conditions formelles; celles-ci sont souvent négligées au profit d'autres perspectives circonstancielles ou conjoncturelles.

Quant aux arts plastiques, pendant plus d'un siècle, l'histoire de l'art haïtien a été celle de la peinture. Selden Rodman, critique américain qui a consacré, à la fin des années 1940, un ouvrage à la peinture, a érigé la peinture naïve comme le lieu de l'esthétique authentique haïtienne. Depuis la période coloniale, la peinture a occupé une place importante dans la vie sociale et artistique de la société. Le portrait a été pour le colon une manière de faire valoir

et proclamer sa richesse, puisqu'il s'agissait pour lui de se représenter avec sa grande plantation au fond de la toile. Après l'indépendance, les classes dominantes ont fait de la peinture, plus précisément du portrait, un art d'autoreprésentation, tandis que la sculpture semble n'avoir pas pu intégrer les maisons. La sculpture est restée au niveau public ou commémoratif et est d'ailleurs si absente ou timide qu'on n'hésite pas à l'exclure des arts pratiqués par les Haïtiens. Comment peut-on comprendre et expliquer cette réticence du public haïtien à l'égard de la sculpture, en dépit de son rôle extraordinaire dans l'art contemporain? De plus, la sculpture est l'expression artistique par excellence de l'Afrique subsaharienne d'où on recrutait les futurs esclaves qui allaient peupler la colonie de Saint-Domingue. De ce fait, est-il possible que la place réservée à la sculpture à travers l'histoire de l'art en Haïti soit due aux répressions subies par le vodou depuis la période coloniale? Quel rôle occupe la campagne anti-superstitieuse dans la réception de la sculpture dans l'art contemporain en Haïti?

La problématique de l'art contemporain en Haïti

Au début des années 2000, la plasticienne Barbara Prézeau a introduit dans le discours artistique en Haïti le terme « art contemporain » dans son acception esthétique. Dans un article intitulé « L'art contemporain haïtien : une danse entre l'exode et l'exotisme » (Prézeau, 2003), l'auteure a fait de Mario Benjamin le chef de file de cet art. Prézeau oppose l'art contemporain à l'art indigéniste qui domine l'art haïtien depuis 1930 et à partir duquel on a défini la modernité artistique en Haïti. Les artistes indigénistes traitaient des sujets locaux, précisément populaires ou paysans, avec les méthodes et les techniques de l'art occidental. Contrairement à Michel Philippe Lerebours (1989) qui sépare le mouvement indigéniste du mouvement naïf/primitif, elle intègre les deux mouvements dans la même démarche artistique. Ce faisant, Prézeau donne primauté à la thématique sur la technique. Les artistes dits naïfs, pour la plupart d'origine populaire, s'inspiraient le plus souvent de leur propre réalité. La principale force de la peinture naïve, mise en avant par les principaux théoriciens de l'art haïtien, c'est d'avoir créé une esthétique n'ayant aucun rapport à l'art occidental.

Pour d'autres, l'avènement de l'art contemporain en Haïti remonterait aux années 1990, quand, sous l'effet de l'embargo commercial à la suite du coup d'État militaire subi par le président

Jean-Bertrand Aristide, les matériels et matériaux artistiques, pour la plupart importés, se faisaient rares. Pour pallier cette situation, des artistes comme Lionel Saint-Éloi commençaient à expérimenter des matériaux qui s'offraient à eux dans leur environnement et leur voisinage (Lévy & Pierre-Louis, 2007). Ainsi prit forme l'art de la récupération qui devint l'une des caractéristiques de la manifestation de l'art contemporain en Haïti.

Pourtant, la plupart des théoriciens de l'art en Haïti hésitent à utiliser le terme « art contemporain » dans un sens esthétique. C'est ainsi que l'historien de l'art Carlo A. Célius préfère parler de *nouvelle scène artistique* :

Parler de « scène artistique » permet d'évoquer plusieurs aspects du phénomène : lieu(x), espace(s), acteurs, interactions, compositions et recompositions, mais aussi aléas et improvisations. Cette métaphore est convoquée pour signifier que la mouvance artistique comporte de multiples facettes et diverses catégories de créateurs, d'intermédiaires (promoteurs, marchands, chercheurs, critiques) et d'institutions dont les interactions, les initiatives, les formes et les niveaux d'implication sont à restituer dans la durée (Célius, 2015, p. 106).

Quant à nous, nous adoptons le terme « art contemporain »; nous nous référons à non seulement des formes d'expression artistique qui dans un moment ont redéfini la pratique artistique en Haïti, comme la récupération, mais encore à des données esthétiques, comme la disparition des frontières entre art et artisanat.

La situation de la sculpture dans l'histoire de l'art haïtien

L'histoire de l'art haïtien est une discipline très récente. Elle fait son apparition de manière formelle avec l'ouvrage de Michel Philippe Lerebours, *Haïti et ses peintres. Souffrances et Espoirs d'un peuple* (1989). Cet ouvrage n'est pas le premier à se consacrer aux arts plastiques en Haïti. Cet honneur revient au critique d'art étasunien Selden Rodman, avec son œuvre *Renaissance in Haïti* (1948), dans laquelle il a soulevé la plupart des problématiques qui allaient faire l'essentiel du débat sur l'art dit naïf haïtien : la question de l'esthétique haïtienne, la place de l'Afrique et la question sociale dans l'inspiration artistique, etc. Il a fait de l'art naïf haïtien un art néo-africain, contrairement à l'anthropologue étasunien, Merville Herskovits qui en 1937 dans son ouvrage *Life in a Haitian Valley* avait constaté la disparition de

toute forme d'arts plastiques qu'elle soit d'inspiration africaine ou occidentale. Si pour Rodman, l'Afrique a toujours été présente dans les manifestations culturelles et artistiques populaires en Haïti, il ne comprend pas tout à fait « l'impossibilité des descendants de tribus africaines, importés comme esclaves, de reprendre et de développer l'art de la sculpture, pour laquelle certains avaient des dons, n'a jamais pu être expliquée » (Rodman, 1954 cité par Alexis, 2015). Nous ne pensons pas que le souci de Rodman ait été de construire une histoire de l'art haïtien. Il entendait donner une assise théorique à l'art naïf découvert trois ans avant la parution de son ouvrage, en prouvant que cette manifestation artistique est animée par l'âme africaine présente dans la vie et la culture populaire.

Si Michel Philippe Lerebours a combattu l'idée d'un art néo-africain et encore davantage la conception d'un vide artistique avant 1945, il souscrit à la thèse de Herskovits de la disparition de la sculpture comme expression artistique durant la période coloniale. Pour Lerebours :

De l'indépendance aux années 1960, Haïti a été entièrement coupée de l'Afrique. Donc l'apport africain à la culture haïtienne, faute de pouvoir se renouveler, a été pris dans des synthèses où il s'est trouvé menacé de sclérose. Nous avons signalé comment la sculpture, art prioritaire dans l'Afrique non musulmane, a disparu sous la pression des circonstances de la colonisation. Notons déjà que l'espace et le volume seront deux valeurs sur lesquelles la peinture haïtienne, à tous les niveaux et tout au long de son développement, hésita, malgré les efforts répétés en vue de leur conquête et de leur maîtrise. Ne pourrait-on pas conclure de là que les aspirations esthétiques du peuple haïtien ont quelque chose d'étranger à l'espace occidental et au volume africain, imposé peut-être par le milieu physique ambiant (Lerebours, 1989, p. 57).

Pour l'historien de l'art haïtien, les *vêvé* ont remplacé les fétiches africains. Et dans son souci de différencier l'art dit primitif haïtien de l'art traditionnel africain, Lerebours observe que l'art volumique n'est pas une pratique artistique tout à fait haïtienne :

La sculpture n'est point, à bien parler, un art haïtien. Si le vaudou s'est servi des *vêvé* pour symboliser les *lwa*, s'il a choisi les chromolithographies catholiques pour les représenter, il n'a jamais pensé à faire tailler leurs images dans la pierre ou le bois. Le vaudou est loin d'être une religion fétichiste au sens propre du terme. Les décorations des tambours — toujours en bas-relief — sont les seules manifestations

de sculpture populaire que nous connaissons. Même au niveau des arts « sophistiqués », la sculpture a eu peu de chance en Haïti. Les sculpteurs comme Jaymé Guilliod, Laforesterie et Normil Charles, n'ont pas été nombreux avant 1944, et la « renaissance » de la peinture ne s'est pas accompagnée d'une renaissance de la sculpture malgré les efforts de Dimanche, de Lafontant ou de Jasmin Joseph. Peut-on vraiment classer parmi les sculptures les plaques de métal taillé de Georges Liautaud, de Serge Jolimeau, de Murat Brière et de son frère Edgard, de Damien Paul. Puisque les formes taillées dans les plaques de métal ne tendent ni à créer le volume, ni même à le suggérer. Étant considérées comme les plus grandes réussites de la « sculpture haïtienne » et les plus originales, ne prouvent-elles pas que l'esthétique haïtienne serait passablement étrangère au volume et sur ce point capital au moins, s'opposerait à l'esthétique africaine (*Ibid.*, p. 278).

En effet, l'objectif premier de Lerebours est de montrer l'originalité de l'esthétique haïtienne par rapport à l'Afrique ou l'Occident. En dépit des influences de ces deux civilisations sur la société haïtienne depuis la période coloniale, la mise en quarantaine du pays par les grandes puissances et son éloignement de l'Afrique ont permis à la société haïtienne d'opérer des synthèses, lesquelles aboutissent à une culture tout à fait originale. Il est conscient que le monde urbain a eu toujours tendance à s'occidentaliser tandis que le monde rural a dû, à cause des différentes politiques agraires et des codes ruraux, se replier sur lui-même et observer des pratiques traditionnelles. Cependant en ce qui a trait à l'art, les groupes sociaux sont « [...] partis d'un même héritage culturel, un fond culturel commun qui, en dépit et à travers les multiples variantes, aurait engendré une sensibilité esthétique commune greffée sur une vision identique du monde et de ses problèmes. » (*Ibid.*, p.70.) Cette observation concerne en réalité la peinture qui est pour lui l'art véritablement haïtien. Lerebours démontrera que la base de la « vision du monde » dont il parle trouve son essentielle explication dans le réalisme merveilleux, tel qu'il est théorisé par Jacques Stephen Alexis (1956). Ce réalisme merveilleux se trouve à la fois dans la peinture dite « primitive » et celle dite « sophistiquée »¹.

L'un des arguments de Lerebours pour affirmer que la sculpture

1. Au Centre d'Art il existait deux catégories d'artistes. Selden Rodman, dans *Renaissance in Haïti*, les désignait sous les appellations de primitifs et de sophistiqués. Les premiers sont d'origine populaire et les seconds sont de la bourgeoisie et de la classe moyenne. Lerebours dans *Haïti et ses peintres*, reprend les mêmes termes tout en les libérant de certains points de vue de Rodman.

n'est pas au sens strict un art haïtien, c'est l'absence de document qui en révèle la pratique pendant la période coloniale. Alors que pour Carlo A. Célius une telle affirmation est valable si et seulement si on ne considère que le domaine des beaux-arts, car :

Au XVIII^e siècle, Saint-Domingue ne dispose pas d'un ou de plusieurs domaines de création complètement stabilisés. On est plutôt en présence d'une situation dynamique et conflictuelle impliquant les langages plastiques taïnos à l'état de vestiges, ceux d'Afrique à l'état de survie résiduelle et ceux d'Europe à l'état fragmentaire (Célius, 2009, p.73).

Célius, pour prouver qu'à Saint-Domingue, il existait dans le milieu des esclaves une pratique sculpturale, s'appuie sur les écrits de Moreau de Saint-Méry qui atteste de la fabrication de « fétiches », de « figures grossières » par les « nègres ». En effet, Demesvar Delorme, grand ennemi du vodou, comme tous les intellectuels haïtiens du XIX^e siècle, semble donner raison à Saint-Méry. Dans *Les théoriciens au pouvoir* (1870), il affirme avoir vu pendant une cérémonie funèbre selon le rite vodou que :

L'autel était chargé de petites pierres de toutes les couleurs et sculptées les unes dans le style égyptien, comme les pierres gravées de l'époque assyrienne, qu'on voit en grand nombre au Musée du Louvre. Ces pierres semblent appartenir aux dernières Caraïbes, premiers habitants de la verdoyante Hispaniola; les autres à l'Afrique elle-même, qui les aura façonnées sur le modèle des arts de l'Égypte (Delorme, 1870, p. 601).

Cependant, il a fallu la découverte des sculptures rituelles liées au Vodou dans les années 1980 de la collection Marianne Lehmann, malgré le doute qu'elles ont suscité, pour porter plus d'un à repenser la situation de la sculpture dans la pratique des arts plastiques en Haïti. Ces pièces ont attesté que des sculpteurs ont toujours existé au sein du Vodou. Cette découverte a été aussi l'occasion de constater que l'iconographie vodou ne s'était pas uniquement appuyée sur les chromolithographies imposées par l'Église catholique. En outre, elle nous prouve que la représentation des *lwa* ne constituait pas uniquement la seule préoccupation de l'art vodou.

La sculpture dans l'art contemporain

Comme nous l'avons signalé plus haut, la peinture a toujours été considérée comme l'art haïtien par excellence. Tous les discours sur une éventuelle esthétique haïtienne s'appuient sur elle et quand dans les années 2000, des objets de récupérations ont fait leur apparition dans le milieu populaire, nombreux sont ceux qui s'empressaient de crier à l'avènement d'une version naïve de la sculpture. Ainsi, l'histoire de l'art en Haïti reste encore celle de la peinture dans la mesure où les autres expressions artistiques ne trouvent pas encore leur historien. Nous l'avons vu dès le départ, la sculpture a été écartée sous prétexte qu'elle n'était pas tout à fait un art haïtien; et que les circonstances coloniales avaient fait disparaître l'art volumique. C'est dans cet ordre d'idées que Jacques Stephen Alexis a parlé de la sculpture du début des années 1950 en termes de resurgissement : « C'était comme si ressurgissait de l'ombre le goût de la troisième dimension, rassurant ainsi ceux qui croyaient détruire le goût des Haïtiens pour la sculpture, tellement présente dans leur culture africaine d'origine » (Alexis, 2007, p. ni).

Depuis quelques années, la sculpture a fait plus que sortir de l'ombre. Elle est devenue dans l'art contemporain un art majeur. Les trois foyers ou communautés artistiques de l'épanouissement de l'art contemporain sont nettement dominés par la sculpture et l'art de la récupération; il s'agit des artistes de Bel-Air, ceux de la Grand-Rue et ceux de la rivière Froide à Carrefour. Mais certains artistes, comme Barbara Prézeau, ont tout simplement mis fin à leur pratique picturale pour opter pour la sculpture ou d'autres expressions artistiques spécifiques à l'art contemporain. On a déjà mentionné le cas de Lionel Saint-Éloi, qui était spécifiquement un peintre, passé à la sculpture par manque de matériaux pendant la période d'embargo international en 1990. Nous avons aussi parlé de la découverte des sculptures à caractère vodou, qui a révolutionné l'iconographie de l'art s'inspirant de cette religion. En clair, la sculpture qui avait été pendant longtemps considérée comme un art non haïtien domine l'art contemporain, encore davantage que la peinture. S'il est difficile de montrer les caractéristiques de la peinture contemporaine, il est beaucoup plus facile de définir la sculpture contemporaine en Haïti.

Campagne anti-superstitieuse et art

La campagne anti-superstitieuse a-t-elle des effets sur l'art? Depuis la période coloniale, toutes les pratiques liées peu ou prou au vodou ou à la culture populaire quand elles ne sont pas condamnées sont suspectées d'activités magiques y compris les remèdes naturels. Pendant tout le 19^e siècle, la plus grande préoccupation des intellectuels haïtiens fut de prouver la capacité du « Noir » à atteindre la « Civilisation », telle qu'elle est décrite par les philosophes des Lumières. Les coutumes africaines apparaissaient dès lors comme un blocage à développer cette capacité. Voilà pourquoi pour ces intellectuels on devait faire disparaître tout ce qui rappelait l'Afrique à l'aide de l'éducation. Dans cette perspective le vodou fut le premier visé. Cependant, jusqu'en 1860, le pays n'avait pas une religion d'État officiellement établie, ce qui empêchait une systématisation de la persécution contre le vodou, en dépit des lois et des interdictions. Le 28 mars 1860, l'État haïtien signe un accord avec le Vatican; par cet accord connu sous l'appellation de Concordat de 1860, l'éducation est confiée à l'Église catholique qui devient du même coup la religion officielle. C'est pour répondre à sa vocation d'éducateur que le clergé catholique en 1941 a décidé d'éradiquer le vodou à travers ce qu'il appela « la campagne de rejeter ». Il s'agit de forcer les paysans à abandonner publiquement leur foi vodou et à détruire tout ce qui semblait servir au culte africain. Lerebours n'a pas cessé de souligner la conséquence de cette campagne sur l'art :

Pour l'historien de l'art, cette répression du vaudou prend l'aspect d'une catastrophe. Elle a occasionné la disparition quasi totale, du moins dans les régions accessibles du pays des trésors artistiques d'art populaire, religieux et profane accumulés depuis des générations, remontant parfois à l'époque coloniale et même précolombienne. Le fait est d'autant plus regrettable qu'il a rendu impossible de retrouver les origines réelles de l'art primitif haïtien, de découvrir avec certitude comment cet art se serait constitué et perpétué en s'appuyant sur les *hounfours*, les cérémonies et les objets du culte (*vêvé*, autels tambours et autres objets décorés par les artistes populaires (Lerebours 1989, p. 206).

Si pour Lerebours la plus grande conséquence de l'action de l'Église catholique contre le vodou sur l'art, c'est la perte de l'origine et du développement de l'art populaire, nous pensons, quant à nous, que toute la difficulté de réception de la sculpture et particulièrement

de certaines sculptures contemporaines voire de l'art volumique tout court, trouve son explication dans cette répression contre le vodou.

Comme toutes les autres pratiques d'origine africaine, la sculpture a trouvé refuge dans le vodou ou dans le milieu rural. Toute forme de statue était considérée comme objet de superstition. Les colons assimilaient ces pratiques à la sorcellerie. En outre, la sculpture africaine, quelle qu'elle soit, a toujours été perçue comme un fétiche. Cette vision a rendu réticents les colons quant à la promotion de cet art dans la colonie, puisqu'il fallait être prudent à ne pas confier aux nègres un quelconque élément leur permettant d'agir sur la vie des colons. Dans les colonies, on distinguait plusieurs types de sorciers, selon les écrits de l'époque. Il y avait par exemple ceux qui « usent de sortilèges, drogues, par la coopération du démon qui agit secrètement en conséquence d'un pacte » (Hurbon, 2005). Il faut bien comprendre que l'utilisation de sortilèges implique la fabrication de poupées et de tout objet à trois dimensions, comme on peut le présumer selon le témoignage du père Labat :

Je vis la malade étendue à terre sur une natte. Un petit marmouset de terre à peu près semblable à celui que j'avais brisé à Macouba, était sur un petit siège au milieu de la case, et le Nègre prétendu Médecin était à genoux devant le marmouset, et semblait prier avec beaucoup d'attention. Un peu après il prit un couy, c'est-à-dire une moitié de calebasse où il y avait du feu, il mit de la gomme dessus et encensa l'idole (Labat, cité par Célius, 2015 p. 76).

Dans le contexte colonial, les Africains réduits en esclaves ne pratiquaient pas une religion au sens strict du terme. Depuis l'Afrique, leur pratique spirituelle était plurielle. De ce point de vue, leurs produits volumiques ne sauraient être autre chose que des idoles. Conséquemment, tous les cultes d'origine africaine tels que la sculpture furent interdits dans la colonie. Et même quand certains colons parvenus à accumuler une grande richesse commençaient à s'intéresser à l'art et à la culture, seules l'architecture et la peinture avaient grâce à leurs yeux. Ils ont tout à fait ignoré la sculpture, sans nul doute à cause de sa proximité avec les « fétiches » africains. Ainsi pour célébrer leurs richesses, ils ont fait appel à des architectes et surtout à des peintres portraitistes pour leur procurer une galerie d'ancêtres. Le portrait est reçu par les Affranchis comme une manière de revendiquer leur humanité. Ils vont eux aussi se faire portraiturer, surtout en France. Et après l'indépendance, le portrait sera un art

d'autoreprésentation de la nouvelle classe dominante formée par les anciens généraux de l'armée indigène et leur famille. Cette réalité a perduré jusqu'en 1930 avec l'avènement de l'Indigénisme, lequel, pour déterminer un art purement haïtien, prenait comme source d'inspiration la vie paysanne et populaire. Malgré la position des membres du mouvement indigéniste et surtout la volonté de Jean Price-Mars en faveur de la culture paysanne et populaire, en 1941, le gouvernement d'Elie Lescot a donné le feu vert au clergé catholique pour opérer la « campagne de rejeter », dont l'un des principaux objectifs était la destruction des objets vodou, qui, pour les prêtres catholiques, étaient des idoles.

Tout au long de son histoire, l'Église catholique a eu à affronter la question de l'idolâtrie. Quand elle n'est pas le juge, elle est sur le banc des accusés. Dans ses premières années, l'Église catholique était une religion pratiquement iconoclaste². Car il fallait convaincre les Grecs et les Romains que leurs dieux étaient des idoles. Comme dans ces deux civilisations, l'art majeur a été la sculpture, celle-ci a été la grande victime de l'iconoclasme des premières heures du catholicisme. Il a donc fallu, en Europe occidentale, un lent cheminement à l'art religieux catholique pour renouer les liens avec la sculpture; ce processus a abouti au XIII^e avec l'art gothique.

Cependant, pendant la réforme protestante, l'Église catholique changea de place et, d'accusatrice, devint accusée. Les réformateurs protestants l'accusèrent d'idolâtrie au nom du verset biblique : « Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune ressemblance de ce qui est dans les cieux en haut, et de ce qui est sur la terre en bas, et de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre » (Exode 20 : 4). Jean Calvin se révéla, parmi les instigateurs de cette réforme protestante, le plus farouche adversaire de l'image : elle ne peut rien apprendre sur Dieu, lequel a tout dit de lui-même à travers l'incarnation de son fils. Moins intransigeant à l'égard de l'image, Martin Luther comptait des artistes au nombre de ses proches. L'un des plus célèbres de ces artistes était Cranach l'Ancien qui n'hésita pas à mettre son talent au service des thèses véhiculées par Luther en aidant ce dernier à créer une iconographie protestante.

Dans le cas d'Haïti, si le constat nous prouve que, du point

2. En effet, les premiers doctrinaires du christianisme étaient divisés sur la question des images. Certains y voyaient un écart à la vérité et une mise en question de Dieu comme seul créateur. Tandis que d'autres pensaient que l'image du Christ incarné permet de mieux rencontrer Dieu.

de vue religieux, « la campagne de rejeter » a échoué, on peut dire que, du point de vue artistique, les répressions contre le vodou ont alimenté une certaine crainte de la sculpture. Celle-ci souvent est vue comme potentiellement l'habitat d'un *lwa* ou d'un esprit. S'il n'y a jamais eu de persécution officielle du vodou par le protestantisme, la base de son évangélisation est anti-vodou. C'est la raison pour laquelle le protestant haïtien est généralement réticent par rapport à l'art volumique, trop lié sans doute au vodou et au catholicisme. Le protestantisme haïtien ne fait presque pas de différence entre ces deux religions. Pour lui, chrétien est synonyme de protestant. La réticence à l'égard de l'art volumique est beaucoup plus globale, touchant l'ensemble des catholiques et protestants, quand il s'agit de tout un pan de la sculpture contemporaine dont le vodou constitue l'inspiration première.

Toutefois, il est important de signaler que la sculpture n'a pas été un art prisé par l'ensemble des peuples de l'Afrique subsaharienne, comme l'a montré Jack Goody dans son ouvrage *La peur des représentations*. Ceux des peuples subsahariens qui ont refusé la figuration ne sont pas nécessairement influencés par l'Islam. Cela pose une question anthropologique. La réticence à l'égard d'un mode de représentation donné n'est pas spécifique à une aire culturelle spécifique, comme l'affirme Goody :

Pour ma part, je pense que ce sont les principes mêmes de la représentation figurée, de la fabrication et l'usage des icônes qui posent problème à l'esprit humain et l'amènent dans certaines circonstances à rejeter l'image, ou plus simplement à l'ignorer, et dans d'autres, à lui rendre un culte qui peut aller jusqu'à l'adoration. L'image peinte ou gravée, de même que d'autres modes d'expression artistique, comme le théâtre ou la fiction littéraire, sont des types de représentation vis-à-vis desquels les sociétés se montrent particulièrement ambivalentes et changeantes (Goody, 2004, p. 30).

En effet, compte tenu de ce que nous dit Goody, il ne serait pas impossible que dans les situations coloniales la sculpture disparaisse pour faire place à un mode de représentation plus abstrait, comme le *vêvé*, répondant mieux aux circonstances. Mais les témoignages de voyageurs et surtout la découverte des *Bizango* (Beauvoir-Dominique, 2005) et d'autres types de sculpture d'origine vodou ou populaire dans les années 1980 nous prouvent que la pratique de l'art volumique ne s'est jamais éteinte. Trop liée à l'Afrique, la

sculpture n'a jamais su trouver grâce aux yeux des colons. Pour ces derniers, la sculpture en Afrique ne pouvait être pensée qu'en termes de fétiche ou d'idole. Et au lendemain de l'indépendance, l'art a été dans une large mesure une continuité de la période coloniale. La nouvelle classe dirigeante a ignoré tout à fait la sculpture. La statue commémorative est venue assez tard en Haïti. Nous pensons que la réticence affichée par rapport à la sculpture et plus précisément à la sculpture contemporaine est non seulement le fait des répressions subies par le vodou, mais encore parce qu'on continue à concevoir la sculpture comme relevant du fétichisme. Ce qui nous amène à penser que la difficulté que certains éprouvent à accepter la sculpture contemporaine est liée à la « campagne anti-superstitieuse ». Durant cette campagne tout objet sculpté ou en trois dimensions a été assimilé à la superstition. Ainsi beaucoup d'Haïtiens n'arrivent-ils pas à distinguer le sacré du profane en matière de sculpture, que ce soit dans le domaine artisanal ou artistique. Pour mieux comprendre ce phénomène, jetons un regard sur les œuvres des artistes de la Grand-Rue, en commençant par démontrer la difficulté à les saisir théoriquement.

Les artistes de la Grand-Rue, malaise théorique

La question de théorisation de la sculpture haïtienne se pose pleinement avec les œuvres des artistes de la Grand-Rue³. Ces œuvres nous interpellent à tous les niveaux : dans la forme comme dans le fond. Si des œuvres faites avec des matériaux récupérés ne constituent pas un fait nouveau dans le monde de l'art, mais dans l'univers plastique haïtien, ces œuvres choquent tant par la matière que par le sujet. Les matériaux se trouvent dans les décharges à ordures, dans les garages de fortune, dans la rue, au hasard; mais encore au cimetière, puisque le crâne est un élément d'une grande importance. Tout est bon pour faire de l'art ou l'artisanat, car dans l'art de la récupération, la frontière entre art et artisanat ou art et non-art est tout à fait insaisissable.

En ce qui concerne la thématique, nous sommes tout à fait

3. Pendant longtemps ils ont été connus sous l'appellation Atis Rezistans avec comme chefs de file André Eugène, Céleur Jean Hérard et Jacques Frantz dit Guyodo, mais depuis quelques temps Guyodo et Céleur ne se reconnaissent plus dans l'esthétique véhiculée par le groupe. Guyodo fonde l'Atelier Timoun Klere où il encadre des enfants, tandis que Céleur continue à travailler seul tout en encourageant des jeunes comme Zaka qui est aujourd'hui un artiste confirmé.

déroutés. Si certaines œuvres se livrent dès le premier coup d'œil, d'autres nous résistent et nous demandent une bonne connaissance de l'environnement de l'artiste pour les appréhender. Comment interpréter les bouches tordues de Céleur Jean Hérard (figure 1), les clous qui encerclent les yeux dans ses masques ou encore son portrait au milieu de tous ces fatras, des objets qui ont été déjà surutilisés. Qu'est-ce qu'il veut nous dire?



Figure 1 : Céleur Jean Hérard, (2011)
« Sans titre », (bois, caoutchouc,
métaux, chaussure usagée). Crédit
photo : Sterlin Ulysse.

Qu'est-ce que les artistes de la Grand-Rue veulent nous dire avec tant de phallus, alors que nous connaissons la pruderie de la société haïtienne? À bien observer les œuvres, il ne s'agit pas nécessairement d'œuvres érotiques, car parfois le visage des sculptures exprime autre chose que du plaisir. Que nous suggèrent ces poupées entourées de clous? Quels messages nous renvoient les assemblages de Jacques Frantz alias *Guyodo* (figure 2)? Chaque objet nous pose une question qui nous renvoie à notre connaissance de nous-mêmes, de notre société, du monde, de nos croyances. Connaissons-nous assez de

nous-mêmes pour être capables de juger autrui? Connaissons-nous assez de l'objet esthétique pour être capables de déterminer sans aucun risque ce qui est de l'art et ce qui ne l'est pas? C'est toute notre histoire qui se trouve interrogée. Sommes-nous effectivement ce que nous avons toujours prétendu être? Telle est la leçon d'humanité, de simplicité, d'humilité que nous donnent les œuvres des artistes de la Grand-Rue.



Figure 2 : Frantz Jacques (Guyodo)
(2014), « Bad Dog » (assemblage
d'objets récupérés). Crédit photo :
Sterlin Ulysse.

Les artistes de la Grand-Rue et l'histoire de l'art haïtien

Une question cruciale nous reste encore à poser. Quelle place donnée aux œuvres des artistes de la Grand-Rue dans l'histoire de l'art haïtien? Peut-on les mettre avec les *Bosmetal*? Ou encore, doit-on les intégrer dans une version sculpturale de l'art naïf, comme certains voulaient le faire? Cette démarche peut se révéler fausse dans

la mesure où certains des artistes de la Grand-Rue, tels Céleur Jean Hérard et André Eugène, étaient d'abord des sculpteurs accomplis et que c'est à une période précise qu'ils ont choisi cette voie. Ils avaient autre chose à dire, d'autres besoins à faire sentir, d'autres stéréotypes à casser. Comme les peintres de l'esthétique de cruauté, les artistes de la Grand-Rue jettent un regard critique sur la société et la politique. Ils refusent toute esthétique qui prône la perfection de la forme ou l'exactitude de l'anatomie pour permettre aux corps de refléter dans leur dénuement, leur déformations, leur apparence zombilique, toute la misère infligée à l'homme tant physiquement que moralement. Si les faits qui leur inspirent leur art sont négatifs, leur langage et leur message sont pourtant positifs, même si souvent nous avons l'impression que nous faisons partie d'une danse macabre, tant nous sommes entourés de crânes et de phallus. Cependant, les crânes (figure 3) ne réfèrent aucunement à la violence, même pas à notre mort prochaine, mais plutôt à la connaissance. Non pas à la connaissance vaniteuse, mais à la connaissance de nous-mêmes, de l'autre et du monde qui nous entoure. La présence du crâne dénote également une invitation à être plus humble dans nos entreprises, nos rapports à l'autre, en nous rappelant que la vie est liée avec la mort. Ils revendiquent une société meilleure pour leurs enfants; ils pensent même que l'art peut parvenir à changer la vie. Oui, ils veulent choquer. Ils choquent pour dénoncer l'état actuel des choses, cette situation de délabrement total.



Figure 3 : Lhérisson Dubréus (2016),
« Sans Titre » (crâne humain, perles).
Crédit photo : Sterlin Ulysse.

Enfin, ils choquent parce qu'ils prouvent que même dans la plus grande précarité l'homme reste un créateur puissant. Il est vrai que pour une raison de marketing, certains assimilent les œuvres des artistes de la Grand-Rue au vodou. Mais ce sont des œuvres plus ancrées dans la vie et le quotidien, qui essayent à leurs manières d'expliquer et de répondre aux problèmes que pose l'existence.

Conclusion : la sculpture contemporaine et la tradition de la belle représentation

Nous venons d'analyser le malaise théorique et certaines spécificités des œuvres des artistes de la Grand-Rue qui font obstacle à leur bonne réception. Il s'agit ici d'élargir le cadre de notre réflexion à la sculpture contemporaine de manière générale. Car l'une des caractéristiques de l'art volumique contemporain, c'est d'avoir mis fin à la belle représentation qui y a toujours prévalu, puisqu'il était surtout cantonné dans l'artisanal et le commémoratif. Ce parti pris nuit foncièrement à la réception de la sculpture contemporaine, et

incite les gens à l'assimiler au vodou ou à la sculpture africaine. Cette référence au vodou et à l'Afrique nous permettra de parler du vestige de la campagne antisuperstitieuse dans la réception de la sculpture contemporaine. Il convient toutefois de signaler que la sculpture contemporaine est plurielle, et ainsi, que certaines pratiques sculpturales, même lorsqu'elles se réfèrent au vodou ou au catholicisme de manière explicite, restent toujours fidèle à la tradition de la belle représentation. Nous pouvons avancer comme preuve les Barons de Patrick Vilaire ou les mobiles de Pascale Monnin.

En effet, la théorie de la belle représentation domine l'histoire de la pensée esthétique et artistique haïtienne depuis l'émergence des arts en Haïti. Les premières réflexions sur les arts datent de 1836, avec les écrivains que l'histoire de la littérature haïtienne regroupe sous le vocable « Cénacle de 1836 ». Dans ces réflexions, il s'agissait de mettre fin à la littérature trop portée vers la mythologie gréco-romaine en faveur d'une littérature qui fait appel aux sentiments personnels. Mais en toile de fond de cette expression du sentiment intime, il devait y avoir le paysage et son cadre pittoresque. Quand les romanciers réalistes (Frédéric Marcelin, Justin Lhérisson, Antoine Innocent) ont décidé de décrire le mauvais côté de la société haïtienne, en y montrant la laideur de certaines pratiques culturelles et politiques, les tenants de l'esthétique traditionnelle à travers la voix de Georges Sylvain crient au scandale et à l'avilissement du pays aux yeux des étrangers (Bellegarde, 1950). Les peintres indigénistes vont faire de la belle représentation du paysage haïtien un élément de leur combat contre l'occupation et pour rendre compte de leur patriotisme. Mais c'est avec les peintres de l'Esthétique de la beauté des années 1960 à 1980 que cette esthétique allait atteindre son apogée.

Depuis les années 2000, tout un courant de la sculpture haïtienne rejette la belle représentation afin de montrer les violences qui sévissent dans la société. Pour ce faire, la sculpture rejette l'art en troisième personne. L'artiste investit sa propre situation pour parler de la société. La représentation de son corps, déformé, clouté, devient le lieu des stigmates, des coups reçus par les écorchés du système social en place. L'artiste n'a plus de gêne à se montrer comme un handicapé, mal mené par le marché de l'art ou le manque de politique culturelle. Chez Jacques Frantz dit Guyodo, le cri est omniprésent. S'il est auréolé par la célébrité, cette célébrité n'est qu'un leurre, puisque sa situation sociale économiquement reste la même. Avec la sculpture

contemporaine, la belle représentation dans l'art disparaît pour faire place à des données brutes dans des matériaux bruts.

La campagne anti-superstitieuse et les répressions contre le vodou marquent profondément la mentalité haïtienne en ce qui a trait à la réception de l'art volumique en général et de la sculpture contemporaine en particulier. Celle-ci s'inspire du vodou, sans vouloir être un art sacré, c'est-à-dire incarner la puissance d'un être supérieur. Le plus souvent, la réalité sociale et autobiographique prévaut sur le religieux, qui n'est qu'un prétexte. Tel est le cas de l'un des *Barons* de Karim Bléus qui n'est plus vêtu de son beau costume noir comme dans la représentation traditionnelle. L'artiste projette sa propre situation dans l'image d'un Baron maigre, le corps lacéré. Mais souvent le public s'attarde sur la représentation d'un *lwa* et la conception traditionnellement véhiculée que toute sculpture peut être à un moment ou à un autre habitée par un esprit maléfique (figure 4).



Figure 4 : Karim Bléus (2014),
« Baron » (bois et métaux). Crédit
photo : Sterlin Ulysse.

Références

- Alexis, G. (édition du 3 mars 2015). « La sculpture en Haïti : 19^e siècle », *Le Nouvelliste*
<http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/142005/La-sculpture-en-Haiti-le-XIXe-siecle>.
- Alexis, G. (2007). *Artistes haïtiens*. Paris : Cercle d'art.
- Alexis, J.S. (1956). *Prolégomènes à un manifeste du Réalisme merveilleux des Haïtiens*. no spécial 1er Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs, Paris, *Présence Africaine* 8-10, pp.245-271.
- Beauvoir-Dominique, R. (2005). Libérer le double, la beauté sera convulsive... , *Gradhiva* [En ligne], 1 | 2005, p.57-69.
<http://gradhiva.revues.org/271>; DOI : 10.4000/gradhiva.271
- Bellegarde, D. (1950). *Ecrivains haïtiens*. Port-au-Prince : Editions Henri Deschamps.
- Célius. C.A. (2015). Quelques aspects de la nouvelle scène artistique d'Haïti », *Gradhiva*, 21 | 2015, 104-129. URL :
<http://gradhiva.revues.org/2950>; DOI : 10.4000/gradhiva.2950
- Goody, J. (2004). Entretien avec Jack Goody. *Sciences Humaines*, N.43, Décembre 2003, janvier-février 2004.
- Goody, J. (2003). *La peur des représentations*. Paris : Découverte.
- Hurbon, L. (2005). Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie. *Gradhiva*, 1 | 2005, 153-163.
URL : <http://gradhiva.revues.org/336>; DOI : 10.4000/gradhiva.336
- Lerebours, M.P. (1989). *Haïti et ses peintres de 1804 à 1980, Souffrance et espoirs d'un peuple*. Port-au-Prince : Imprimeur II.
- Lévy, P.L & Pierre-Louis, M. (2007). Catalogue de l'exposition « Fête de la Sculpture ». Port-au-Prince.
- Prézeau, B. (2003). *L'art contemporain Haïtien : danse entre exode et exotisme*. Repéré à <http://www.prezeau.com/artcontemp.htm>

Opportunités de
solidarité / Opòtinite
pou solidarite

6

Sikoloji afriken adan literati afriken é afrokaribéyen

ENA ELUTHER

Note biographique

Ena Eluther est une professeure guadeloupéenne certifiée de « créole », docteure ès lettres, spécialiste des littératures caribéennes et africaines. Sa thèse intitulée *L'Africanité dans la littérature caribéenne*, soutenue en 2013 à l'Université du Mans sous la direction du professeur Benaouda Lebdaï, est une démonstration de la continuité culturelle et littéraire de l'Afrique aux Amériques. Elle s'intéresse aux questions du traumatisme et de l'acculturation des peuples africains de l'Afrique et des Amériques, ainsi qu'aux voies de résistance dans les littératures

africaines et afro-caribéennes/afro-américaines. On peut la joindre à :
ena.eluther@wanadoo.fr

1. Pawòl douvan
2. Sikoloji é litérati
 - Ka ki sikoloji
 - Téorisyen a lidantité afriken la?
 - Lafrik adan Lézanmèrik?
 - Ka litérati pé pòté adan déba-lasa?
3. Blèsman é bobo adan litérati afriken é afrokaribéyen/
afromériken
4. Pwennviz afriken adan litérati afriken é afrokaribéyen/
afromériken
5. Pou bout
6. Référans

Pawòl douvan

Pèp afrodésandan ki ka rété adan Lézanmèrik, sé pèp ki jenn é ki vyé anmenmditan. Sa yo viv ki fè yo vin vwèjou, vyolans-la yo sipòté la adan listwa, men osi doubout é rezistans a yo magré tout boulvès ékonomik é politik yo ka vwè, tou sa ka fè moun mandé kèsyon asi lidantité é divini a sé pèp-lasa. Fèstival entènasyonal sikoloji afriken ka mandé nou kalkilé asi kèsyon a tromatiz, blèsman¹ ki vini parapòt a listwa a lakolonizasyon a Lafrik, parapòt a dépòtasyon a pitit a-y nan Lézanmèrik, parapòt a soufè pèp é péyi afrodésandan ka soufè, anba sistenm kolonyal é néyokolonyal la sé nasyon òksidantal la mèt doubout la. Kivlédi, apré tou sa tribilasyon – déchèpiyé² sosyété, jouké kò, blésé kò, blésé fondòk a nanm, èché détwi rèlijyon é èspiritalité, kyouyé moun kon tilili –, apré tou sa, ka i ka rèsté?

1. Mo pou « traumatisme » an lang Gwadeloup.

2. Mo pou « déchirer en lambeaux, déchiqueter ».

Kijan kò é nanm a moun Lafrik yé, kijan yo divini? Ès Afriken ni on mannyè gadé lavi ki natif-natal é ki chouké adan sé diféran pèp-la é rèlijyon-la ki ka fè-y la? É kijan mannyè gadé lavi lasa divini? Non a fèstival la ja ka lévé on kèsyon : ka ki *sikoloji* a Lafrik? Ès nou pé di tin on *sikoloji* afriken, kon ès nou pé di tini on *sikoloji* éwopéyen, on *sikoloji* azyatik? Ka nou ka mèt dèyè mo-lasa, *sikoloji*? Sé kèsyon-lasa ka menné dèt kalité kèksyon ankò : ès tini on lidantité, on pwennviz³ afriken ki ka voplé tout diféran pèp é rèlijyon a Lafrik? É kijan fè lidantité-lasa té ké rivé travèsé loséyan atlantik la, é kenbé doubout a-y pannan kat syèk? Ès nou pé sèvi èvè mo afriken pou nonmé pèp Nèg ki an Lézanmèrik konyéla? Kidonk, kijan pou prévwa, pou atann, pou chèché on rènesans afriken pou sé pèp Nèg lasa? É piplis, ankijan Litérati pé vini rantré adan on déba asi sikoloji? An ka popozé réponn sé kèksyon fondal lasa : pou yonn, nou k'ay gadévwè pou bay sans a sé mo-la é kad-la nou ka travay adan-y la. Nou ké èspliké ki wòl litérati pé jwé adan dékatiyaj⁴ a sé kèsyon-lasa. Pou dé, annou pran tan gadé kijan litérati, bèl pawòl maké a Lafrik é Lakarayib, ka pézé blèsman é bobo Afrodésandan sipòté, pétèt ka sipòté toujou, parapòt a listwa. Pou twa é pou bout, nou ké vwè kijan litérati ka fè-nou santi tin on sistenm a lidé, on pwennviz afriken ki byen la é ki janmbé-dlo èvè listwa, kifè ou ka trouvé-y adan kilti a pèp Nèg a Lézanmèrik, magré tout mouvmantasyon é blési pitit a Lafrik sipòté.

Sikoloji é litérati

Ka ki sikoloji?

Ka mo-lasa vlé di, kijan nou ka sèvi èvè-y? Konyéla nou ni labitid tann mo-lasa kon disiplin a lasyans, syans ka dékatiyé sa yo ka kriyé *faits psychiques* : « *science qui étudie les faits psychiques* » (Paul Imbs, 1971-1973). Mo-la sòti adan grèk ansyen é ki kon *psychée*, oben *psychisme*, fèt asi mo grèk la ψυχή, ki vlé di souf-lavi (« *souffle vital* »), men osi nanm, lèspri (« *âme, esprit* »). Chouk⁵ a mo-la menm ka sèvi pou palé asi sa ou pé pa kenbé an dé men a-w é ki pa ka janmen mò⁶ adan chak moun.

3. Mo pou « point de vue », « vision du monde ».

4. Annaliz, étid.

5. Rasin a mo-la.

6. Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française* : « psych- [...] désigne spécialement la partie immatérielle et immortelle de l'être ».

Listwa a défnisyon a mo-la menm ka montré jan i chouké adan sa ki metafizik : o koumansman adan disyonè a lang fransé (Alain Rey, 2005) , mo-la ka sèvi pou « *science de l'apparition des esprits* »; sans modèn la vini o XVIIIyèm syèk, menmsi nosyon syantifik la konstwi kò a-y piti a piti pannan XIXyèm syèk la. Pou « sikoloji », disyonè kiltirèl a lang fransé ka di konsa : dabòpouyon, mo-la vlé di konésans a nanm a moun, a lèspri; é osit, létid syantifik a fénonmenn a lèspri :

Étude scientifique des phénomènes de l'esprit, de la pensée, de la vie mentale, phénomènes caractéristiques de certains êtres vivants chez qui existe une connaissance de leur propre existence, une conscience.

Épi adan sé sans kouran la, ou pé trouvé défnisyon-lasa : « Ensemble d'idées, d'états d'esprit »; mi sans a mo-la adan èsprèsyon an fransé « la psychologie du français, la psychologie de l'italien », kivilédi tout lidé karakteristik ki ka fè, ki ka défini on pèp⁷.

Talè-la an sèvi osi èvè mo *psyché*, pas adan tit an fransé la pou kominikasyon-lasa, an té ka sèvi èvè *psyché/psychologie* menmjan-la : *Psyché/psychologie africaine dans la littérature africaine et afro-caribéenne/ afro-américaine*. *Psyché*, ki plis adan larèl a lafilozofi, défnisyon a nosyon-lasa sé : « *l'ensemble des phénomènes psychiques, considérés comme formant l'unité personnelle* », i toupré sans a nanm (« *âme* », « *psychisme* »)⁸. Kifè, lèwvwè nou ka mèt sé dé mo-lasa ansanm-ansanm, *psyché/psychologie*, nou ja ka tou vwè ki sans, ki dirèksyon nou ka voyé douvan. Sikoloji afriken, sé akondi nanm, lèspri, jan, mannyè, tout lidé é jès ka fè lidantité a sivilizasyon afriken la.

7. Alain Rey : « Psychologie » : (1690, d'abord science de l'apparition des esprits, 1588; empr. au latin *psychologia*, formé par Mélancton (XVI^e siècle) sur les éléments grecs *psukho-* et *logia* → *psych* (o) et *-logie*. Le mot a aussi été utilisé en 1579 par le philosophe allemand J. T. Freigius. L'usage moderne date du XVIII^e siècle, avec Wolff et l'école de Leibniz (*psychologie* en allemand), mais la notion scientifique ne s'est forgée qu'au cours du 19^e siècle, où elle a aussi été contestée, notamment par Auguste Comte). I. 1. Connaissance de l'âme humaine, de l'esprit, considérée comme une partie de la métaphysique 2. Étude scientifique des phénomènes de l'esprit, de la pensée, de la vie mentale, phénomènes caractéristiques de certains êtres vivants chez qui existe une connaissance de leur propre existence, une conscience. II. Cour. 1. Connaissance empirique, spontanée, des états de conscience, des sentiments d'autrui; aptitude à comprendre, à prévoir les comportements → intuition 2. Ensemble d'idées, d'états d'esprit (ex. la psychologie du français, etc.)

8. Alain Rey : « Psyché » : (du grec *psukhè* : souffle vital, âme) : (*philos.*) l'ensemble des phénomènes psychiques, considérés comme formant l'unité personnelle → âme, psychisme. « Par Psyché nous entendons l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes. L'Ego sous la double forme grammaticale du -Je et du -Moi représente notre -personne, en tant qu'unité psychique transcendante » Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 209 ».

Téorisyen a sikoloji afriken la?

Défann lidé a ègzistans a on sikoloji afriken, a on pwennviz afriken, a on ésans, on lidantité afriken, pa zafè ki nèf.

Sé vré, pòsmodènizm é osi téori pòskolonyal, déklaré pa ni zafè a diskou ésansyalis ankò, davwa⁹ sé diskou-lasa ka anni fouré moun anba on etikèt ki souvanfwa rasis : poudavwa¹⁰ séla ki fabriké sé etikèt-lasa, sé sé kolonyalis-la menm é lidé ètnosantris a yo la. Kanmenmsa, nou ka kwè pèp ka défini asi on ésans, on lidantité ki doubout asi on listwa, mès é labitid, valè é lidé group moun a pèp-lasa ka bokanté¹¹ ansanm-ansanm. Sé konsa pèp Léwòp ka ni on menm lidantité, magré èspésifisité a yo. Sé asi lidé-lasa projé a Lakarifèsta doubout, ka di Lakarayib sé onsèl pèp, menm istwa-la, menm kilti-la, menm chouk-la. Sé an sans-lasa, avan nou, tin grangrèk Nèg ki té ka défann lidé a on menm lidantité kiltirèl pou tout Nèg : dòktè Cheikh Anta Diop é moun ka maché asi chimen a-y, gran makè a la *Harlem Renaissance* Lézétazini é ta Lendijénizm èvè Jan Price-Mars pou Ayiti, gran makè kon Aimé Césaire é sé lézòt makè a Lanégritid la, Edward Blyden ki té ka défann lidé a on *personnalité africaine*, Edward Kamau Brathwaite téorisyen babadyen, lengwis jamayiken la Mervyn Alleyne, istoryen kon Runoko Rashidi, dòktè Ivan van Sertima, profèsè Molefi K. Asante é Ama Mazama, filozòf ganéyen é nijéryan kon Kwame Gyekye et Segun Gbadegesin, é dòt moun ankò, tou sé moun-lasa an jan a yo voyé douvan lidé a ègzistans a on ésans afriken fondal ki sé kolòn zòtobral a tout manifèstasyon é èsprésyon kiltirèl nèg.

Lafrik adan Lézanmèrik?

Kad-la i ka pèmèt dévoplé lidé a on ésans kiltirèl nèg ki sé fondasyon a tout pèp Nèg, sé tèz a on filaj kiltirèl dépi Lafrik jou Lézanmèrik. Tèz-lasa ka montré wòl fondal a moun Lafrik adan doubout a sivilizasyon karibéyen, mériken la. Sé tèz-lasa ki sé karésòl¹² a travay a Melville Herskovitz adan *The Myth of the Negro Past* (Herskovitz, 1941), karésòl a ta Jean Price-Mars adan *Ainsi parla l'Oncle* ki ka di konsa pli gran mòso a sa ki ka fè kilti ayisyen la

9. Mo pou « parce que ».

10. Mo pou « parce-que, puisque ».

11. Bokanté : pawtajé.

12. Mo pou « fondement ».

sé Lafrik ki pòté-y (Price-Mars, 1928); sé karésòl a travay a Kamau Brathwaite adan « The African presence in caribbean literature » (Brathwaite, 1996) é ta Mervyn Alleyne adan *The Roots of Jamaican culture* (Alleyne, 1988), ka di kijan kilti karibéyen ka liyanné èvè sanblaj¹³ kiltirèl a Lafrik-dè-lwès é Lafrik santral; sé karésòl a travay a Maureen Warner-Lewis adan *Central Africa in the Caribbean, transcending time, transforming culture* (Warner-Lewis, 2003) oben ta Ama Mazama adan *Langue et identité en Guadeloupe* (Mazama, 1997), ki ka montré kimannyè sanblaj kiltirèl bantou-kongo la fwitayé an Karayib-la. Asiré-sèten, sé pati òksidantal a kontinan afriken la, koté-la ki ka bay asi latlantik-la, sé-y ki liyanné èvè kontinan mériken la, dépi avan lakolonizasyon, é pipis ankò èvè listwa a lèstravay. É sé asi liyannaj-lasa lidé a filaj kiltirèl dépi Lafrik jou nan Lézanmérik ka doubout.

Ka litérati pé pòté adan déba-lasa?

Alòs ka litérati ka vin fè adan on déba a sikoloji a pèp, on déba a ètnoloji, a antropoloji? Litérati ka rantré adan larèl artistik la; litérati, sé tout prodiksyon maké, tout bèl pawòl maké. Palé asi litérati, sé di dé mo asi jan moun yé, jan yo ka viv, jan yo ka vwè lavi. Litérati a on pèp, sé akondi pòtré a-y, davwa i ka rèprézanté pèp-lasa. Sa pli vré ankò pou pèp nèg a Lézanmérik davwa diskou étnosantris é rasis a Léwòp diskoupé liyannaj istorik a yo, é fè konsidré yo pa té ni kilti ni sivilizasyon. Kidonk, nou pé di litérati nèg, konsidré sé litérati antropolojik. Anvré, dépi litérati nèg ki maké an lang Léwòp vwèjou o koumansman a XXyèm syèk èvè *Batouala* a René Maran an 1921 – pou kad frankofòn la –, tin on gran-manman balan¹⁴ ka fè litérati-lasa chouké adan larézistans, adan konba pou pwennviz asi pèp nèg pé sa chanjé. Kifè sé makè-la, é èspesyalman sé womansyé-la, ka vlé montré vi a sé pèp nèg-la, jan a yo, mès é labitid a yo, men osi konba a yo; yo vlé moun wouvè-zyé asi listwa a yo; yo ka montré, sé pèp-lasa, sé moun kon tout moun. Magré woman sé on fiskyon, i kon pòtré jimèl a monn-la, i ka rèprézanté monn-la, lavi-la – dapré zyé a womansyé-la, sa vré. Nou pé nonmé woman – é dèt jan litère osi – ki klasik, é dèt ki asiré-sèten ké vini klasik, é ki ka suiv mouvman-lasa : woman ayisyen la *Gouverneurs de la Rosée* (Jacques Roumain, 1944),

13. Mo pou « ensemble ».

14. Mo pou « élan », « essor », é isi, ou pé di osi « mouvement », « courant ».

woman Brézi la *Bahia de tous les Saints* (Jorge Amado, 1935), woman kiben Ékoué-Yamba-Ò é *El Reino de este mundo* (Alejo Carpentier, 1933 et 1949), woman nijéryan la *Things fall apart* (Chinua Achebe, 1959), mémwa a malyen la Amadou Hampâté Bâ *Amkoullel l'enfant peul* (Amadou Hampâté Bâ, 1991), woman gwadloupéyen la *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (Simone Schwarz-Bart, 1972), sé woman matiniken la *Chronique des sept misères é Biblique des derniers gestes*, (Patrick Chamoiseau, 1986 é 2002), rakontaj¹⁵ otobyografik sénégalé la *Riwan ou le chemin de sable* (Ken Bugul, 1999), woman pòtoriken la *La Trenza de la hermosa luna* (Mayra Montero, 1987), woman kongolé la *Le Feu des origines* (Emmanuel Dongala, 2001) é dòt ankò. Yo ka montré on pèsonaj nèg ka viv adan on kominoté lakanpangn oben lavil, on pèsonaj voplé èvè tradisyon é labitid a pèp a-y, ka débat èvè listwa, politik, kilti é divini a péyi a-y, a group a-y.

Blèsman é bobo¹⁶ adan litérati afriken é afrokaribéyen/
afromériken

É sé poudavwa litérati nèg ka di listwa, ka montré vi é jès a sé pèp-la, ka èspliké mès é konpòtasyon a yo, sé pou sa ou ka trouvè kèksyon a tromatiz la, kèksyon a blèsman la adan sé prodiksyon maké la. Sé konsidiré maké-la ka èché konprann é fè moun konprann vyé travay-la blèsman-la ka fè la andidan kè é nanm a kolonizé nèg la. Maké-la ka fè nou suiv alévini, konpòtasyon a sé pèsonaj-la i ka sibi tromatiz-la : i ka èspliké la sa sòti, kijan sa ka manifesté, ki bobo sa ka lésé, kijan sa ka pézé asi zépòl a moun-la menm é osit asi ta tout kominoté-la. Davwa, blèsman-la ka diskoupé¹⁷ sa i ka liyanné kolonizé malad la èvè kominoté a-y. Sé konsa Ella O'Grady adan *Myal*, woman jamayiken a Erna Brodber (Brodber, 1988), konsa l'homme Amboise adan *Pluie et vent sur Télumée miracle*, woman gwadloupéyen a Simone Schwarz-Bart (Schwarz-Bart, 1972), konsa Ndeye Touti adan *Les Bouts de bois de Dieu* woman sénégalé a Sembène Ousmane (Ousmane, 1960), konsa Samba Diallo adan *L'aventure ambiguë* woman a Cheikh Hamidou Kane (Kane, 1961), konsa Ken Bugul adan *Le Baobab fou* (Bugul, 1983), rakontaj otobyografik sénégalé, oben Avatara adan *Praisesong for the widow*,

15. Mo pou « récit ».

16. Mo pou « traumatismes et blessures ».

17. Mo pou « couper », « rompre ».

woman afriken-mériken a Paule Marshall (Marshall, 1983), tou sé pèsonnaj-lasa ki sibi lakiltirasyon la, ka kwèdi yo andéwò a kominoté nèg a yo la, pli anho ki yo, yo ka rivé hay kò a yo é woulé kont kominoté a yo. Lakiltirasyon-la ki sé on démounaj¹⁸, ka fè yo kaskòd èvè group a yo, ka menné maladi an tèt kon èskizofrèni, démultiplikasyon a pèsonalite a yo (an grèk ansyen, σχίζω, *schizo*, kivilédi séparé, fann an dé, é φρην, *phrèn*, kivilédi kè, nanm, lèspri; maladi an tèt lasa ka fè lèspri a-w ka séparé an dé, ou pa annakò èvè pèsonnalite a-w, kifè ou pa an liyannaj èvè laréalité)¹⁹, oben ankò malad sikosomatik (an grèk ansyen, ψυχή, *psukè*, lèspri, é σωμα, *soma*, kivilédi kò-la : kò a-w ka dévoplé maladi, men sé lèspri a-w ki malad)²⁰. Franz Fanon (Fanon, 1952), adan *Peau noire, masques blancs*, té jé ka vwè lalyénasyon kiltirèl èvè zyé a lasikyatri (*psychiatrie*) é lasikannaliz (*psychanalyse*).

Davwa sé makè-la vlé rakonté listwa-la diskou rasis éwosantris la ka kaché la, yo ka montré kijan sé sistenm èsklavajis é kolonyalis la ki fabriké sé malad-lasa. Afòs koul'fwèt, afòs anvyolaj, afòs diskou krétyen la dyabolizé mès, labitid é rèlijyon afriken, afòs maché asi frisi a Nèg é fouré-y anba-anba adan sé sosyété-la sé kolon-la kréyé la, afòs lékòl kolonyal – é néyokolonyal la – méprizé é akiltiré sé zélèv nèg la, afòs-afòs, kolonizé-la ka dévoplé tout kalité konpòtasyon a moun malad, moun ki pa byen doubout asi dé pyé a yo, moun ki démouné.

Sé lékòl kolonyal ki fè si Ndeye Touti adan *Les Bouts de bois de dieu* ka méprizé jan moun alantou a-y menm ka viv, jan yo ka enmé é mayé, jan yo ka pòté kò a yo; sé lékòl kolonyal ki fè si Ken Bugul adan *Le Baobab fou* ka santi kò a-y kon étranjé andidan pèp a-y ki ta-y é ka sèvi èvè kò a-y pou sé Blan-la rivé asèpté-y é enmé-y; sé lékòl-lasa ki fè si Ella O'Grady adan *Myal* ka koumansé pèd lèspri a-y pou vini pòpòt a sé Blan-la, jisatan i tonbé malad. Sé lékòl kolonyal ki fè si tou sé pèsonnaj-lasa ka kwèdi yo prè blan, yo pa Nèg ankò, kidonk yo pé pa viv èvè Nèg. Sé diskou krétyen la ki fè si, pou ègzanp, Amboise adan *Pluie et vent sur Télumée miracle*, é tèlman dèt pèsonaj

18. Mo pou « déshumanisation », « acculturation ».

19. Schizophrénie : psychose chronique caractérisée par une dissociation de la personnalité, se manifestant principalement par la perte de contact avec le réel [...] *Trésor de la langue française informatisée*, in www.cnrtl.fr

20. Qui se rapporte à l'influence du psychisme sur l'organisme (*Méd. Biol.* t. 3 1972), *Trésor de la langue française informatisée*, in www.cnrtl.fr

ankò, ka vini ray kò a yo, koulè a po a yo, é ka dérifizé rèlijyon a yo. Sé filozofi òksidantal la, kivilédi *psyché* a lòksidan, ki fè si Samba Diallo adan *L'Aventure ambiguë* ka santi on gran-gran-gran rèlféli²¹ andidan nanm a-y, é sé pou sa i ka trouvé mò a-y. Nou ka sonjé on bèl ti pasaj adan *Cahier d'un retour au pays natal*, poèm a mèt-a-mannyòk matiniken la, Aimé Césaire, ki, èvè fòs é kadans a poézi a-y, ka fè nou konprann kijan sé èvè vyolans fizik é sikolojik, légliz-la é lékòl la kolonizé lèspri a Nèg :

Et ni l'instituteur dans sa classe, ni le prêtre au catéchisme ne pourront tirer un mot de ce négroillon somnolent, malgré leur manière si énergique à tous deux de tambouriner son crâne tondu, [...] (un-mot-un-seul-mot et je-vous-en-tiens-quitte-de-la-Reine-Blanche-de-Castille, un-mot-un-seul-mot, voyez-vous-ce-petit-sauvage-qui-ne-sait-pas-un-seul-des-dix-commandements-de-Dieu) (Aimé Césaire, 1939, 11-12).

Listwa a Nèg dépi sé kat dènyé syèk la, maké fon-fon-fon èvè tromatiz, dépi Lafrik jou Lézanmèrik, on tromatiz ki ka pasé jénérasyon an jénérasyon – sa Evelyne Josse (2007) ka kriyé « *traumatisme vicariant* » oben « *par ricochet* ». Kon adan vilaj a Lafrik-la asi kòt òksidantal la adan *All God's children need traveling shoes* – tit an fransé la sé *Billet d'avion pour l'Afrique* (Maya Angelou, 1986)²² –, la gran madanm –la Maya Angelou ka pasé la avan i wouvire Lézetazini, la i ka konprann sans a on jès li é frè a-y té ka fè Larkansas, on jès ki, dapré granmanman-y, té ka menné malè; é i ka wouvwe é konprann menm jès-la o Gana, adan on vilaj non a-y sé Keta, on vilaj lòt koté a loséyan la, on vilaj ki trouvé-y krazé parapòt a Latrèt é lèsklavaj, on vilaj otila sé machann-la ka fè menm jès a penn é dezèspwa la, on jès a moun ozabwa é ki ka rélé anmwé lè malè-la ka tonbé asi yo...

Litérati afriken é afrokaribéyen/afromériken ka fè pòtré a sé kèsyon fondal lasa, é, lèwvwè lèktè nèg la ka li sé liv-la, i ka suiv tribilasyon a sé pèsonaj-la ki ka rèprézanté-y la, tou sa ka fè-y wouvire é gadé andidan a-y menm ka i yé, kijan i yé : litérati pé rédé-w kalkilé é wouvè-zyé asi-w menm, litérati pé ka sèvi rimèd pou géri bobo a nanm a-w.

21. Mo pou « fissure », « faille ».

22. Tit orijinal la sé *All God's children need traveling shoes*.

Pwennviz afriken adan literati afriken é afrokaribéyen/
afromériken

Kanmenmsa, magré fòs a blèsman-la, magré lakiltirasyon-la, magré asiré-sèten tin biten ki pèd an chimen, literati afriken é afrokaribéyen/afromériken ka montré tin on lidantité, on ésans, on nanm, on sikoloji afriken ki la toujou. É potomitan a nanm-lasa, a sikoloji-lasa, sé rèliyon-la, ki fondal-fondal pou tout moman é pou tout larèl adan lavi a chakmoun²³; sé-y ki anmitan òganizasyon a sosyété-la. Sé sa Edward Kamau Brathwaite ka di adan artik a-y « *The African presence in Caribbean literature* » : « *And everyone agrees that the focus of African culture in the Caribbean was religious* » (Brathwaite, op.cit., 192). Dépi koumansman a literati nèg jis adan prodiksyon maké ki pli jenn, magré tan é boulvès ki pasé, nou pé vwè tini on pwennviz èspirityèl afriken, sé sa an ka kriyé on sikoloji afriken, ki doubout asi prensip a Nzambe²⁴ oben Granmèt-la – on énéji kòsmik ki adan mwens ti biten a Lakréyasyon –, é ki ka travèsé tou sé pèp nèg la; é moun Lafrik ka kontinyé kwè adan-y : dabòpouyon, prèmyé karaktèristik-la, ki sé kolòn zòtobral a linité èspirityèl afriken, sé sélébré Gangann²⁵ – *culte des Ancêtres* –, kon Maureen Warner-Lewis ka di : « *a common denominator of black African religion is its ancestor focus* » (Warner-Lewis, 2003, 143). Sèpoulòsdonk²⁶, tini libasyon oben ofrann pou Zansèt, pou kenbé liyannaj-la èvè yo la, pou yo pwotéjé désandan a yo. Si on moun, oben kominoté-la kaskòd èvè Zansèt a-y, sé divini a moun-la, é ta kominoté-la ki bankal, davwa sé liyannaj-lasa ka kenbé group-la ansanm-ansanm. Dézyèm karaktèristik-la, ki sé konsékans a prèmyé-la, sé on òganizasyon sosyal ki ka mèt tala²⁷ ki pli gran la, pli ansyen la, anho : sé-y ki ni pli sajès é pli konésans, kifè i pli kapab menné sosyété-la, i pé ni plis rèskonsabilité. Sé davwa adan pwennviz afriken la, chakmoun pou vin pli bon piti-a-piti, konsa i ka trapé konésans anmizi-anmizi, afòs i pasé etap inisyatik.

23. « La religion traditionnelle, commente le théologien John Mbiti, domine tous les aspects de la vie de l'individu et exerce la plus forte influence sur son être », cité par Lucie Pradel, *Dons de mémoire de l'Afrique à la Caraïbe*, op.cit. : 9.

24. Konsa yo ka nonmé non a Granmèt-la oben Bondyé an lang kikongo, é an jénéral aka pèp Bantou; Yorouba ka kriyé-y Ashe; sé Akan-la ké rélé-y Susum.

25. Mo gwadloupéyen pou « Ancêtres ».

26. Mo pou « par conséquent ».

27. Pronon démonstratif sengilyé an gwadloupéyen.

On dèt karakteristik a sikoloji afriken la, sé sa Lucie Pradel ka kriyé *interpénétration du visible et de l'invisible* (Pradel, 2000), sé dé monn-lasa toujou ka bokanté, pa ni bayè ka séparé-yo : Zansèt, divinité, lèspri ka vini désann adan vi a sé moun-la, é nanm a sé moun-la pé ka vwayajé adan monn envizib la. Priyé, ofrann, sakrifis pou sé Envizib-la, ka rédé moun ki vizib rivé an bout a projé a yo, viv plibyen. Lèspri ka désann asi moun, Zansèt ka vini vizité rèv a moun pou ba-yo mèsaj, sa sé on réyalité adan mannyè Afriken ka gadé lavi.

Tin osi on karakteristik diskou éwopéyen la dyabolizé onpakèt, dapré-y sé té *polythéisme*, sé ègzistans a divinité ki ant Granmèt-la é sé moun-la, *divinités intermédiaires*, yo ka kriyé *Les Saints, Les Loas, Les Orishas, Les Esprits, Les Génies*; yo la adan sé woman-la kon adan réyalité a sé pèp nèg la.

Pou bout, on karakteristik ki chouké fon adan sikoloji afriken la, sé fénomenn é pratik majik. Doumbi Fakoly ka apiyé asi karakteristik-lasa adan liv a-y *L'Origine négro-africaine des religions dites révélées* : « Ici et là, on pratique, **en conscience**²⁸, les sciences occultes, car toute religion qui ne pratique pas la Magie est sans importance aucune » (Doumbi Fakoly, 2004, 144). É sé pratik majik lasa, sé on syans, kon Kamau Brathwaite ka di-y :

It was not recognized, in other words, that this « magic » was (is) based on a scientific knowledge and use of herbs, drugs, foods and symbolic/associational procedures (pejoratively termed fetish), as well as on a homeopathic understanding of the material and divine nature of Man (nam) and the ways in which this could be affected (Kamau Brathwaite, op.cit., 195)

Konmen woman ka montré mannyè sé fénomenn é pratik lasa ka jwé on wòl fondal adan vi a sé pèp nèg la, ki adan sé fiksyon-la ki adan réyalité-la menm?

Sé padavwa nou ka trouvé sé karakteristik-lasa adan pèp Nèg ki sòti menm koté-la, ki ni menm istwa-la, menm chouk kiltirèl la, dépi tan é tan avan é pannan lakolonizasyon, magré évolisyon, mouvman é mouvmantasyon ki ja é ki ka fèt, pou sa, nou ka di asiré tin on sikoloji, on nanm afriken ki ka sèvi karèsòl pou linité èspirityèl é kiltirèl a pèp afriken ki Lafrik ki Lézanmèrik.

28. Sé nou ka soulinyé-y.

Pou bout

Pou bout, nou pé di tin on sikoloji afriken ki la toujou, magré blèsman é bobo a listwa. Kanmenmsa, jis a jòdjou, nanm afriken lasa ka touvé-y méprizé, anba pyé a dòt kilti ki vlé brizé-krazé-y. Pou lidantité afriken-la woupran doubout a-y, pou rènesans afriken la, pétèt té ké fodré kouté pou tann é suiv chimen-la désèrten woman ka montré la, on chimen ki ké rédé-nou géri blèsman-la é woupran sans an nou, woupran kontròl a lèspri an nou : yo ka di nou lavé lèspri an nou pou woté-y adan lajòl a lakilitirasyon-la, é wouvire chouké adan kilti an nou, adan sikoloji an nou, adan sa ki ka fè lidantité an nou. Kon rit afrojamayiken la, *myalism*, ka géri Ella O’Grady adan *Myal*, kon sé inisyé Komo la ka wouvire an vilaj-la, an chouk a Komo la adan woman malyen la *La Révolte du Komo* (Ally Diallo, 2000), pou défann lidantité a yo. Makè kon Ally Diallo oben Aimé Césaire ka di konsa sé anki lè Afriken ké chouké adan kilti a yo, yo ké pé bokanté an vérité èvè sé lézòt kilti-la... Mi sé konsa nou ka vwè litérati ka annalizé kèksyon a tromatiz é sikoloji afriken la; Wi, litérati, sé bèl pawòl maké; men litérati, sé osi déba a lavi, sé zouti pou konprann lavi, zouti pou vwè fondè a kè a moun, fondòk a kè a pèp é sivilizasyon, é osit fon a kè a-w menm...

Référans

- Achebe, C. (1994). *Things fall apart*. New-York : Anchor Books.
- Alleyne, M. C. (1988). *The Roots of Jamaican culture*. Londres : Pluto Press.
- Amado, J. (1938). *Bahia de tous les saints*. Paris : Gallimard.
- Angelou, M. (1986). *All God’s children need traveling shoes*. New York : Random
- Bâ, A. H. (1995). *Amkoullel, l’enfant peul*. Arles : Actes Sud.
- Brathwaite, K. (1996). « The African presence in Caribbean literature », *Roots*. Michigan : University of Michigan Press.
- Brodder, E. (1988). *Myal*. London/ Port-of-Spain : New Beacon Books.
- Bugul, K. (1983). *Le Baobab fou*. Dakar : NEA.

- Bugul, K. (1999). *Riwan ou le Chemin de sable*. Paris : Présence Africaine.
- Carpentier, A. (1979). *Ecue-Yamba-o*. Barcelona : Bruguera.
- Carpentier, A. (2001). *El Reino de este mundo*. Barcelona : Seix Barral.
- Césaire A. (1983). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine.
- Chamoiseau, P. (1986). *Chronique des sept misères*. Paris : Gallimard.
- Chamoiseau P. (2002). *Biblique des derniers gestes* : Paris : Gallimard.
- Diallo, A. (2000). *La Révolte du kòmò*. Paris : Gallimard.
- Dongala E. (2001). *Le Feu des origines*. Paris : Le Serpent à Plumes.
- Fakoly, D. (2004). *L'Origine négro-africaine des religions dites révélées*. Paris : Ménaïbuc.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Herstkovits, M. J. (1941), *The myth of the Negro past*. New York/ London : Harper & Brothers.
- Imbs, P. (1973). *Trésor de la langue française : dictionnaire de la langue française du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*. Paris : éd. du CNRS/Gallimard.
- Josse, E. (2007). « Le traumatisme psychique : quelques repères notionnels. *Journal international de victimologie* », v. 5, n°3, in www.jidv.com.
- Kane, C. H. (1961). *L'Aventure ambiguë*. Paris : 10/18.
- Marshall, P. (1983). *Praisesong for the widow*. New York : Plume book.
- Mazama, A. (1997). *Langue et identité en Guadeloupe*. Pointe-à-Pitre : Jasor.
- Montero, M. (1987). *La Trenza de la hermosa luna*. Barcelona : Anagrama.
- Ousmane, S. (1960). *Les Bouts de bois de Dieu*. Paris : Pocket.
- Pradel, L. (2000). *Dons de mémoire de l'Afrique à la Caraïbe*. Paris : L'Harmattan.
- Price-Mars, J. (1998). *Ainsi parla l'Oncle*. Montréal : Léméac.

- Rey, A. (2005). *Dictionnaire culturel en langue française*. Paris : Dictionnaires Le Robert.
- Roumain, J. (1977). *Gouverneurs de la rosée*, Fort-de-France : Éditions Désormeaux.
- Schwartz-Bart, S. (1972). *Pluie et Vent sur Têlumée Miracle*. Paris : Seuil.
- Warner-Lewis, M. (2003). *Central Africa in the Caribbean*. Kingston : University of West Indies Press.

Vodou et mémoire de l'esclavage dans la création plastique contemporaine haïtienne et béninoise : quelques aspects

ANGELO DESTIN

Note biographique

Angelo Destin est doctorant en Histoire de l'art à Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il prépare une thèse de doctorat sous la direction de Michèle Coquet et de Philippe Dagen. Sa thèse, qui se situe à la frontière de l'histoire de l'art et de l'anthropologie, s'intitule : *Identité et dynamique de création plastique contemporaine dans le contexte de la*

globalisation : le cas d'Haïti et du Bénin. Angelo Destin est aussi artiste et professionnel du livre.

1. Introduction
2. *La Route de l'Esclave* : lieux de mémoires, de représentations et de controverses
3. Artistes du Bénin, quelles quêtes?
4. L'imaginaire du vodou dans l'art contemporain haïtien
5. Conclusion
6. Références

Introduction

Au passage du siècle dernier, « lorsque la religion, la science et la morale se sont ébranlées et lorsque les appuis extérieurs menacèrent de s'écrouler, l'homme [occidental a détourné] ses regards des contingences extérieures et les [a ramenés] sur lui-même » (Kandinsky, 1910). Cette quête spirituelle a poussé les Occidentaux à se tourner vers l'Afrique et d'autres contrées du monde. Cette quête, après avoir engendré au début du siècle dernier le modernisme, terminologie relative au mouvement des avant-gardes « primitivistes », réapparaîtra après la Seconde Guerre mondiale et renouvellera, voire réorientera le surréalisme. On se rappelle les propos d'André Breton, rapportés par Carlo Célius, lorsqu'il se rendit en Haïti :

Ce n'est donc pas un hasard, mais bien un **SIGNE DES TEMPS**, si tout au long de la guerre qui vient de s'achever, les plus grandes impulsions vers des voies nouvelles dans le surréalisme ont été fournies par mes deux grands amis « de couleur » Aimé Césaire pour la poésie et Wifredo Lam pour la peinture et si je me retrouve aujourd'hui à Haïti plutôt qu'en tout autre point du monde (Célius, 2007).

La science qui jusque-là (fin du 19^e siècle) traitait les phénomènes surnaturels avec mépris commença à leur accorder un peu plus de considération. Kandinsky dans son essai *Du spirituel dans*

l'art, et dans la peinture en particulier (1910) note que « certains savants, dont de purs matérialistes, consacrent leurs efforts à l'étude scientifique de faits inexplicables qui ne peuvent plus être niés ou tus ». Ainsi ont été fondés, par exemple, la Société des Études psychiques (1896) puis l'Institut de Métapsychique International, IMI (1919). Parallèlement, la Société de Théosophie, qui fut créée en 1875 à New York par Blawatzky, tentait d'approcher les problèmes de l'esprit par la voie de la connaissance intérieure. C'est ainsi que nous pouvons trouver aujourd'hui des documents qui traitent du vodou à l'Institut de Métapsychique International (IMI) à Paris. C'est dire que les phénomènes dits « paranormaux » et les affinités spirituelles pour les « primitifs » ont habité, tout au long du siècle dernier, les imaginaires collectifs et ont eu une influence notoire sur la production plastique en Occident. « L'art abstrait » en est l'exemple parfait, en cela qu'il essaie de représenter « l'Essentiel Intérieur ». Autrement dit, l'Occident, en perte de repères, s'est tourné vers l'Afrique pour se donner un nouveau souffle, un nouvel élan. Jean-Loup Amselle souligne cette même stratégie de régénération de l'art occidental contemporain à travers l'Afrique à partir de son analyse de *L'Art de la friche* (Amselle, 2005). Par conséquent, il est question ici d'héritiers qui se plongent dans leur propre héritage culturel, dans l'histoire de leurs ancêtres, en quête de leurs racines. Questionner et se réapproprier son héritage pour mieux appréhender le présent et ses aléas. Les deux processus présentent des similitudes : revenir à l'essentiel.

Entre la première conférence panafricaine de 1900 à Londres et le premier Congrès des écrivains et artistes noirs de 1956 à Paris, l'importance de la survivance de l'héritage africain dans le Nouveau Monde a été établie par plusieurs intellectuels africains et afrodescendants, dont le docteur Jean Price-Mars pour le cas haïtien. Au cours de la dernière décennie du siècle dernier, on a assisté à un véritable renouveau avec l'institutionnalisation des mémoires du passé douloureux de la traite transatlantique au Bénin. En effet, plusieurs initiatives ont convergé vers une revitalisation des mémoires de la traite et de l'esclavage au travers de procédures patrimoniales afin de couper court à ce que Gaetano Ciarcia considère comme « la rumination silencieuse, inhérente aux rapports sociaux à l'esclavage » (Ciarcia, 2016) dans le Bénin méridional. *Ouidah 92* (1993), *La Route de L'Esclave*¹ (1994), ces événements, aussi

fondeurs soient-ils dans le processus de renouvellement des rapports entre l'Afrique et sa diaspora, sont-ils parvenus à élaborer un socle commun sur lequel cohabiteraient les différentes mémoires?

Placés sous le signe du vodou et des religions dérivées qui, quoique présentant un certain cousinage indéniable comme héritage culturel ont des particularités selon les pays dont elles sont issues et les cultures auxquelles elles ont été confrontées (*candomblé* au Brésil, *santería* à Cuba, vodou en Haïti), ces événements (Ouidah 92 et La Route de L'Esclave) ont dû d'emblée faire face à la complexité d'un grand défi : refléter une mémoire commune. Car les embrassades de retrouvailles des deux continents n'ont pas été totalement à l'abri de la controverse et de quelques épingles mal ajustées. Il importe dès lors, en ce qui nous concerne, d'élucider le contexte avant de se pencher sur la dynamique de cet héritage ancestral dans la création plastique des deux pays au-delà de la vague mémorielle. C'est-à-dire d'analyser les problématiques dont cet héritage est porteur, l'usage qu'en font les artistes à partir de leur propre savoir appris et vécu, les ressemblances et les dissemblances articulées selon les préoccupations de ces derniers.

La Route de l'Esclave : lieux de mémoires, de représentations et de controverses

Selon l'ancien vice-directeur général de l'UNESCO Tadjani-Serpos, le projet *La Route de l'Esclave* a été soutenu au sein de l'UNESCO par deux pays : Haïti et le Bénin. Le projet qui se situe dans le sillage d'Ouidah 92 s'inscrit comme lui dans le renouveau des cultes vodou au Bénin et de leur connexion avec la commémoration des mémoires de l'esclavage (Ciarcia, 2016). Cependant, si le projet a été admis c'est parce qu'il mettait en avant la portée religieuse inhérente à la diaspora comme « lien » et « ciment culturel et historique ». Car la diaspora francophone est minoritaire au regard de celles anglophone et lusophone, ce qui aurait pu desservir le dossier à l'UNESCO. Outre les velléités bienveillantes de rapprochement fraternel et sa symbolique mémorielle indéniable, *La Route de l'Esclave* est aussi un projet régional avec des visées économique et politique.

1. La Route de l'esclave est un parcours qui débute au centre de la ville (Ouidah), à l'endroit où se situait le marché d'esclaves, pour aller à la plage, lieu d'embarquement des esclaves. Tout le long du chemin se dressent des sculptures des artistes Cyprien Tokoudagba et Dominique Kouas. Les mémoriaux ainsi que les temples vodou qui s'y trouvent ont été décorés par des artistes venus d'Haïti, du Nigéria, du Togo et du Brésil.

Ana Lucia Araujo soutient que « les deux événements visaient la promotion du tourisme culturel dans la région, non sans envisager une nouvelle vitalité de l'économie de l'ancien port négrier qui avait dramatiquement décliné depuis le début du XX^e siècle » (Araujo, 2009). Au-delà de cet aspect opportuniste, mais intelligent, l'entreprise devient plus complexe lorsqu'elle laisse échapper une certaine forme de nostalgie et de célébration de la grandeur d'antan, laquelle grandeur reposait sur la richesse provenant de l'esclavage local et de la traite transatlantique. Voilà, en effet, un tentaculaire projet où viennent se heurter, s'entremêler, s'interposer des mémoires conflictuelles à la fois « endogène-diasporique », mais également « inter-endogène » dans la mesure où les locaux sont pour la plupart des descendants de victimes et des descendants de bourreaux. À cet égard, l'artiste Romuald Hazoumè est doublement important. D'abord, compte tenu de son aura sur la scène artistique béninoise et internationale actuelle. Ensuite pour sa filiation yoruba, car les Yorubas furent longtemps traités en ennemis par la monarchie aboméenne². Nous y reviendrons.

La Route de l'Esclave est un exemple pertinent dans la mesure où elle fait partie de la genèse d'un renouveau qui a pour socle le vodou et la mémoire de l'esclavage. Elle a amorcé, par la polémique dont elle a été l'objet, les contradictions et les conflits que ce renouveau recelait. Sa charge visuelle nous renvoie aux multiples discours de mémoires antagonistes dont elle est l'incarnation. En cela nous sommes à même d'avoir une acuité dans la lecture d'autres créations ultérieures touchant les thématiques du vodou et de la mémoire de l'esclavage. D'autant que, en ce qui concerne le Bénin, il y eut une véritable campagne visant à inciter les artistes à « plonger dans le vodou [de façon] à restituer leurs expériences initiatiques à travers leurs représentations visuelles » (Ciarcia, 2016) dans le contexte de la commémoration de la traite et de l'esclavage.

La centaine de sculptures en ciment placées tout le long de *La Route de l'Esclave* sont pour la plupart l'expression de divinités importantes du panthéon vodou, de quelques représentations d'esclaves parfois enchaînés, parfois brisant leurs chaînes. Parmi les

2. Sur ce sujet voir Bako-Arifari N. (cité par Roberta Cafuri) « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », dans Botte R. (sous la dir.), *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale*, *Journal de la Société des Africanistes*, 70, 1-1, 2001.

statues assimilées aux divinités, certaines ont été consacrées aux anciens souverains aboméens, lesquels sont devenus des dieux dans le panthéon. Réalisées par Cyprien Tokoudagba et Dominique Kouas, ces statues proviennent pour la plupart de « l'iconographie traditionnelle de la famille royale d'Abomey et nous renvoient, dans ce contexte, aux *bocio*, aux fétiches ou objets de pouvoir » (Araujo, 2009). Or, il faut rappeler que cette même dynastie a été impliquée dans la mise en esclavage locale et la traite transatlantique des populations qu'elle avait assujetties (Ciarcia, 2016). D'où les difficultés du projet à faire l'unanimité comme bien culturel commun. Comme le dit Gaetano Ciarcia, « cette version de l'histoire récente de l'héritage culturel montre les difficultés d'associer la production d'un territoire aux usages mémoriels et aux significations *diasporiques* » (Ciarcia, 2016).

La controverse s'accroît encore plus par le traitement de ces sculptures dans la mise en scène de la *Route*. Ne faisant pas l'objet d'une réflexion approfondie sur un possible sentiment de culpabilité, elles s'érigent en fierté locale sans être soumises à des commentaires. *La Route de l'Esclave* présente d'autres irrégularités portant à controverse qui ne sont pas citées ici et que Gaetano Ciarcia analyse dans son essai *Le revers de l'oubli, mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*. Face à la pluralité des mémoires, il convient maintenant de restituer, à la lumière de diverses contingences extérieures, les interprétations formelles et iconiques que nous offrent les artistes tels que Romuald Hazoumè, Édouard Duval Carrié et Hervé Télémaque. Les thématiques du vodou et de la mémoire de l'esclavage ne sont pas interdépendantes, et peuvent donc être traitées de manière autonome. Mais elles sont constamment en écho, surtout dans le cas haïtien, dès lors que l'on s'en tient à l'analogie. C'est la position de Laënnec Hurbon lorsqu'il affirme que « la formation du vodou à Saint-Domingue – Haïti est intimement liée à l'institution esclavagiste, et plus précisément aux luttes entreprises par les esclaves pour leur liberté » (Hurbon, 2012). L'œuvre de Duval Carrié parvient, par la place accordée au vodou, à restituer les liens intrinsèques des deux thématiques. Certaines préoccupations de Romuald Hazoumè, qui se présente comme un artiste itinérant, s'articulent de la même manière lorsqu'il s'applique à puiser dans son origine yoruba des symboles de résistances et d'affirmation de l'identité de son peuple dans sa démarche créative. Pour Télémaque, il s'agira de quelques-

unes de ses œuvres qui à la fois traduisent la présence de l'imaginaire vodou chez les artistes et en même temps renvoient à la problématique de la terre ancestrale comme paradis perdu, donc à la traite, au déracinement.

Artistes du Bénin, quelles quêtes?

Dans un entretien accordé à Heinz-Norbert Jocks, rapporté par Philippe Dagen, Romuald Hazoumè, après avoir fait allusion au vodou comme expérience personnelle, déclare :

Beaucoup d'entre nous sommes aujourd'hui des artistes du monde, parce que nous exposons un peu partout, mais je suis fier de dire que je viens d'Afrique et que je porte avec moi ma culture, que j'ai le devoir de perpétuer. Et pas besoin pour ça de se référer à l'histoire de l'art occidental. Elle n'a aucune importance pour nous, puisqu'en Afrique, l'histoire de l'art et de la culture a 4 000 ans d'âge (Dagen, 2015).

Selon Dagen, Hazoumè aurait tenu ces propos afin de s'opposer aux stéréotypes de la domination culturelle que le monde occidental exerce sur l'Afrique depuis les débuts de la colonisation, domination dont il y a tout lieu de penser que le nom actuel est « mondialisation ». Et l'on comprendra aisément que lorsqu'Hazoumè parle de « devoir de perpétuer » sa culture africaine, « il entend l'arracher à sa gangue occidentale, à l'histoire du primitivisme, à l'appréciation exclusivement artistique de ses productions : il le faut pour la revivifier, lui redonner vie et puissance d'attraction » (Dagen, 2015). Hazoumè réalise une exposition en 1994 au musée Honmé à Porto-Novo qu'il a baptisée « Je sais d'où je viens ». Ce titre sonne comme une provocation à s'engager dans l'effort de « comprendre les cultures étrangères – la sienne pour un occidental, la yoruba pour un habitant du Bénin, pays où beaucoup de groupes sociaux ne partagent pas forcément les mêmes histoires et les mêmes valeurs » (Cafuri, 2009). Dans son œuvre *Òṣà Ñlà*, Hazoumè revisite le panthéon yoruba pour aborder un sujet hautement politique. *Òṣà Ñlà* est l'un des dieux majeurs du panthéon. L'œuvre est composée d'une sculpture qui rappelle les masques Egoun-goun, au pied de laquelle sont installés des « masques-bidons », d'une vidéo de danse de « masques nouveaux », d'une photo panoramique et d'une voix émanant de petites enceintes qui émet des *paroles yoruba* qui se répand dans tout l'espace d'exposition. Les masques Egoun-goun représentent les

esprits des ancêtres, « parés d'étoffes les plus précieuses ». Ils sont parsemés de perles, d'ornements végétaux, animaux, et de motifs géométriques « enrichis de broderies ». Hazoumè, en puisant dans sa culture ancestrale pour réaliser cette œuvre, dit avoir voulu

remplacer tous les costumes sacrés des Egoun-goun [qu'il] trouve dans les musées du monde. Ces costumes, pour des raisons d'argent, sont vendus à des musées qui les exposent. La place de ces costumes se trouve dans les couvents. Mais malheureusement je ne pourrais pas les remplacer, mais en parler ici au Bénin pour que les gens prennent conscience que le patrimoine sacré doit rester chez nous (Dagen, 2015).

La bouche du roi, l'une des œuvres les plus emblématiques dédiées à la mémoire de la traite transatlantique, s'inscrit dans la même démarche de réappropriation et de détournement que se donne l'artiste. L'œuvre est un squelette d'un bateau négrier constitué de bidons (matériaux de prédilection de l'artiste) et d'autres accessoires. En dénonçant la traite comme première forme d'oppression que l'Europe inflige à l'Afrique, elle met également en relief l'implication de quelques Africains. Les deux bidons, dont les traits et les couleurs divergent, sont couronnés et semblent conduire le bateau : ils représentent un Européen et un Africain (Cafuri, 2009). Mais au-delà de cette explication historique, l'œuvre fait référence, de par les matériaux dont elle est constituée, à savoir les bidons d'essence, à la triste réalité de gens qui vivent de l'économie informelle en pratiquant le trafic de l'essence. Si cette méthode de réappropriation est convaincante ici en fonction du discours social dont elle se dote, elle ne l'est pas toujours chez d'autres artistes. C'est en tout cas le constat qui a été fait lors de l'exposition de l'UNESCO « Temps modernes, mémoire de l'esclavage et art contemporain » en septembre 2015. L'artiste Benjamin Deguenon, qui s'intéresse à l'esclavage moderne, a présenté *Allo Allo*, un homme dont le corps est couvert de téléphones portables. L'œuvre fait explicitement référence aux accros de téléphones et gadgets. Retirée de l'exposition, cette œuvre passerait pour ironique et satirique, mais dans le contexte de « Mémoire de l'esclavage », elle peut paraître légère, fantaisiste et inappropriée : les deux réalités, d'un point de vue déontologique, sont complètement inadéquates.

L'imaginaire du vodou dans l'art contemporain haïtien

Comme nous l'avons dit plus haut, le vodou « en Haïti reste associé à la phase fondatrice de la révolte victorieuse des esclaves » (Lucas, 2007), donc à la mémoire de l'esclavage. Étant donné que le vodou et la mémoire de l'esclavage ne sont pas indissociables, nous évoquerons ici des œuvres qui mettent en écho les deux thématiques.

D'une part, le terme « créole » est considéré comme un fait linguistique (la langue créole) et un fait anthropologique (les arts comme la musique, la danse, la littérature orale et écrite, l'architecture, les pratiques culinaires, la religion, l'organisation familiale) et, d'autre part, il présuppose le fantasme de mélange ou de métissage entre Européens et Africains ou Amérindiens ainsi que d'une rencontre entre deux cultures. Laënnec Hurbon applique donc, depuis la problématique de la langue créole qui représente une condensation de ces mélanges, le concept de créolisation au vodou et aux religions afro-américaines (Hurbon, 2012). Ainsi, il y a lieu de parler de réélaboration des cultes africains en Haïti « par une densification et un accommodement créatif au contexte contraignant de la société coloniale » (Lucas, 2007). Cela explique la disparité possible dans les significations et les modalités adoptées.

Édouard Duval-Carrié est un artiste polyvalent qui s'intéresse à la migration, il est l'un des artistes contemporains d'Haïti qui accordent une place de premier plan à la spiritualité en général et au vodou en particulier dans sa création. L'exposition *Migration of the spirit* au Figge Art Museum de l'Iowa en 2005 a été l'une des occasions de découvrir ou de redécouvrir les œuvres de l'artiste qui a aussi participé au projet *La Route de l'Esclave* au Bénin. En effet, il était chargé de décorer la maison du chef suprême du vodou de l'époque, Daagbo Hounon. Ses œuvres : *La traversée* (1996), *Le départ* (1996) et *ReTable des neuf esclaves* (installation de 1989), tout en utilisant l'imagerie vodou, entrent en résonance à la fois avec l'histoire de la traite, mais aussi avec la grande vague d'immigration que connaît Haïti depuis la fin de la première moitié du 20^e siècle. Dans *Le départ* on peut voir une file d'esclaves enchaînés le long d'une rivière. Ces esclaves se présentent comme des esprits mystérieux, des *lwas*, et au bout de la file se trouve un esclave-arbre. Le traitement singulier au niveau des attributs et de la couleur de chaque personnage peut également renvoyer à la pluralité ethnique des esclaves déportés. Cependant,

l'esclave-arbre que l'on retrouve également dans *La traversée* tout au fond de l'embarcation, imposant par sa taille, rappelle la racine africaine commune de ces différentes ethnies et annonce par-là même l'union des esclaves pour affronter les horreurs de l'esclavage et les surmonter. Edward Sullivan, dans un article consacré à l'œuvre de Duval-Carrié publié dans *Art de la Caraïbe, mythes, croyances imaginaires* avance : « Bien que relativement peu d'images de l'artiste traitent directement l'esclavage, elles le suggèrent toutes dans son aura, ses conséquences, ses traumas et l'énergie spirituelle utilisée par les esclaves pour combattre les horreurs de leur condition » (Sullivan, 2012). Dans l'œuvre *Retable des neuf esclaves*, Duval-Carrié utilise des masques en guise de visage pour les esclaves. Loin d'être anodins, ces masques servent à cacher ou à conserver l'humanité des esclaves qui étaient réduits à des biens meubles. Car c'est « en masquant leurs pulsions, leurs passions, leurs peurs et leur colère qu'ils ont pu se permettre d'exister dans le monde de la tourmente dans lequel ils avaient été poussés » (Sullivan, 2012).

L'œuvre d'Hervé Télémaque *Le voyage d'Hector Hippolyte en Afrique* (2000) est particulière dans la mesure où elle explore et réinterprète en même temps les thématiques du vodou et de la mémoire de l'esclavage. Elle est comme un hommage à l'artiste et prêtre vodou Hector Hippolyte. Teintée d'ironie, de sarcasme et d'anecdote politique, elle renvoie, déjà par son titre, au contexte colonial dans lequel les esclaves croyaient au retour en Afrique après la mort. Laënnec Hurbon, dans une analyse consacrée au culte des morts et les transformations du vodou dans la colonie française de Saint-Domingue, soutient que le culte des morts n'est pas un simple héritage africain, mais comporte d'autres significations. Après la déportation de l'individu que l'on a arraché à sa terre, sa famille et ses racines, le processus inverse, c'est-à-dire le retour, habite constamment cet individu devenu esclave. Le processus est enclenché à la suite du décès de celui-ci à travers des rituels funéraires « visant à remettre le mort en contact avec ses ancêtres, mais à travers eux ce sont les divinités protectrices de son lignage et de son ethnie qui sont recherchées », une façon d'aider le mort à retrouver sa terre natale, ses racines. Ainsi le vodou peut être compris « comme la symbolisation du trauma qui est l'arrachement à la terre africaine; elles énoncent toujours une perte irrémédiable : la perte de l'origine » (Hurbon, 2012).

Conclusion

Les artistes que nous avons évoqués dans le présent travail sont des exemples de la vitalité et du foisonnement de créateurs haïtiens et béninois qui s'inspirent des deux thématiques dans leur démarche de création. Cependant, pour le cas haïtien, le vodou, comme nous l'avons vu, est intimement lié à la mémoire de l'esclavage et de la traite et a toujours été pour l'art une source d'inspiration privilégiée. Tandis que, dans le cas du Bénin, pour ce qui concerne la traite, il y a lieu de parler de « mémoire incorporée ». Elle est de plus en plus présente chez les artistes, surtout à partir de la vague mémorielle enclenchée à partir des années 1990. Elle reprend souvent la même iconographie « classique » : corps courbaturés, bateaux, chaînes, entassement, colonne, etc. Cette dynamique, loin de traduire un état d'esprit traumatique actuel qui serait directement lié à l'esclavage et à la traite, se veut d'abord un devoir de mémoire et de perpétuation culturelle. Elle peut prendre d'autres dimensions lorsque les réalités actuelles font écho à ce passé douloureux.

Références

- Araujo, A. L. (2009). « De victime à résistant : mémoires et représentation de l'esclavage dans les monuments publics de la Route des esclaves », dans *Création plastique, traites et esclavages. Cahier des anneaux de la mémoire*. Vol.12, p.192-199.
- Araujo, A. L. & Seiderer, A. (2007). « Passé colonial et modalités de mise en mémoire de l'esclavage », *Conserveries mémorielles* [En ligne], # 3 | 2007, en ligne depuis le 21 novembre 2009, consulté le 5 avril 2016. <http://cm.revues.org/109>
- Cafuri, R. (2008). Mémoire de l'esclavage et de la diaspora au Bénin : musées privés, publics et arts contemporain in *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Fourcade, M.-B. et Legrand C. (dir), 2008, p. 151-169. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. Intercultures.
- Célius, C. A. (2007). *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Célius, C. A. (dir.) (2015). « Création plastique d'Haïti », *Gradhiva*, n° 21.

- Ciarcia, G. (2016). *Le revers de l'oubli, mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*. Paris : Karthala, 197p.
- Coquet, M., Derlon B., & Jeudy-Ballini, M. (2005), dir., *Les Cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. Paris : Biro éditeur, éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- Dagen, P. (2015). *Romuald Hazoumè Arè*. Cotonou : Fondation Zinsou, 50 p.
- Sullivan, E. J. (2007). *Continental shifts : the art of Edouard Duval Carrié*. Miami : American Art Corp.
- Hurbon, L., (2012). « Le vodou et le développement des arts Haïtiens » in *Art contemporain de la Caraïbe, mythes, croyances, religions et imaginaires*, Paris : Hervé Chopin.
- Lucas, R. (2007). *Les origines africaines du vaudou*, p.19 dans « Peintures haïtiennes d'inspiration vaudou », Bordeaux, le Festin, 78p.
- Sullivan, E. J. (2012). *Edouard Duval Carrié, Autels masques et migrations spirituelles* p.187 in *Art contemporain de la Caraïbe, Mythes, Croyances, Religions et Imaginaires*, Paris, Hervé Chopin, 407p.
- Vignondé, J.N. (2005). « Ouidah, port négrier et cité du repentir », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 89 | 2002, mis en ligne le 1^{er} octobre 2005, consulté le 4 avril 2016. <http://chrhc.revues.org/1542>

Impacts du passé colonial dans les systèmes
éducatifs haïtien et burkinabè : quelles
possibilités de rupture par les réformes
éducatives actuelles?

IRAMÈNE DESTIN

Note biographique

Iramène Destin est doctorante en didactique des langues et des cultures à l'Université de la Sorbonne nouvelle – Paris 3 sous la direction de Danièle Manesse et Daniel Véronique. Elle travaille dans le champ des politiques éducatives, systèmes et réformes en contextes postcoloniaux. Dans le cadre de sa thèse, elle analyse les réformes par

l'approche par les compétences en cours dans les systèmes éducatifs haïtien et burkinabè. On peut la joindre à l'adresse suivante :
destin.iramene@gmail.com

1. Introduction
2. Une influence qui résiste
3. Nouveau discours mondial sur l'éducation
4. Des éléments de contexte
5. L'approche par les compétences (APC) dans les politiques éducatives actuelles
6. Pourquoi l'APC?
7. En quoi l'APC se démarquerait-elle du modèle de l'école coloniale?
8. Les défis de l'APC
9. Conclusion
10. Références

Introduction

La plupart des recherches d'éducation comparée orientées vers une évaluation critique de l'héritage colonial font ressortir des caractéristiques communes aux systèmes éducatifs des anciennes colonies françaises. Toutefois ces études ont été réalisées majoritairement dans les contextes du continent africain, bien que la colonisation française ait laissé partout des empreintes identiques. Ainsi, cette étude se propose de comparer dans un premier temps les systèmes éducatifs haïtien et burkinabè, tout en montrant que quoique ces deux pays aient connu des formes de colonisation différentes (esclavagiste et « civilisatrice »¹), à des époques différentes, leur système éducatif présente de véritables similitudes qui s'expliquent par un héritage commun. Dans un second temps, l'étude montre comment les nouvelles réformes éducatives entreprises selon « l'approche par les compétences » (APC) pourraient être une opportunité de « désacralisation » et même de rupture avec le modèle

1. Voir Conklin, A., 1997. *A mission to civilize*, Stanford, Stanford UP.

éducatif français de l'époque coloniale qui influence l'enseignement depuis ses débuts.

Une influence qui résiste...

Les écoles haïtienne et burkinabè ont hérité du modèle éducatif français², en ce sens que leur structure actuelle est le produit du choc de la colonisation française³. En effet, l'organisation même de ces sociétés est structurée selon le modèle français. Ainsi, si l'école n'est pas la seule sphère dans laquelle se manifeste l'héritage colonial, elle est cependant le lieu le plus favorable à la pérennisation de celui-ci. Quoique la problématique de la structuration de cette école ait enfin été clairement posée au début des années 1980 avec notamment les propositions de la « réforme Bernard »⁴ dans le cas d'Haïti.

Bien que les autorités burkinabè aient opté dès le lendemain de l'indépendance de 1960 pour un système éducatif différent de celui qui leur avait été légué par la France, ces systèmes restent encore remarquablement marqués par l'esprit du modèle éducatif français enraciné depuis l'époque coloniale. Ce modèle influence la reproduction des inégalités sociales implantées dans les colonies tant par le choix de l'organisation des cycles d'enseignement, des contenus, des modalités de sélection, du parti-pris pour le français comme langue de scolarisation et d'enseignement/apprentissage, ainsi que par la finalité de l'éducation elle-même (DeGraff, 2013; Lange, 2003; Somé, 2003). Les critiques adressées à ces systèmes éducatifs portant généralement sur l'accès, l'efficacité et la qualité de l'éducation ne sont pas récentes. Toutes les innovations et les réformes entreprises dans ces deux pays ont eu pour objectif de pallier ces manques. Mais le fossé semble se creuser chaque jour davantage

2. Un modèle plutôt conçu pour les colonies, car l'école et l'enseignement en France étaient différents du modèle répandu dans les pays d'Afrique occidentale française (AOF). L'éducation en France était envisagée pour répondre aux idéaux républicains français (Spaëth, 2001). Dans le cas d'Haïti, puisque l'éducation pour la population était quasiment absente dans la colonie, c'est surtout après l'indépendance que le modèle français s'est répandu. La plupart des chefs d'établissement furent Français ou avaient fait leurs études en France.
3. Le Burkina Faso dans une moindre mesure, puisque les autochtones n'avaient été ni détruits ni remplacés par des hommes et des femmes capturés sur un autre continent, comme en Haïti.
4. La réforme Bernard lancée en 1979 est considérée comme la réforme la plus novatrice qu'Haïti ait jamais connue depuis son indépendance. Cette réforme redéfinissait la structure du système éducatif en diversifiant les filières d'enseignement, en mettant en place un mécanisme de passage automatique à certains niveaux du système en vue d'augmenter les flux scolaires et surtout par l'accent mis sur l'usage de la langue maternelle des apprenants (le créole) dans le processus d'enseignement/apprentissage dès les premières années.

entre la volonté de plus en plus clairement affirmée d'une école différente, apte à répondre aux besoins des apprenants et de la société, et la réalité scolaire, demeurée, à quelques détails près, immuable dans ses contenus, ses méthodes, son organisation (Pilon, 2004). Ces réalités mettent en évidence la résistance de ces systèmes éducatifs au changement. Qu'est-ce qui alimente réellement cette résistance? Selon Michel DeGraff (2013), l'un des problèmes de l'éducation en Haïti (ce qui est valable aussi pour les autres pays postcoloniaux français) est le choix du français comme langue de scolarisation, d'enseignement et comme véhicule des matières fondamentales. Ce choix alimente un rapport de pouvoir et de domination. Donc participe à une stratégie qui préserve les inégalités sociales enracinées depuis la colonisation.

Youn nan rezon ki lakòz sistèm lekòl Ayiti a fè fayit, se paske lang yo plis itilize pou yo anseye elèv yo se franse alòske pifò Ayisyen—kit se elèv, kit se pwofesè—se kreyòl sèlman yo pale byen. [...] Koze kreyòl pa ka sèvi nan edikasyon, se sistèm kolonyal la ki te fourne lide sa a nan tèt anpil moun. (DeGraff, 2013, p.133-134)

Car ceux qui ont le pouvoir de décision dans ces pays-là ont normalement conscience des réalités néfastes sur l'éducation lorsque la langue maternelle des enfants n'est pas la langue de scolarisation. Mais ce choix délibéré entend maintenir les privilèges d'une élite qui bénéficie d'un prestige symbolique et des avantages sociopolitiques et culturels du pays au détriment de la majorité de la population.

Nouveau discours mondial sur l'éducation

Depuis plus d'une dizaine d'années, un nouveau discours sur l'éducation fait réagir le monde. Les pays développés comme ceux en développement sont atteints. Il s'agit de la redéfinition de la finalité de l'éducation par la révision des *curricula* autour des compétences et la nécessité de faire évoluer les dispositifs d'enseignement. Cette mouvance suppose la prise en compte des nouvelles approches méthodologiques et didactiques. D'où l'adoption de l'approche par compétences (APC) qui implique une nouvelle vision de l'évaluation des acquis, une nouvelle organisation de l'école, l'introduction de nouvelles filières et de nouveaux contenus d'apprentissage, la redéfinition du métier d'enseignant et de la place de l'apprenant. C'est ce que l'on appelle un changement de paradigme en éducation

(Tardif, 2013). Les systèmes éducatifs haïtien et burkinabè n'y échappent pas. Ceux-ci se sont lancés depuis environ une décennie dans la révision de leur *curriculum* selon cette nouvelle vision de l'éducation et de l'enseignement/apprentissage. Soutenues par les institutions et les organisations internationales intéressées aux affaires éducatives dans le monde, ces nouvelles orientations sont d'abord une réaction au constat et aux critiques faites aux pays en développement (PED) de n'avoir pas su assurer l'éducation à tous les enfants en âge scolaire et au regard de l'inefficacité de leur système face aux besoins et aux réalités locales et du monde actuel⁵.

Cependant, pour les pays développés (PD), c'est le souci de l'optimisation de l'adéquation entre les compétences développées à l'école et leur implication directe sur le marché du travail qui est mis en avant. En d'autres termes, ces nouvelles orientations sont une réponse aux critiques de plus en plus fortes adressées à l'école depuis plusieurs décennies quant à la préparation insuffisante des apprenants à la vie personnelle, mais surtout à la vie professionnelle. Comment Haïti et le Burkina Faso pourraient s'approprier ces nouvelles orientations pour rénover leur système éducatif? Il faudrait certes reconnaître que ces idéologies et ces modèles éducatifs proviennent « encore » des institutions internationales des PD, comme le Fonds monétaire international (FMI), la Banque mondiale, etc. L'entrée dans cette nouvelle dynamique éducative nécessite réflexion, clairvoyance, pragmatisme et surtout engagement réel et citoyen de la part des pays pour éviter tout risque de déviance et de fragilisation de ces systèmes encore en gestation. Comme le souligne Serge Madhère (1992) dans une série d'images appelées *peristilistik* : « Anpil fwa li enposib pou w konn sa ki vre. Men si w konn sa ki posib, moun pa ka twonpe w »⁶. En d'autres mots, ces pays, ayant vécu les conséquences de la suprématie d'un système éducatif calqué sur un modèle français qui a desservi l'évolution de leur système, devraient être capables d'en tirer des leçons et s'investir davantage dans la

5. Critique souvent infondée, car le système colonial en Afrique ne scolarisait que 20 % d'une classe d'âge avant les indépendances. Tandis que dans les années 90 (30 ans plus tard), l'Afrique francophone scolarisait plus de 90 % d'une classe d'âge à l'école de base. En fait, les malheurs de ces systèmes gisent ailleurs.

6. Cette citation est inspirée de René Descartes (1645) : « Bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables... afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus ».

contextualisation, dans la modélisation de ces nouvelles orientations éducatives pour la création d'un nouveau modèle cohérent.

Des éléments de contexte

Le Burkina Faso, anciennement « Haute-Volta », situé en Afrique de l'Ouest entre le Sahara et l'Afrique noire, a été colonisé par la France entre 1919 et 1960, mais la conquête coloniale dans les pays voltaïques (l'actuel Burkina Faso et une partie des pays voisins) a commencé vers 1885⁷, c'est-à-dire 80 ans après l'indépendance d'Haïti. Tandis que la colonisation d'Haïti, l'ancien Saint-Domingue, a été maintenue directement par la France de 1697 à 1803. Si ces deux contextes coloniaux étaient différents par leur forme, leur finalité était la même : l'enrichissement économique et l'expansion de l'hégémonie culturelle de la France. En effet, la colonisation en Afrique s'était établie par le truchement d'une « mission civilisatrice », au moment où le pays de la Déclaration des droits de l'homme décidait de se donner pour devoir la défense de la « valeur d'humanité des races attardées et l'obligation sacrée de respecter et d'accroître cette valeur » dans le but de modeler « le visage d'une nouvelle humanité » (Sarraud, 1923, p. 115)⁸. L'école fut placée au centre de l'efficacité de cette « œuvre coloniale ». Implantées par la puissance dominatrice, ces écoles avaient adopté des programmes, des méthodes et des outils pédagogiques de la France dont l'objectif n'était autre que la servitude et l'assujettissement des peuples. À l'époque,

Les commandants du cercle avaient trois sections à alimenter par le biais de l'école : le secteur public (enseignants, fonctionnaires subalternes de l'administration coloniale, médecins auxiliaires, etc.) où allaient les meilleurs élèves; le secteur militaire, car on souhaitait que les travailleurs, spahis et goumiers aient une connaissance de base du français; enfin le secteur domestique qui héritait des élèves les moins doués. Le quota annuel à fournir pour les deux premiers secteurs était fixé par le gouverneur du territoire; les commandants du cercle exécutaient le « commandement » en indiquant aux chefs de cantons et aux chefs traditionnels combien d'enfants il fallait réquisitionner pour l'école (cité par Bianchini, 2004, p. 35).

7. Voir par exemple Kambou-Ferrand (2000).

8. Albert Sarraut fut ministre des colonies de 1920 à 1924, puis de 1932 à 1933. Dans son livre *La mise en valeur des colonies françaises* sorti chez Payot en 1923, il s'est fait le défenseur d'un « humanisme colonial » en ce sens qu'il a essayé de montrer les bienfaits de la colonisation.

Autrement dit, « l'œuvre coloniale » n'avait pas pour vocation l'émancipation des populations africaines par la scolarisation. L'offre scolaire n'était réservée qu'à un petit groupe ciblé par le colonisateur et était fortement orientée vers l'assimilation de la langue et de la culture française dans le but d'assurer la pérennité, le rendement et l'efficacité de l'entreprise coloniale (Compaoré, 1995). À ce propos, Albert Memmi nota que :

La très grande majorité des enfants colonisés sont dans la rue. Et celui qui a la chance insigne d'être accueilli dans une école n'en sera pas nationalement sauvé : la mémoire qu'on lui constitue n'est sûrement pas celle de son peuple. L'histoire qu'on lui apprend n'est pas la sienne. Il sait qui fut Colbert ou Cromwell, mais non qui fut Khaznadar; qui fut Jeanne d'Arc, mais non la Kahena. Tout semble s'être passé ailleurs que chez lui; son pays et lui-même sont en l'air, ou n'existent que par référence aux Gaulois, aux Francs, à la Marne; par référence à ce qu'il n'est pas, au christianisme, alors qu'il n'est pas chrétien, à l'Occident qui s'arrête devant son nez, sur une ligne d'autant plus infranchissable qu'elle est imaginaire. Les livres l'entretiennent d'un univers qui ne rappelle en rien le sien; le petit garçon y s'appelle Toto et la petite fille Marie; et les soirs d'hiver, Marie et Toto, rentrant chez eux par des chemins couverts de neige, s'arrêtent devant le marchand de marrons... (Memmi, 1950, p. 133-134).

Ainsi, avant d'avoir manigancé leur « mission de civilisation » en Afrique, les colons avaient déjà élaboré un discours non moins « sophistiqué » sur l'esclavage et la traite dans les Amériques. Un discours qui permettait aux colons « de se dédouaner de toute culpabilité ». L'esclavage était justifié par la logique selon laquelle ceci aurait permis aux Africains déportés de connaître « les lumières de l'Évangile », puisque « ces misérables esclaves trouvent ordinairement leur salut dans la perte de leur liberté et [...] la raison de l'instruction chrétienne qu'on leur donne... »⁹.

Devant un tel clivage, pouvait-on espérer un quelconque projet éducatif? Évidemment, cette question n'était guère la préoccupation des colons de Saint-Domingue. L'éducation pour les esclaves se résumait au fait d'inculquer certaines bribes d'instruction religieuse, tandis que les rares écoles fonctionnaient uniquement pour quelques colons et affranchis (Hurbon, 2006, p. 1) dont l'univers de référence était la France. L'historien haïtien Jean Fouchard (1953) rapporte dans

9. Jacques Savary des Brûlon (1723). *Dictionnaire universel du commerce* : Article « Nègre ».

son livre *Les marrons du syllabaire*, que le roi de France (Louis XV) faisait interdire la construction d'écoles sans l'autorisation des curés représentant la France et chargés de l'instruction de l'élite. De son côté, le Burkinabè Maxime Compaoré (1995) note, dans le cadre de la colonisation « civilisatrice », que « l'enseignement [était] dispensé selon une politique de restriction limitant le niveau d'enseignement ainsi que le nombre d'écoles à ouvrir. De ce fait, un nombre très réduit de privilégiés pouvaient prétendre bénéficier de la formation scolaire », même si le projet de scolarisation était au cœur même de la mission des colons. En conséquence, cette culture de la restriction de l'offre éducative, de la sélection sur des critères sociaux : ethnie, rang social, zone géographique, statut des référents, capacité intellectuelle; cette culture de l'élitisme, qui crée toutes les formes d'inégalités sociales, semble s'enraciner dans les sociétés post-esclavagistes. Dans le cas d'Haïti, le système élitiste allait être renforcé à partir de 1860 avec la signature du Concordat et l'arrivée des congrégations religieuses chargées de l'éducation. En effet, même si ces passés peuvent paraître relativement lointains (encore plus dans le contexte haïtien), ils n'en continuent pas moins de conditionner la perception de l'éducation dans ces pays. Après tout, par quoi se transmet l'héritage, sinon par « l'éducation, la langue, les traditions et les acquisitions, les habitudes et les conquêtes, les faits et gestes des générations précédentes... » (Memmi, 1957, p. 133).

L'APC dans les politiques éducatives actuelles

À la suite de la conférence internationale de Jomtien (Thaïlande) en 1990 sur les principaux enjeux de l'éducation dans le développement du monde moderne et la nécessité d'avoir « une vision élargie de l'éducation », l'accent avait été mis sur la prise en charge des jeunes fragilisés hors de l'école et déscolarisés et des adultes analphabètes, sur la résolution des problèmes d'inégalité des genres dans les pays défavorisés ainsi que sur l'importance des apprentissages effectifs des apprenants. Prolongée par le forum de Dakar en 2000 qui renforce la nécessité de l'éducation pour tous et confirme la détermination des organisations internationales à en garantir la réalisation, l'éducation occupe dès lors une place centrale dans les politiques nationales et internationales. Elle est considérée avant tout comme un instrument idéal de la lutte contre la pauvreté. À ce titre, il est rappelé que l'éducation est un droit fondamental de l'être

humain, qu'elle est la clé du développement durable, de la paix et de la stabilité locale et nationale, et constitue donc un moyen indispensable d'une participation effective à l'économie et à la vie des sociétés du XXI^e siècle, qui témoignent d'une globalisation expansive. De ce fait, depuis le Forum mondial sur l'éducation à Dakar en 2000 qui a défini le cadre d'action de l'éducation pour tous sur un horizon de 15 ans, horizon reconduit par l'ONU jusqu'en 2030¹⁰, les PED se sont engagés dans la réforme de leur système éducatif pour en garantir la qualité et l'efficacité pour tous, en se référant à l'APC comme cadre didactique et pédagogique. Ce cadre guide ainsi les réformes éducatives actuelles :

Cette ambition d'assurer l'effectivité du droit à l'éducation pour tous a amené les plus hautes autorités du pays à élaborer et à mettre en œuvre des politiques éducatives et à engager depuis 2007 la réforme du système éducatif dont les principes de base sont : la gratuité, l'obligation scolaire, la réforme des curricula selon l'approche par les compétences. (Banque Mondiale, 2010)

Pourquoi l'approche par compétences?

L'APC est présentée comme étant l'approche la plus appropriée pour favoriser la réussite du projet d'éducation pour tous. Son adoption dans les réformes éducatives répondrait au besoin d'assurer l'autonomisation et l'épanouissement de l'individu, de favoriser l'égalité des chances et surtout de mettre la formation en adéquation avec le marché du travail. L'APC représente ainsi le nouveau courant méthodologique et didactique qui s'oppose à la pédagogie par objectifs (PPO) qui a « longtemps régné sur le monde de l'éducation » (Scallon, 2015). Cette dernière est présentée aujourd'hui comme étant restée trop longtemps enfermée dans les limites de la formation classique, théorique et le cloisonnement des apprentissages, tandis que la nouvelle approche développerait les apprentissages à partir de compétences identifiées dans le milieu professionnel et privilégierait davantage l'autonomisation et les apprentissages tout au long de la vie. En d'autres termes, l'APC dépasserait les frontières du monde de la formation classique, traditionnelle, pour une formation plus

10. Le programme d'éducation pour tous est arrivé à expiration en 2015. Pour lui succéder, l'ONU exploite la « dynamique dégagée » par les objectifs du Millénaire pour le développement et l'élaboration d'un autre programme pour l'après-2015 qui s'intitule « Transformer notre monde : le Programme de développement durable à l'horizon 2030 ».

pratique répondant aux besoins réels de l'apprenant et de sa société. Les réformes débouchent ainsi sur une façon différente de concevoir la formation de l'individu (Scallon, 2015).

D'un point de vue général, l'APC représente une évolution des méthodes didactiques allant d'un accent traditionnel mis sur le processus d'enseignement vers une attention particulière à des processus d'apprentissage plus participatifs et davantage axés sur l'apprenant, d'une grande importance accordée aux connaissances vers une préoccupation pour le développement des compétences. L'application de cette approche aux différentes disciplines suppose des valeurs éducatives telles que la différenciation dans l'enseignement et dans l'évaluation, le rôle de construction des acquis par l'apprenant ou l'apprenante, la réduction des disparités scolaires, l'articulation des apprentissages aux exigences du contexte, la démarche par résolution de problèmes, etc.

En quoi l'APC se démarquerait-elle du modèle de l'école coloniale?

Les nouvelles réformes éducatives entreprises notamment en Haïti et au Burkina Faso, privilégiant l'APC, pourraient se démarquer du modèle scolaire hérité de la colonisation française du point de vue du changement des finalités de l'éducation, c'est-à-dire par rapport aux objets d'enseignement, aux approches didactiques et aux pratiques d'évaluation. Autrement dit, si le modèle privilégié jusqu'à présent est basé sur la sélection des apprenants selon divers critères, sur le découpage disciplinaire, sur des pratiques d'enseignement magistrales couplées à des séances répétitives d'exercices et de mémorisation, sur la restriction et l'exclusion, l'APC pourrait constituer une voie de rupture avec ce modèle en ce sens que cette nouvelle approche valoriserait et canaliserait les capacités de tous. Ainsi, dans une approche par compétences, les contenus disciplinaires entendent dépasser le stade des savoirs et des savoir-faire pour intégrer de nouvelles catégories de contenus comme des *life skills* et les compétences transversales. L'apprenant serait placé au centre des apprentissages, c'est-à-dire que l'élève devrait pouvoir s'engager dans la scolarité en apprenant à réfléchir, à mobiliser des connaissances pour résoudre un problème, réaliser une tâche ou un projet dans diverses situations habituelles ou nouvelles. L'APC changerait aussi la place de l'enseignant. Le rôle de celui-ci consisterait à susciter l'intérêt des apprenants et apprenantes, à définir des modalités pertinentes

pour l'atteinte des objectifs en privilégiant des activités et des pratiques basées sur de véritables enjeux intellectuels. L'APC se distinguerait également sur le plan de l'évaluation. Celle-ci permettrait de mieux asseoir les décisions et les actions qui régulent les apprentissages de l'apprenant. Cette conception de l'évaluation inviterait à la considérer comme une composante de l'apprentissage plutôt que comme une entité distincte. À noter aussi que, dans cette nouvelle approche de l'éducation et de l'enseignement/apprentissage, le choix de la scolarisation en langue maternelle est encore possible. Celui-ci est bien mis en avant dans les prescrits. En effet, ces réformes par APC devraient permettre une nouvelle forme d'égalité fondée sur une conception corrective de la justice et l'épanouissement de chacun dans son environnement de vie. Ces nouvelles orientations apparaissent bien comme une opportunité de mieux remplir pour tous les missions essentielles de l'école.

Les défis de l'approche par compétences

Comme nous venons de le voir, les réformes éducatives par l'approche par compétences sont devenues une préoccupation mondiale dans les PD comme dans les PED. L'APC trouve ses applications dans différentes composantes des systèmes éducatifs : les curricula, les manuels scolaires, le système d'évaluation et la formation des enseignants. C'est un véritable chantier de recherche, d'exploration, qui s'ouvre et qui modifie les systèmes éducatifs à tous les niveaux. L'APC a été introduite en Haïti et au Burkina Faso à partir de 2007, mais elle cherche encore sa voie. Les résultats ne sont pas encore probants à cause de diverses contraintes majeures auxquelles ces pays ont à faire face. On peut citer celles qui sont liées à la coordination et au pilotage de la réforme, à la pénurie d'enseignants, d'encadreurs qualifiés, à l'insuffisance de ressources matérielles et pédagogiques. Cette liste n'est pas exhaustive, mais on constate que ce sont ces mêmes contraintes qui se répètent d'une réforme à l'autre. Pourtant, si ces pays veulent effectuer un réel changement dans leur système éducatif, le moment est favorable. L'esprit de ces réformes est différent de celui qui a toujours guidé les systèmes postcoloniaux. Et selon les organisations internationales, l'aide internationale ne devrait faire défaut à aucun pays qui en a besoin pour bâtir des systèmes éducatifs qui répondent aux besoins de tous (UNESCO, 2000). Mais ces pays ne devraient

pas miser que sur ces aides s'ils veulent bâtir des systèmes éducatifs durables, car celles-ci sont souvent instables, éphémères et limitées dans le temps. Il serait peut-être temps que les États fassent de la démocratisation de l'éducation, de son rendement et de son efficacité leur priorité. On sait toutefois que les situations sociopolitiques et socioéconomiques de ces pays sont encore précaires. Comment peut-on rester indifférent face au monde qui change?

Conclusion

Puisque l'éducation en Haïti et au Burkina Faso est jugée inadéquate face aux exigences du monde actuel du fait de son attachement aux visions et démarches dépassées de l'enseignement/apprentissage et de la formation, les nouvelles réformes éducatives pourraient représenter une solution aux problèmes de ces systèmes éducatifs. Elles pourraient faire évoluer les pratiques pédagogiques en dynamisant la création de nouveaux supports didactiques appropriés aux contextes et besoins de la société et du monde, en introduisant les nouvelles technologies d'information et de communication, en plaçant l'apprentissage en langue maternelle/nationale comme stratégie de réussite des apprenants, en redéfinissant les filières et en promouvant l'obligation scolaire et la garantie de sa gratuité. Mais il reviendrait aux dirigeants nationaux de mobiliser les moyens, les ressources humaines pour adapter et mettre en œuvre les nouvelles réformes dans le sens des besoins existants et à venir identifiés par les pays eux-mêmes, car, il y a d'abord un intérêt national.

Enfin, nous terminons cette analyse par ces mots de Mamadou Diouf sur sa vision de l'école de demain. L'école de demain est « une école du pluralisme, pour de véritables citoyens – des citoyens du monde. Il ne s'agit pas d'effacer la citoyenneté nationale, mais d'y ajouter une citoyenneté locale et, à celle-ci, d'ajouter d'autres connexions, d'autres lectures, d'autres récits, d'autres histoires »¹¹.

Références

Banque Mondiale. (2010). *Les défis du système éducatif burkinabè en*

11. Mamadou Diouf, « Éduquer à l'échelle du monde », Tréma, 40 - 2013, mis en ligne le 1^{er} décembre 2015, consulté le 10 avril 2016. [En ligne] <http://trema.revues.org/3033>

appui à la croissance économique. Série : Le développement humain en Afrique. N° 176 : Banque Mondiale.

Compaoré, M. (1995). « L'école au quotidien en Haute-Volta pendant la période coloniale ». In *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regards*. Paris : Karthala.

DeGraff, M. (2013). « Men anpil, chay pa lou : Ann sèvi ak lang kreyòl la pou bon jan edikasyon ak rechèch ann Ayiti ». *Akademi kreyòl ayisyen : Ki pwoblèm? Ki avantaj? Ki defi? Ki avni?* Port-au-Prince : Université d'État d'Haïti

Descartes, R. (1645). *Correspondance à Madame Élisabeth, Princesse palatine*, 15 juin 1645, Lettre VII Tome 1, n° 94.
<http://dicocitations.lemonde.fr/citations-auteur-descartes-2.php#2fh1XMi6ZPX3TzwA.99>

Joint, L. A. (2007). *Système éducatif et inégalités sociales en Haïti : le cas des écoles catholiques*. Paris : L'Harmattan.

Madhère, S. (1992). *Silo Sajes : prensip filozofi lavi*. Washington DC : Sophex.

Memmi, A. (1973). *Portrait du colonisé. Précédé du portrait du colonisateur*. Paris : Payot.

Miled, M. (2006). « Un cadre conceptuel pour l'élaboration d'un curriculum selon l'approche par les compétences ». *La refondation du système éducatif en Algérie* : UNESCO.

Pilon, M. (2004). « L'évolution du champ scolaire au Burkina Faso entre diversification et privatisation ». *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs* (n° 3, 2004) pp.147-169. Paris : ARES.

Sarraut, A. (1923). *La mise en valeur des colonies françaises*. Paris : Payot.

Somé, M. Z. (2003). *Politique éducative et politique linguistique en Afrique : enseignement du français et valorisation des langues « nationales », le cas du Burkina Faso*. Collection Études africaines. Paris : L'Harmattan.

UNESCO. (2000). *Texte adopté au Forum mondial sur l'éducation Dakar, Sénégal, 26-28 avril 2000*. Repéré à http://www.unesco.org/education/efa/fr/wef_2000/

Perspectives :
L'épistémologie
haïtienne / Pike devan:
Epistemoloji ayisyen
an

Ki non epistemoloji ayisyen an? Ki sa l vle di pou pratik sikoloji ann ayiti?

JUDITE BLANC

Nòt biyografik

Aprè li fin fè lisans li nan Inivèsite Leta d Ayiti nan sikoloji, Judite Blanc te pati nan peyi Lafrans kote l fè yon metriz nan Universite Toulouse 2 epi yon doktora nan sikoloji klinik nan Universite de Paris 13. Doktè Blanc fè kèk piblikasyon nan revyi entènasyonal sou konsekans sikolojik tranbleman tèt 12 Janvye 2010 la sitou sou tibebe ki te nan vant manman yo pandan katastwòf la. Judite Blanc anseye Sikoloji nan Inivèsite Leta d Ayiti ak nan kèk lòt Inivèsite prive nan Potoprens. An 2015, li te fonde ak kèk lòt kòlèg Asosyasyon Sikotwomatis

ak Afrikanite (SITWOMAFRIKA). Sou menm wout rechèch ki deja fèt ki montre gen konsekans pou devlopman sikolojik moun kite viv lè yo tibebe nan vant manman evènman malouk, Judite Blanc ap kontinye ak rechèch li nan peyi Etazini sou konsèp *Sikotwomatis nan vant manman, Ras, Sèks ak Devlopman Biyosikososal*.

1. Twokèt la
2. De ki sa epistemoloji pale nou?
3. Kad konsepsyèl : kèk kouran panse epistemolojik
4. Teyori lakonesans : nan tradisyon pèp afriken
5. Kijan lakonesans defini selon tradisyon Ayisyen an?
6. Vodou : yon wout sinatirèl ak natirèl pou jwenn lakonesans?
– Vodou : botanik, famakoloji, ak syans fizik
7. Teyori lakonesans nan tradisyon oral ann Ayiti : egzanp kèk pwovèb!
8. Pwovèb ak Apwòch Anpirik (empirisme)
9. Kisa ki apwòch anpirik?
10. Afwosantriste, panse antikolonyalis, revolisyon ayisyen nan 1791 : pansè filozofi politik?
11. Yon tantativ definisyon sou epistemoloji ayisyen
12. Enplikasyon pou pratik syans sikoloji ann Ayiti nan 21 inyèm syèk la
13. Dènye pawòl
14. Referans

Twokèt la

Èske genyen yon epistemoloji ayisyen ki egziste? Kòman pou mwen abòde ekspresyon epistemoloji nan yon kontèks ki redwi, kote m rale l mete sou yon teritwa oswa ba li yon nasyonalite? Kounye a la ki sa adjektif « ayisyen » ta vle di nan ekspresyon an : « epistemoloji ayisyen an »? Èske nou genyen yon tradisyon ki rele n chè mèt chè mètrès nan jan nou konprann monn ki viwonnen nou an ak jan nou brase lide sou yo? Èske se Lang Kreyòl la? Èske

se yon kare jeyografik? Èske se yon kolòn pratik? Yon jan nou itilize metodoloji oswa kèk teyori? Oswa yon latrèye otè (Jacques Stephen Alexis, Jacques Roumain, Jean Price-Mars ak pitit li Louis Mars, Anténor Firmin, Felix Morisseau Leroy, Max Beauvoir, Frankétienne, Serge Madhère, Marie-Vieux Chauvet oswa Suzanne Cormhaire-Sylvain)?

Men avan, èske m pa ta ka ale pi lwen nan listwa peyi a, nan fouye zo nan kalalou nasyon an, pou m rive konprann depi kilè epistemoloji ayisyen te siman kòmanse parèt pwent tèt li? Èske se pa t depi avan tan lakoloni depi sou kontinan kote majorite zansèt Afriken nou yo ta moun?

Ki plas Revolisyon lame endijèn 1791/1803 genyen nan kesyon an? Epi ki sa filozofi Vodou ka reprezante nan epistemoloji sa? Si genyen yon epistemoloji ayisyen, li siman anrasinen depi sou kontinan Lafrik. Men èske m pa ta dwe pase men pran tou eritaj amerendyen ak ewopeyen yo te kite pou nou akòz lesklavaj ki te dire anviwon kat (4) syèk? Apati de repons ak kesyon sa yo, m kapab rive konnen epistemoloji ayisyen ki non l pote, epi petèt ki sa l ka pote pou devlopman syans sikoloji lakay nou.

Men avan, m pa vle pase pou moun ki gen gwo tanta, m panse yon travay kon sa ta sipoze devlope nan yon liv apa pou kont li kote plizyè otè ap bay dizon pa l selon domèn li etidye. Men sa p'ap anpeche nou fè egzèsis pou n eseye reponn ak kesyon nou sot poze piwo a la.

M ap eseye defini konsèp epistemoloji a selon twa (3) tradisyon (anglosakson, frankofòn epi afriken); m ap analize epistemoloji ayisyen an selon kritè teyori lakonesans afriken (plas vodou ak tradisyon oral yo); analiz sa ap pase pran tou kouran epistemoloji anpiris (yon kouran sou panse ki bay anpil enpòtans ak eksperyans nou fè ak senk sans nou); rapò revolisyon ayisyen an 1791 lan ak mòd filozofi rasyonalis (yon mòd panse ki fè kwè ke lide ak konesans ka egziste avan w fè eksperyans) p ap rete atè. Lè m fin fè tout konsiderasyon sou sa ki sanble sèvi kòm wòch dife chodyè epistemoloji nan kontèks ayisyen an; m ap eseye bout refleksyon nou sou plas epistemoloji sa a ka genyen pou pratik sikoloji ann Ayiti, sitou nan sa ki gen pou wè ak konseptyalizasyon devlopman entèlektyèl selon modèl devlopman entelijans Serge Madhère.

De ki sa epistemoloji pale nou?

Selon literati ki soti ann Ewòp, se yon filozòf ki te fèt nan peyi Ekòs : James Frederic Ferrier (1808-1864) ki ta sanble itilize neyolojiz “Epistemology” sa pou premye fwa an 1854 nan liv li ki rele : “Institutes of metaphysic, The theory of knowing and being”.

Mo Epistemoloji a gen rasin li nan mo Grèk sa yo : “episteme” ki vle di “konesans ki laverite” – “syans”, epi “logos” ki vle di «etid»- “diskou”. Si m baze m sou defnisyon rasin mo yo, sa ta vle di ke epistemoloji se teyori lakonesans (opinyon, pwenn d vi, modèl moun eklere) ak validite l. Mwen ka di selon de (2) tradisyon filozofik ki pi koni nan monn oksidantal la, defnisyon branch sa a ki soti nan filozofi gen de (2) poto ki kenbe l.

Yon bò, nou jwenn yon poto, nan peyi ki pale Angle yo, kote alèkile, epistemoloji reprezante yon konsèp filozofik, ki vle di teyori lakonesans (*Theory of Knowledge*). Lè sa li charye tout bagay ki mande fè analiz sou ki sa lakonesans ye, jiski kote chouk li rive, Èske nou ka fè l konfyans, oswa kilè n ka bat lestomak nou pou n di nou mete men sou sa yo rele konesans lan. Tout bagay sa yo regade epistemoloji a. Yon lòt bò menm, li genyen yon lòt poto nan tradisyon filozofik peyi ki pale Franse yo, kote yo wè epistemoloji tankou teyori lasyans (*theorie de la science*) an jeneral. Mwen ap raple ke Lasyans¹ se tout sa k konsène konesans yon moun posede oswa l ka ranmase nan bat bèt li (etidye), nan reflechi, oswa sa eksperyans li fè kite nan li. Mwen ka ajoute tou, yo pale de syans pou tout sa k gen awè ak yon ekip konesans ki mache bradsibradsa ak lòt ki bay espplikasyon sou yon fenomèn ki gen lwa objektif (ki pa depann de moun) k ap gouvène li. Kòt fanmi konesans sa yo pran chè, se lè w finn mete lòd nan dezòd, kidonk ak metòd ou aplike pou sa.

Kon sa, yo pale de epistemoloji syans fizik ak chimik, biyolojik e menm lalojik. Se jisteman branch epistemoloji lalojik la ki mache men nan men ak konsepsyon epistemoloji nan peyi anglosakson yo, paske li bay anpil atansyon ak tout kalte vizyon ki genyen pou teyori lakonesans. Teyori sa ap fouye zo nan kalalou pou l konprann fondasyon fenomèn lakonesans la, ki jan l layite l, ki sa ki pitit li, sa l pote nan djakout li, epi ki kote l vle rive (Browaeys, 2004).

Ban m voye je gade nan domen filzofi lasyans, pou m wè ki

1. <http://www.cnrtl.fr/definition/Science>

kouran (yon mòd panse) ki pran kòn lan pou yo. Mwen jwenn senk
(5) ke m pral site nan tablo ki pral vini la :

Kad konsepsyèl : kèk kouran panse epistemolojik

Tablo 1 : Kouran epistemolojik ki pi popilè yo (*Adapte selon
tablo : Riopel, 2013*)

Kouran	Definisyon	Otè teyorisyen
Rasyonalis (17yèm syèk)	Tout konesans ki valab se bon pitit la rezon.	Platon (428- 347 avan Jezikri.) Descartes (1596-1650), Leibnitz (1646-1716), Euclide (300 avan Jezikri), Pythagore (495-580 avan Jezikri), Emmanuel Kant (1724-1804).
Anpiris (18yèm syèk)	Tout konesans valab se bon pitit eksperyans nou fè at senk sans nou.	Anaximène (610-545 avan Jezikri.) Bacon (1561-1626), Locke (1632-1704), Newton (1642-1726), Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), William James (1842-1910).
Pozitivis (19yèm syèk)	La syans pwogrese paske l apiye sou bagay ou ka mezire, ki vin tounen modèl pou moun panse sou baz kèk ezanp patikilye ki pèmèt ou devlope lwa jeneral (rezonman endiksyon). Tout sa w pa ka mezire, oswa wè aklè dirèkteman pa egziste.	Sextus Empiricus (160-210), Auguste Comte (1718-1857), Stuart Mill (1806-1873), Mach (1838-1916), Bridgman (1882-1961), Bohr (1885-1962), Carnap (1891-1970).
Konstriktivis (20yèm syèk)	Monn lan pa depann de lespri moun. Men konesans nou genyen sou monn lan se konstwi moun ak sosyete a konstwi sa.	Héraclite (550-480 avan Jezikri), Protagoras (485-410 avan Jezikri), Brouwer (1881- 1966), Jean Piaget (1896 -1980).
Reyalis (20tyèm syèk)	Modèl syantifik yo se nou ki konstwi yo pou n ka esplike reyalite moun wè aklè (objektif) ki pa depann de moun k ap gade a.	Aristote (384-322 avan Jezikri), Reid (1710- 1796), Planck (1858- 1947), Russel (1872- 1970), Albert Einstein (1879-1955).

Pou Riopel (2013), klasifikasyon sa se rezilta refleksyon filozòf, syantifik ak didaktisyen sou istwa lasyans. Konsepsyon yon syantifik ka genyen de lasyans, ka depann de matyè a : li kapab genyen atitud pozitivis nan entèpretasyon l bay fizik kantik, poutan li gen dwa gen lide rasyonalis nan refleksyon li sou rapò koube ant espas-ak-tan. Menm si souvan yo gen tandans makonnen yon kouran ak yon

potorik syantifik; men, nou pa oblije makonnen yon grenn kouran epistemolojik ak chak syantifik. Se sa k rive nan ka pa Newton (1642-1727), mwen te ajoute l nan kouran anpiris ki te ap banbile nan peryòd msye t ap viv sou tè a, men, gen moun ki konn mete l tou nan kategori reyalis.

Toujou nan menm lide limit definisyon epistemoloji a, gran epistemològ franse ki rele Gaston Bachelard (1884-1962) te poze kesyon sou rapò ki genyen ant epistemoloji reyonon yo ak posibilite pou yon epistemoloji jeneral egziste. Nan analiz Bachelard (1980), epistemoloji reyonon yo mare sosis ak yon grenn syans, yon grenn metòd. Espesyalis apwòch reyonon bout di sa a, pa tolere ankenn enonsyasyon ki pale de verite jeneral sou lasyans. Pou li, sèl epistemoloji ki pwòp (san tach), ki pa gen lòt grenn zanno kay òfèv se sa k reyonon la. Yon rechèch sipoze adapte l ak zouti li akouche yo. Nan ka sa a, epistemoloji ki egziste tout bon an se sak adapte l ak rechèch la pandan l ap deplòtònen (lide sou dekoupe disiplin yo).

Men yon lòt bò mwen ka di ke sa yo rele epistemoloji jeneral la, se lè w ap fouye zo nan kalalou syans, rechèch syantifik alawonbadè, epi w w ap mande tèt ou ki metòd ki metòd syantifik? Mwen p ap gentan fè twòp pale anpil sou relasyon epistemoloji ak lasyans. Nan kad travay sa a, se sitou definisyon epistemoloji antan ke teyori lakonesans an jeneral, ki nati konesans ak ki limit konesans yon moun posede ke mwen ap chache konprann. Se kon sa mwen pral kontinye vwayaj epistemolojik lan, apre ke m fin montre kòman yo wè kesyon an nan de (2) reyonon nan monn lan, ki fè pati kilti oksidantal la. Kounye a mwen pral fè ti kout pye sou kontinan Lafrik, kote mòd panse ayisyen an ta sipoze gen premye grenn zanno kay òfèv sa.

Teyori lakonesans : nan tradisyon pèp afriken

Li lejitim si m panse ke, menm jan lòt peyi Anglosakson ak Frankofòn yo te devlope pwòp vizyon pa yo sou ki wout ki miyò nan chache konnen; pèp k ap viv sou lòt kontinan te konn pran wout sa tou. Tankou pèp ki ap viv Lafrik oswa ki gen zansèt ki soti la, nan eksperyans yo te fè antan ke moun, dwe genyen yon teyori tou sou konesans. Yon pèp ki gen istwa l ki date depi ti konmmonn t ap goumen ak berejèn, èske eksperyans y ap fè antan ke kominote, nan listwa limanite, èske yo menm tou pa genyen yon fason ki rele yo chè mètrès chè mètrès nan jan yo konprann monn lan epi esplike

konpleksite sitiwayon moun k ap viv sou tè a? Pou mwen reponn ak kesyon sa yo, mwen te refere m ak sentèz Mutombo Nkulu-N'Sengha te fè nan tèks li *African Epistemology* (2005) (epistemoloji afriken) in *Encyclopedia of Black Studies* (Ansiklopedi Etid sou moun Nwa) ke de (2) gran zotobre syantifik nan domèn afrikoloji : Molefi Asante ak Ama Mazama dirije. Pou otè a ki fè yon bèl rale mennen vini sou kesyon an, pou rakonte listwa epistemoloji afriken sa a; ki konsèp ki pi enpòtan pou li; ak tout entèlèktyèl ak filozòf alawonnbadè sou kontinan an ak nan diaspora a ki ba l richès li; gen plizyè fason ak kote nou kapab detekte prezans epistemoloji sa. Sa k vini antèt, se sajès ke sosyete sa transmèt nan bouch (mit oswa lejann sou kreyasyon lemonn, kont popilè yo, ak pwovèb); fason yo chache jwenn laverite anndan sosyete sa yo, nan aparèy jistis, nan politik, nan legliz; nan travay medsen fèy; nan jan yo chache jwenn koupab yo lè yo trennen yo lajistis; epi tout fason Afriken rezoud zafè bouch louvri ki gen nan fanmi yo ak nan sosyete a. Nan yon kontèks afwosantrik, Asante (1996) fè konnen ke wout chache konnen pase pa disiplin Afrikoloji, li pase pa lang yo, mit oswa lejann yo, souvni nou kenbe de zansèt yo, lakreyasyon (danse, jwe mizik, elatriye), ak lasyans. Tout sa yo se sous pou n ranmase konnesans, rekonèt ki sa k prèy ak ki sa k laverite.

Kon sa nou pa dwe neglije enpòtans ansyen dokiman ki te ekri depi peryòd *Kemèt* oswa *Kamit* (premye non pèp ki sot nan peyi Ejip an n Afrik pote), ki ofri premye tras epistemoloji afriken an; pa egzann nan definisyon nou jwenn sou kiyès yon filozòf ye nan Enskripsyon (pawòl ki grave sou mi, wòch, elt) *Antef* (12yèm Dinasti, 2000-1768 avan JeziKri), ak Ptahhotep (25yèm syèk, avan JeziKri), Enskripsyon *Nebmare-Nakt* (sou papiris, 12yèm syèk avan Jezikri), Enskripsyon san non sou papiris ke Chester Beatty IV (12yèm syèk avan JeziKri) te jwenn, epi leson sou etik (lamoral) ke Amenemope te fè. Tout tèks sa yo ansanm betonnen wout afriken pran pou chache lakonesans. Yon bò nou jwenn nan tèks Zera Yacob (Hatata), ki rele epistemoloji Bwino ki soti nan filozofi pèp Bantu yo ak epistemoloji Ofamfa-Matemasi kay pèp Akan pou nou site sa yo sèlman. Men, jounen jodi, konsekan lesklavaj, kolonyalis, neyokolonyalis ak rasis vin ap fè fas kare ak yon kouran epistemolojik afriken k ap kritike lakonesans ki mare sosis ak pouvwa politik ak ekonomik. Kouran afwosantris sa a demontre epi denonse kòman kòkòday ki genyen ant lasyans ak politik epi ekonomi te lakoz ke tout analiz ak etid ki

panche sou moun afwodesandan toujou defini yo apati de linèt kolon yo oswa mèt esklav yo, ki pa t janm pran yo kòm moun ki egal yo.

Pou N'Sengha (2005), gen kat (4) fason selon tradisyon afriken an moun ranmanse konesans ke n ka regwoupe ankò selon twa (3) kategori : 1) Sinatirèl (divinò ak revelasyon), 2) natirèl (entwisyon – lè lide w di w fè yon bagay, ak larezon), ak 3) paranòm al oswa pèsepsyon ekstrasansoryèl ki rive pi lwen ke sans nou yo (kay moun ki fèt ankwaf ak lè w nan telepati ou rive fè lespri w kominike ak lòt moun alòs ke nou lwen youn ak lòt).

Kidonk, nou ka remake ke epistemoloji afriken an, ki kite plas pou diferan mòd kognitif lè moun ap chache konnen, se yon panse ki sibi anpil vyolans epistemik tou anba men kolon epi plim neyokolonyalis moun save ewodesandan. Moun sa yo pran pretèks ke epistemoloji afriken pa danse kole ak larezon, oswa ke panse afriken an se lekòtrè epistemoloji sosyete oksidantal yo, e menm limanite alawonbadè. Ak paradigm afwosantrik la, anpil zotobre afwodesandan nan diaspora a, te rive demontre ke ak epistemoloji yo, pèp ki t ap viv sou kontinan lafrik la, avan ke lasyans modèn te kòmanse devlope, te gentan konn sèvi kòm sa dwa ak zannimo ki gen kat (4) pye, tankou cheval, fè agrikilti, envante almanak astwonmik, deja maton nan plant medisinal, bay timoun lenstriksyon epi soti vivan apre gwo evenman malouk ak lanmò pandye; paske yo te gentan gen ase konesans ki te pèmèt yo louvri bwat sekrè lanati epi louvri pòt sou lojik k ap gouvène egzistans moun.

Si epistemoloji afriken an, menm jan ak sa k soti nan peyi desandan ewopeyen yo, kite plas pou rasyonnalite kidonk larezon; men, sa pa anpeche ke l genyen trè pa l, ki rann li orijinal, kote ke ni objè etid la ni sijè fè yon sèl gras ak yon apwòch olistik (selon apwòch sa a yon fenomèn se plizyè pati ki kole youn ak lòt ki fè youn). Nou konprann, yon moun ki gen eritaj afriken, se yon sijè ki panse, non sèlman ak tèt li; men, li panse ak kè l tou. Nan ka sa, kilti sa a voye jete koze divizyon ant larezon ak emosyon/santiman sou baz lojik Katezyen (logique cartésienne) an (Descartes, 1637).

Pran wout chache konnen nan tradisyon afriken an, kòmanse dabò ak imilite epistemolojik. Paske ou pa filozòf jis paske w wè pi klè nan kèk bagay; men, ou se filozòf paske w toujou ap chache opinyon lòt moun, pa sèlman kay saj yo, men kay moun ki inyoran yo e menm kay ti sèvant ki anba nèt nan nechèl sosyete a. Nan vizyon di monn (*vision du monde*) pèp Yoruba Ifa, tout moun fè pati yon

kòt kosmik (cosmos), ki rasanble tout fòm lavi ak enèji ki gen nan linivè. Se sa ki pou asire ekilib ak amoni ki endispansab pou lasante ak kè kontan moun. Se pou sa epistemoloji afriken an pa kite plas pou separasyon ant sa ki sakre (legliz) ak sa ki pwofan (nan lemonn), ant metòd espiritiyèl ak metòd anpirik nan efò pou n chache lakonesans. Pou kilti afriken an, pa gen koupefache (*dualisme*) ant matyè (kò) ak lespri (panse), ant lafwa ak lakonesans, yo pa sitire divizyon ant lasyans ak relijyon. Travay gerisè (medsen fèy) afriken yo montre reyalite sa klè kou dlo kokoye, kote moun sa yo toujou travay ansanm ak tout modalite kognitif yo pou jwenn bonjan rezilta kont pwoblèm sante. Nan kontèks sa a, ou konprann yon bagay oswa ou konnen li, se lè w rive mete men sou koneksyon ki genyen pami tout bagay nèt. Gwoup moun sa yo prefere pale pito ak sa yo swete konnen an : « Y ap tounen pye bwa ak pye bwa a- wòch ak wòch la- dlo ak dlo a- van ak van an » (N' Sengha, *ibid*, paj 42). Si w divize konesans ak metòd yo an miyèt moso (konpatimantalizasyon), ou riske tonbe sou « eskizofrèni entèlèktyèl » tankou lè w pèdi yon fèy. Konpatimantalizasyon sa a se konesans an chikèt de grenn gòch. Se sèlman yon gwo van ti lapli li ofri. Entèdisiplinarite epi chita pale ant epistemoloji yo se mèt kesyon apwòch olistik sa a. Se yon panse ki kwè ke meyè fason pou konnen se lè w itilize tout kalte zouti ak metòd ke w ka jwenn.

An sòm, nan kilti sa a, yon moun ki saj se pa yon moun ki genyen yon sèl sajès epi ki metrize yon sèl domèn. Li se yon saj paske, li kapab rive jwe wòl yon sikològ, yon anseyan, yon mèt espirityèl, yon atis, yon achitèk, yon pansè epi yon moun k ap mete konesans an pratik (pratisyen) an menm tan.

Kòm mwen te anonse nan twokèt la, m ap fè yon rale sou epistemoloji ayisyen. Genyen anpil rezon ki fè m kwè epistemoloji ayisyen an nou kapab konsidere l dabò tankou bon pitit epistemoloji afriken. Yon lòt bò, m ap gade tou èske panse ayisyen sa a pa sanble tèt koupe ak lòt epistemoloji ki devlope pami lòt pèp nan monn lan, sitou pèp ewopeyen ak amerendyen? Se yon sikonstans twomatik ki te fè pèp sa yo rankontre sou tè d Amerik depi plizyè syèk.

Ki jan lakonesans defini selon tradisyon Ayisyen an?

An Kreyòl, lè yon moun pa gen konsyans de ki kote l ye, ki lè li ye, ak tout sa k viwonnen li, yo di l pèdi konesans. Nan kèk

sitiyasyon, yo konn di l endispozé tou. Lakay nou, yo itilize mo konesans lan, tou pou pale de *Lide*, moso *limyè* w kapab genyen sou yon bagay, yon sitiyasyon, yon moun. Egzanp : lè w ka fè diferans ant byen ak mal. Lè w konnen Bondye. Ou konnen yon moun. Ou konn tout pati kò w. Ou konn pale yon lang. Ou konnen yon kote. Ou konn yon peyi. Ou konn sa k pral rive. Ou vin dekouvri yon bagay. Lè w fèk rankontre yon moun pou premye fwa, ou di w fè konesans ak moun lan. Lè w pa gen enfòmasyon de yon bagay, yo di w pa konnen anyen sou sa. Si w gen enfòmasyon, yo ka di w, ou konnen sa w ap fè a byen, oswa w konnen de ki sa w ap pale a. Nan ka moun ki pase lekòl, nan inivèsite, ki fè anpil tan ap itilize liv ann Ayiti, yo souvan pale de moun sa yo tankou de moun ki konnen. Paske tout sa k gen awè ak espas lekòl ak inivèsite sitou kote moun ap sèvi ak ekriti yo souvan rele yo bagay lespri. Moun ki pase anpil tan nan espas sa yo, yo konn rele moun sa yo moun lespri tou; moun ki li nan ti lèt fen, oswa nan gwo liv. Nan sans sa a, se konn yon lòt fason pou di moun lan fò. Tankou, moun yo rele moun lespri a, se yon moun ki pase anpil tan ap chache konnen bagay ki pa klè devan je nenpòt ki moun touswit.

Kounye a la, si mwen mete m dakò ak definisyon epistemoloji antan ke wout chache konnen, teyori lakonesans, epi m ajoute tou teyori lasyans, mwen imajine ke anpil lektè ak lektris siman gentan tonbe nan pyèj la, nan kouri kole yon etikèt sou do epistemoloji ayisyen an pou ba li pote non yon grenn kouran epistemolojik selon tradisyon kilti oksidantal la. Nan je pa yo, se ta kon sa pou bay yon pi bon radyografi de ki sa k reprezante konesans ki gen pi plis valè nan sosyete ayisyen an. Men, pou nou se yon demach ki riske kache ke dèyè mòn gen mòn nan epistemoloji sa ki gen kòd lonbrik li mare ak manman Lafrik avan. Selon deskripsyon nou sot fè de epistemoloji afriken an, nou kwè ke nan tèt yon ayisyen natif natal, ke l konsyan oswa pa konsyan de sa, gen diferan wout ki ka pèmèt ou jwen konesans ki valid :

1. Sinatirèl : Souvan nou konn tande lakay nou, anpil moun ki kwayan, ap repete ke se bondye ki bay lakonesans, e ke tout sa lèzom ak fanm rive akonpli ki grandyoz nan fè tèt li travay se men bondye ki dèyè yo. Sa vle di, selon vizyon di monn ayisyen an, moun kapab dekouvri lakonesans gras ak èd yon èt ki gen plis pouvwa pase moun, tankou Bondye, lespri yo, lwa yo nan relijyon Vodou, gras ak sèvis divinò (oungan, manbo),

revelasyon (mesaj yo pote bay moun lan nan dòmi oswa nan vizyon li genyen). Nan Divinasyon ak revelasyon kòm mòd kognitif, lakonesans pase oswa vini dirèkteman de entèvansyon èt sinatirèl –lespri, zansèt yo, fanmi ki te mouri, divinite ki vini nan rèv yo, oswa ki pase pa divinò, ougan ak manbo, zannimo, oswa kèk evènman lavi ki ra, oswa fenomèn natirèl ki mande yon atansyon espesyal (Vornax, 2008).

2. Natirèl : nan epistemoloji ayisyen an, moun kapab dekouvri konesans tou, gras ak lide ki pase nan tèt yo oswa nan fè lespri yo travay sou yon sitiyasyon – yon pwoblèm. Mwen te ka rele wout sa a « rasyonnalite ayisyen ». Ann Ayiti, tout sa ki mande pou fè tèt ou travay, oswa ki pase pa travay lapanse se gwo koze. Anpil pwovèb nan lang Kreyòl envite nou respekte granmoun yo- paske eksperyans yo se nan tèt yo li ye. Men an menm tan an, yon jèn moun ki pase anpil tan ap travay ak liv ki rete anpil tan lekòl vin pase pou moun ki gen anpil bagay nan tèt li.
3. Paranòmalyal : pèsepsyon ekstrasansoryèl (*perception extrasensorielle*). Nan kilti ayisyen an, li kouran pou tandè pale de moun ki di depi lè yo tou piti yo te gen don pou wè sa tout moun pa ka wè oswa kominike ak lespri oswa moun ki mouri deja.

Vodou : yon wout sinatirèl ak natirèl pou jwenn lakonesans?

Selon lang afriken ki rele *Fon*, mo *Vodou* a vle di Fòs, enèji ak lespri. Vodou ayisyen an jounen jodi reprezante yon sistèm relijyon ki konplèks anpil. Pou kont li se yon pèspektiv tèlman laj, ke l rive akeyi nan sen l lòt sistèm relijyon tankou Katolis, Chamanis Amerendyen, Franmason, pratik Wozkwa ak Agnostisis. Selon Crosley (2000), relijyon ayisyen sa a te egziste avan yon pakèt lòt relijyon sou latè paske li gen rasin nan Saara neyolitik ann Afrik (Sahara Neolithique)². Filozofi relijyon sa a wè moun tankou yon konsèp konplèks ki siyifi yon « ansanm », ki genyen yon *nanm* (*nyam*= yon pati nan yon ansanm nan lang afriken). Nanm sa rasanble yon bann ak yon pakèt dimansyon esprityèl kay moun lan : *Ti Bon anj*, *Gwo Bon anj*, *Nanm*, *Lwa mèt tèt*, *Wonsiyon*, *Lwa rasin yo* (ki soti nan manman ak papa) konn pote non *Lwa eritaj* ; genyen yon *lwa zetwal*

2. Yon pèp nan preistwa ki t ap viv nan Lès Afrik e ki vin pran avans sou lòt pèp nan domèn teknik ak atistik.

k ap viv deyò kò moun lan nan yon zetwal nan syèl la. Depi premye jou moun lan vini sou tè a. Tout ajan espiyèl sa yo (tablo 2 bay kèk egzanp), ki se enèji k ap fè mouvman se yo ki drese ideyal ak nòm pou lalòjik, lamoral, etik ak estetik. Epi an menm tan yo pa sèlman zafè yon grenn moun; men, yo blayi sou tout sosyete a ak anviwonman an. Antite sa yo gide moun tou sou wout lapè ak bonè. Tout moun eksperyante yo, epi nou tout depann youn de lòt, paske ankenn moun pa ka egziste si l pa gen rapò ak lòt moun parèy li nan je gwo prèt vodou Max Beauvoir (Crosley, 2000). Katafal konesans sa yo pase de bouch an bouch de yon jenerasyon ak yon lòt, sitou pandan peryòd inisyasyon (kanzo).

Tablo 2: Lwa prensipal yo ak konsèp yo reprezante

Lwa	Konsèp yo reprezante
Legba	Li louvri pòt pou antre nan monn espiyèl – Kominik
Dambalah Wèdo (Koulèv): Kreyatè tout lwa – Solèy la	“Animus” (Maskilinite) – lanmou papa gen pou pitit –
Azaka Mede	Agrikilti – travay di
Kouzen Zaka (Frè Azaka)(Peyizan)	Agrikilti – lavi yon moun peyizan
Ayida Wèdo (Patnè fanm Dambalah): Lalin lan	Lakansyèl – “Anima” (Feminite)
Ezilie Dantò	Lanmou manman pou pitit – mefians – andwojini (trè gason ansanm) – lezbyèn
Ezili Freda Dahome (Matlòt Dantò)	Lanmou – poligami (gen plizyè nèg oswa fanm) – rèv
Ogou Feray	Gèye politik
Ogou Badagri	Lwa save – lapwofesi
Bawon	Lanmò
Gede (pitit Bawon Samdi ak Grann Brijit)	Lespri zansèt yo – lè w travèse soti nan lavi ale nan lan pwoteksyon timoun piti
Kalfou (Gede, move vizaj Legba)	Sak bon ak sak pa bon- move chans – malè –
Simbi	destriks Dlo – remèd pou maladi ki geri natirèl
Marassa	Fètilite – andwojini – jalouzi – Sous bon remèd

Vodou : botanik, famakoloji, ak syans fizik

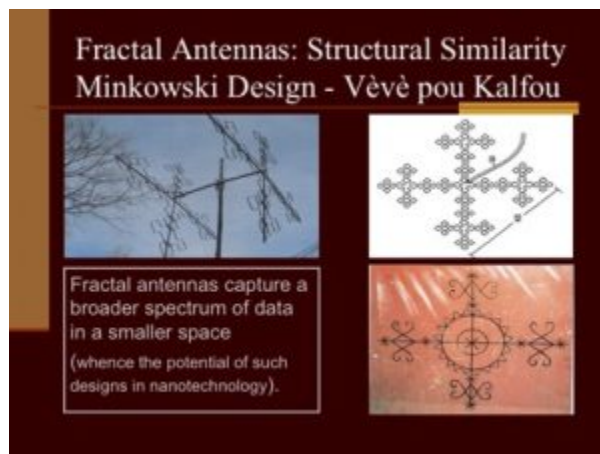
Vodou se yon sistèm laswenyay total kapital. Andedan li ou jwenn yon ekip moun ki resevwa resèt remèd nan men lwa nan dòm pou bay laswenyay. Pafwa lwa a gen dwa monte moun lan tou epi l fè remèd la li menm. Vodou se yon sistèm ki genyen modèl teyori pa l pou esplike maladi ke yo konn akize moun responsab (swa se maladi la oswa yon moun deyò). Epi nan menm sistèm sa a, ou jwenn yon pakèt mwayen pou bay laswenyay, geri maladi epi pwoteje moun pou maladi pa antre sou ou (Beauvoir, 2006).

Vornax (2008) fè konnen ke genyen yon medsin kreyòl ki te egziste nan tan lakoni sou Zile Sendomeng. Kòm esklavize yo te gentan gen abitud itilize sa yo jwenn nan antouraj yo pou trete maladi, li te vin fasil pou yo kontinye ak tradisyon sa yo te soti lakay yo ak li a. Pandan yo ap adapte yo ak yon nouvell anviwonman ekolojik, yo pwofite remete an pratik tout sa yo te aprann fè pou bay laswenyay depi Lafrik. Ti pa ti pa, yo devlope solisyon kont maladi ki te vin ap maltrete yo nan nouvo monn lan. Yo kolepyese yon medsin anpirik ak eksperyans ansanm ak tout mwayen ki vin disponib pou yo. Se vre kolon yo te konn pèsekite yo pou pratik sa yo ke yo te konfonn ak bagay malfektè; men, sa pa t anpeche konesans sou fèy ak plant kay swayan yo, fanmchay yo epi pratik ki melanje medsin ak relijyon devlope. Medsin kreyòl ayisyen sa grandi epi simaye alawonbadè bouch an bouch kote ke jodi a li se yon medsin tout moun konnen (yon bann remèd ak pratik ki diferan youn ak lòt) eki chaje espesyalite ladan (tankou fanmchay, doktè-fèy, ansanm ak Ougan epi Manbo). Fanmchay yo pran ede fanm akouchè epi yo trete tibebe, pafwa yo konn prepare remèd fèy pou lòt maladi pi yo rale moun. Doktè fèy la konn trete moun ak « senp », poze sansi, yo mete gad sou moun epi yo konn trete pwoblèm zo kase oswa ki deplase. Kategori moun sa yo menm jan ak fanmchay la itilize fèy ak chouk bwa osnon kèk lòt resèt natirèl pou fè remèd pou moun maladi. Vodouyizan genyen anpil plas nan medsin kreyòl sa malgre tout pèsekisyon yo te sibi nan men kretyen yo sa pa gen two lontan (Vornax, 2008).

Nan sa k konsène rapò Vodou ak syans fizik, Doktè Reginald Crosley, nan liv li ekri sou Vodou ak rapò li ak fizik kantik : « The Vodou Quantum leap » (2000), estime ke lasyans nan 20yèm syèk pou kont li te rive rebat kat la nan diskisyon sou ki sa ki yon reyalyte,

paske l rive rezoud twoke-kòn ant matyè ak lespri ke epistemoloji vodou a, ki enspire de epistemoloji afriken an, voye jete depi syèk. Genyen yon kontinyòm ant kò ak lespri. Enèji esprityèl layite nan tout fraktal (ti zing ak miyèt) ki konpoze linivè. Pou otè « The Vodou Quantum leap » la, ou jwenn vizyon kantik la anpil nan pratik vodou a, sitou lè ougan, manbo oswa bòkò a ap fè leson, wanga epi ap pratike fenomèn lougawou (lycanthropisme). Yon ouns kanzo dwe genyen yon bon relasyon ak yon lwa espesyal l ap sèvi (lwa gad). Lè sèvitè (chwal) sa a mouri, sipoze genyen yon seremoni espesyal ki fèt pou rive separe sèvitè a ak lwa gad li (desounen).

Pou m fini pati sa sou enpòtans teyori fizik kantik la pou louvri bwat sekre sistèm Vodou a, epi souliye wout natirèl li ofri pou dekouvri lakonesans, mwen kapab apiye agimantasyon mwen, sou travay yon syantifik ayisyen, Serge Madhère (2012). Yon espesyalis nan evalyasyon sikolojik, ki kwè ke kilti ayisyen an chaje zouti natirèl ke n kapab itilize pou fasilite timoun ayisyen aprann matyè tankou matematik ak syans.



Sous : Madhère (2012).

Pou demontre aplikasyon yon apwòch pedagogik 'Mayamay' (Maieutique socratique) kòm metòd pou gide elèv ayisyen yo, youn nan twa (3) pwodwi kiltirèl Madhère te pran kòm egzanp se te rapò sistèm VèVè (yon desen ki ranpli ak liy koub, ki fèt ak farin frans, ki senbolize epi fasilite dyalòg k ap fèt ant moun ak lwa yo nan relasyon Vodou) genyen ak sistèm fraktal yo (repwodiksyon fòm jeometrik

ki gen nan lanati). Nan sa ki konsène itilizasyon sistèm fraktal pou konstwi antèn elektrik, enjenyè ki travay nan kominikasyon satelit remake ke mòd antèn sa yo kapab kapte yon bann kantite siyal menm lè w itilize yon ti espas tou piti. Madhère (2012) fè remake resanblans ki genyen ant yon chema enjenyè yo konnen sou non « Minkowski design » epi vèchè pou Lwa Kalfou a. Ansuit li sòlve ipotèz ke si n rive asosye yon chema Minkowski ak yon chema vèchè Kalfou, kantite enfòmasyon nou ka rive kapte a t ap plis ke sa n t ap rekòlte ak yon senp chema Minkowski.

Teyori lakonesans nan tradisyon oral ann Ayiti : egzanp kèk pwovèb!

Kiyès moun k ap viv sou tè Desalin lan, ki pa yon fwa nan vi l, ou menm detanzantan nan konvèsasyon ak refleksyon l ap fè an kreyòl sou sitiyasyon ki gen rapò ak lakonesans, ki pa konn tandè oswa itilize youn nan maksim (pwovèb) sa yo?

Tablo 3: Dis Pwovèb ayisyen ak kouran epistemolojik yo antre ladan l

Pwovèb	Apwòch oswa paradig epistemolojik
<i>Se sentoma w ye lè w wè w kwè.</i>	Anpiris
<i>Fòk ou konnen la pou ale la ?</i>	Anpiris
<i>Sa w pa konnen pi gran pase w.</i>	Anpiris- Rasyonalis
<i>Analfabèt pa bèt.</i>	Anpiris- Rasyonalis
<i>Bouch gran moun lan santi men pawòl nan bouch li pa santi.</i>	Anpiris- Rasyonalis
<i>Eksperyans granmoun lan se nan tèt li.</i>	Rasyonalis- Anpiris
<i>Se mèt kò ki veye kò.</i>	Anpiris
<i>Mache chache pa dòmi san soupe.</i>	Anpiris
<i>Sa w fè se li w wè.</i>	Anpiris
<i>Entèl pèdi yon fèy.</i>	Anpiris

Selon pwovèb ki nan tablo sa, mwen konprann yo tankou machin k ap transpòte teyori sou lakonesans. Yo chak kapab pran sans ki pwòp ak yo, epi veyikile yon sajès espesyal. Pa egzanp,

andedan chak grenn li pa parèt two konplike pou jwenn aklè plas enpòtan *sans* ak *eksperyans*, lide ki grave nan lespri, egzistans yon reyalyite objektif. Dapre pwovèb sa yo moun lan k ap fè jefò sou wout chache konnen an kapab yon sous konesans ki gen laverite nan li. Mwen jwenn tou lide ke objè etid ak sijè a makonnen nan domèn lakonesans. Pou anpil moun, pwovèb se sous vizyon di monn pou konprann epistemoloji; jan w jwenn sa souvan nan tradisyon oksidantal la, si w analize yo byen ou ka idantifye kèk tras kouran epistemik ki popilè ladan yo.

Pwovèb ak Apwòch Anpirik (empirisme)

Pi wo a, mwen te bay yon avètisman sou fasilite anpil nan nou genyen pou kole yon grenn etikèt epistemolojik sou teyori lakonesans nan kilti ayisyen an, senpleman sou baz analiz kontni pwovèb, oswa relasyon doukla (dyalis) ki konn sanble ap taye banda ant objè n ap etidye a ak sijè a...

Pa egzanp, nou di moun « se sentoma w ye lè w wè w kwè », sitou nan ka ke moun lan refize kwè yon pawòl ke w di l nan bouch, ke li menm li pa wè ak je l oswa santi l.

« Fòk ou konnen la pou ale la », se yon fason pou n admèt ke kèlkeswa pwoblèm ou anfas li, si w pa t gen enfòmasyon solid deja sou sa, eben li pral enposib pou rezoud li kòm sa dwa.

« Sa w pa konnen pi gran pase w » se yon ideyal ki ankouraje w pou w pa janm sispann aprann konnen. Paske lakonesans pa andedan w sèlman, li deyò w sitou ak nan anviwon w. Plis w ap aprann plis w ap grandi, e pou w grandi fòk ou toujou ap chache konnen. Fòk ou eksperimante yon bagay ak sans ou pou konnen l. Sa w pa konnen pi gran pase w men sa pa vle di w sòt oswa w pa konnen anyen.

« Analfabèt pa bèt », nou remake malgre mepri ayisyen konn genyen pou moun ki pa konn li ak ekri oswa ki fè ti klas piti, li pa janm ezite rekonèt epi wete chapo devan moun yo di ki analfabèt, e ki konn rive rezoud pwoblèm ak entelijans. Analfabèt pa bèt, nou tandè sa souvan, lè diyite moun nan dlo, epi n bezwen raple ke se pa lekòl ke moun aprann tout bagay nan lavi a. Pwovèb kreyòl sa raple prensip imilite epistemolojik ki chè nan tradisyon teyori lakonesans ann Afrik yo.

« Bouch gran moun lan santi; men, pawòl nan bouch li pa santi »,

se youn nan pwovèb nou souvan tandè, lè n bezwen raple enpòtans grandèt yo ak eksperyans yo charye ki ka sèvi nou pou n avanse kòm pi piti.

« Eksperyans gran moun lan se nan tèt li », pou n pa bliye ke kalte refleksyon depann de eksperyans nou fè; sa pa depann de kapasite fizik nou; men tou, sa depann de larezon ke n ranmanse ak laj.

« Mache chache pa dòmi san soupe » – « Sa w fè se li w wè », pou n di ke pa gen meyè fason pou jwenn solisyon ak yon pwoblèm ke nan fouye zo nan kalalou, keseswa nan reflechi oswa nan aji; rezilta w gen nan menm w jodi a, se konsekans fason w te aji (pawòl ak aksyon) w ayè.

“Entèl pèdi yon fèy”, nou di pawòl sa, nan ka ke aksyon yon moun ap poze depaman ak reyalite a. Yon fason pou n di moun lan pèdi larezon li. Sa vle di aksyon moun nan ap poze oswa pawòl l ap repete paret pa rasyonèl. Sa vle di rasyonlite, se yon eleman endispansab nan ekilib yon kretyen vivan.

Si gen otè ki estime ke pwovèb yo, dikton yo, maksim yo ke nou jwenn nan lang moun pale, se konn sous sajès ak filozofi; se kon sa tou, genyen, tankou filozòf anpiris John Locke (1632-1704), ki te voye jete, kanal sa yo, kòm kanal fyab kote w ka tire pawòl laverite. Dayè, nan liv li a : *An Essay Concerning Human Understanding* (*Esè sou fason moun konprann ak rezoud pwoblèm*), ki te mete van nan vwal sistèm filozofi anpiris la, li voye jete ak tout fòs li kwayans ki fè konnen ke pwovèb se prensip natirèl, ki te tou grave nan lespri nou depi n soti nan vant manman nou. Kòm egzanp, li pran timoun ansanm ak kategori moun ann Ewòp ke yo te konn rele nan tan lontan « enbesil » ak « sovaj » yo. Li pran egzanp sa yo pou l demontre ke si timoun, enbesil ak sovaj pa konnen pwovèb ke l site nan liv li a, enben, sa se yon prèv ke prensip sa yo pa natirèl epi yo pa jwenn akò ki vreman inivèsèl sou baz rezònman. Nan lespri Locke, sèl fason moun kapab ranmase lakonesans se sou baz eksperyans. Ak pozisyon sa a, deja an nou imajine kompleksite kesyon pou n ta koupe an moso epistemoloji ayisyen an, sèlman sou baz sa kèk pwovèb yo esplike. Paske nan denye ka sa a, bagay la mongonmen pou n ta pale de epistemoloji ayisyen kòm yon filozofi anpiris sèlman; oswa yon konesans anpirik ki swadizan koupe fache ak rezònman? Ban m kontinye fouye pou m wè nan ki enpas yon konklizyon kon sa kapab lage nou si n ta deside redwi epistemoloji ayisyen ak anpiris pou kont

li sèlman, san konsidere, enpòtans yon tip apwòch olistik epi tout lòt mòd kognitif ak sous valid pou chache lakonesans ke epistemoloji afriken ofri nou.

Kisa ki apwòch anpirik?

Se yon teyori filozofik ki deklare ke konesans moun genyen soti dirèkteman e sèlman de eksperyans ou fè ak senk (5) sans ou. Antan ke branch nan epistemoloji, li pa chita sou ensten/entwisyon. Tout konesans li bay valè se sa ke w wè, tandè, santi, manyen elt... Lekòl sou panse sa a bay enpresyon ke l pa kwè nan rezònman *apriori* (dediksyon) pou ranmase ak analize lakonesans. Se nan konesans *aposteriori* (endiksyon) bay li kwè. Selon otè k ap bay filozofi sa a jarèt, tout konsèp, tout konesans epi tout jeneralite syantifik kapab redwi ak sa yo rele sansasyon ak pèsepsyon. Sofis³ Grèk yo te deklare nan sans sa a : « L'homme est la mesure de toute chose ». Epi filozòf John Locke, yon potòrik gason nan lekòl panse sa, konsidere lespri moun tankou yon "Tabula rasa" (Locke, 1690), sa vle di ki vini nan monn lan vid nèt san ankenn lide ladan. Anpiris tradisyonèl yo ensiste anpil pou di ke eksperyans nou fè ak sans nou se premye gid ki ka pèmèt nou konprann monn ki viwonnen nou an. Se sèl metòd ak kondisyon ki ka pèmèt ou konnen epi dekouvri laverite. Si yon opinyon oswa yon jijman pa chita sou prèv eksperyans ba w, ou sipoze konsidere l tankou yon bagay ensèten, swa ki pa veridik oswa ki se yon sipèstisyon (Hossain, 2014).

Ban m fè ti rete sou dènye pawòl sa ki raple m kritik ke rasyonnalite afriken an, ki bay epistemoloji ayisyen koulè l, sibi anpil anba plim syantifik oksidantal neyokolonyalis yo. Nan tradisyon kilti ayisyen an, ki bati sou chantye vizyon olistik afriken an, sous sinatirèl ak paranòm al machè men nan men ak vwa larezon sou wout chache konnen. Alòs, èske se pa krache sou divèsite epistemoloji ayisyen an ofri nou, si n ta deklare ak awogans ke li se senpleman yon epistemoloji anpiris? Èske pale de epistemoloji ayisyen sou fòm de konesans anpirik, se pa yon bonèt twò jis, alamòd oksidantal, nou vle taye mete nan tèt li? Èske se pa yon prèv vyolans epistemik ke pèspektiv pèp ki pa oksidantal yo ap sibi depi senk (5) syèk (Ani, 2013)? San ezite m ap reponn wi, paske nan fason Hossain (2014)

3. Filozòf ki t ap viv nan menm peryòd ak gwo filozòf Sokrat ki te konn pale ak fè rezònman, e ki te konn vann ansèyman filozofik yo pou kòb.

esplike a, lekòl panse anpiris jan otè oksidanto yo te aprann nou li a, pa sèlman ka pote benefis; men, li lage nou nan tchouboum eskizofreni entèlèktyèl, pou jan li separe monn lan an de (2) moso : 1) sijè a ki la pou l pèsevwa (wè, tandè, santi, goute, touche), epi 2) objè a ki la pou sijè a pèsevwa (dekouvri). Nan ka sa a, mwen gen dout ke filozofi anpiris pou kont li, san maryaj ak lòt filozofi, ka bay mwayen fyab pou n dekouvi konnesans ki valid, paske l pa rekonèt relasyon dyalektik ki egziste ant eleman objektif ak sibjektif sou wout chache konnen.

Afwosantriste, panse antikolonyalis, revolisyon ayisyen nan 1791 : pansè filozofi politik?

N'Sengha (2005) te ekri li nan analiz li fè sou teyori lakonesans kay afriken an, lè l presize ke travay refleksyon kritik nan kominote syantifik afwodesandan yo, sou loksidan ak tout epistemoloji yo, se yon pati enpòtan nan epistemoloji afriken an. Mwen genyen anpil rezon pou mwen ta deklare ke premye teyorisyen ak teyorisyon paradigme afwosantriste, panse antikolonyalis yo e menm ideyal demokratik sou libète ak egalite rasyal k ap banbile nan le monn lan sèjousi, se te aktè ak aktris ki te fè revolisyon an 1791, pou yo soti nan esklavaj sou tè d Ayiti (Zile Sendomeng).

Premye refleksyon teyorik paradigme (kouran) afwosantriste ak antikolonyalis te deja ap manifeste nan lide ak aksyon zansèt afriken nou yo, ke ewopeyen yo te kidnape soti ann Afrik vin fòme nan lesklavaj nan Amerik ansanm ak amerendyen yo. Paske selon sa listwa rapòte, se te nan relijyon Vodou a, ki se yon eritaj kiltirèl afriken, ke endijèn sa yo te konn pwize sous enspirasyon, pou reziste mati yo t ap sibi, epi defye sistèm pezesouse yo te anba li a nan Zile Sendomeng (Huron, 1975). Youn nan definisyon Asante ak Mazama (2005) pwopoze nou de konsèp afwosantriste a, se ke se pa yon bit rayisans kont ewopeyen; men, se sitou yon mwayen pou pèmèt pitit lafrik tou patou sou latè, fè jefò chache konprann sa k ap pase nan monn lan apati de pwenn d vi pa yo tou. Sa se yon fason pou yo te goumen kont ideyoloji ejemonik ak enperyalis ki te vle fè kwè tout sa k gen awè ak Ewòp se bon bagay santi bon; ke se sèlman lide ki soti sou kontinan Lewòp ki valab epi ki se modèl inivèsèl pou nou aji ak panse.

Revolisyon ayisyen an vin leve rido sou tout kontradiksyon sa yo

ke nou ka idantifye depi peryòd *Siècle des Lumières* nan Lafrans (syèk moun eklere, oswa ki gen limyè).

Nan 18yèm syèk, lesklavaj te tounen yon foto sistèm filozofi politik kilti oksidantal la. *Libète*, ki parèt yon konsèp ki reprezante antitèz lesklavaj te reprezante nan je pansè eklere yo tankou pi gwo valè politik inivèsèl, kidonk ki ta sipoze pou tout moun. Sepandan, nan tèks ke filozòf sa yo te ekri, menm si yo te konn montre yo estomake devan pratik esklavajis la, nan reyalyite teren an yo pa t bay sitiwayon esklav yo regle anyen pou yo. Se vre abolisyon lesklavaj te ka parèt tankou yon pasaj oblije ke ideyal libète kòm valè inivèsèl ta pra l akouche. An tou ka, se pa t ak lide ni aksyon revolisyonè nan Lafrans nan peryòd sa a ki te bay esklav yo libète. Se jisteman zèv esklav sa yo menm ki te bay tèt yo libète. Zile Sendomeng, youn nan koloni ki te pi rich nan monn lan, se te la menm kalte revolisyon sa te pran chè. An 1791, demi milyon esklav ak zam kaba lame fransèz epi fòse yo (Komisè *Sonthoux ak Polverel*) rekonèt abolisyon lesklavaj. Sa se pa yon liberasyon pou *perle des antilles* sèlman; men yo te fè l layite nan tout rès koloni franse nan monn. Yon lame ke Toussaint Louverture te alatèt li, te rive genyen lame angle tou, epi bay mouvman abolisyonis la jarèt nan peyi Angletè, kote yo te oblije fè yon kanpe sou kòmès negriye a an 1807. Men avan, an 1801, Toussaint Louverture, yon ansyen esklav, ki vin tounen gouvènè Sendomeng te ekri yon konstitisyon pou koloni a, ki se youn nan premye fòm dokiman kon sa sou tè-a, ki sanble trase wout pou sistèm demokrasi ak egalite rasyal, epi defini ki sa k sitwayènte (Buck-Morss, 2000; Tavarès, 2006).

Yon siy ke malgre tout maspinay ki t ap fèt sou lespri ak kraze zo nèg ak nègès sa yo depi plizyè jenerasyon nan lakou Sendomeng; rasyonalite (larezon) yo te soti ak li ann Afrik la, ki te pèmèt abitan sou kontinan sa envante epi pratike lasyans te rete ankè (Asante & Abarry, 1996; Diop, 1981). Eske revolisyon ayisyèn sa a, se pa ta rezilta tou yon makònay byen sere, yon kalibray san fay ant yon latriye zouti kognitif (sinatirèl, natirèl, paranòm), filozofi olistik imanis epistemoloji afriken an ofri a, nan kokennchenn zak rezistans ak revòl ki rive ranvèse yon lòd mondyal ki te gen tout machin sistèm politik ak ekonomik epòk la yo anba men yo?

Nan ankadre ki pral vini an ki prezante yon lèt orijinal an Franse chèf Nèg ak Nègès ki te revolte nan Mwa Jiyè 1792 te voye bay

Asanble Jeneral nan Metwopòl Lafrans, nou ka jwenn yon apèsi de ki sa k t ap bouyi nan tèt aktè ak aktris revolisyon ayisyen an.

Ankadre 1 : *Lettre originale des chefs des Nègres révoltés, à l'assemblée générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue du mois de juillet 1792*

Messieurs, ceux qui ont l'honneur de vous présenter ces Mémoire est une classe d'hommes que vous avez jusqu'à présent méconnus pour vos semblables, et que vous avez couvert d'opprobre en les accablant de toute lignominie attaché à leur malheureux sort, ce sont des hommes qui ne savent choisir les grands mots mais qui vont vous montre ce et à toute la terre la justice de leur cause; enfin ce sont ceux que vous appelez vos esclaves et qui réclament les droits que toute hommes peut prétendre.

Trop long-tems Messieurs par un abus qu'on ne peut que trop accuser d'avoir lieu par notre peu d'entendement et notre égnorance depuis long-tems dis-je nous avons été les victimes de votre cupidité et de votre avarice, sous vos coups de fouet barbare nous vous accumulions les trésors, dont vous jouissiez dans cette Colonies, l'espèce humaine souffrait de voir avec qu'elle barbaries vous traitiés ces hommes comme vous oui des hommes et sur qui vous n'avez d'autre droit que celui du plus fort et du plus barbare de nous vous en faisiez un traficque vous vendiez des hommes pour des cheveaux et c'est encore le moindre de vous forfaits aux yeux de l'humanité, notre vie ne dépendoit que de vos caprices, et quant il s'agissent de vous recréer c'était sur un homme comme vous qui bien souvent n'avait d'autre crime que celui d'être sous vos ordres.

Nous sommes noirs, il est vrait mais detes nous Messieurs vous qui êtes si judicieux qu'el est cette loy qui dit que l'hommes noirs doit appartenir et être une propriété à l'homme blancs certainement que vous ne pourrez pas nous la faire voir ou si elle existe ce n'est que dans votre imagination toujours prête a en former de nouvelles des lors que c'est à votre avantage, oui Messieurs nous sommes nés libre comme vous, et ce n'est que par votre avarice et notre ignorance qui est tenu dans l'esclavage jusqu'à ce jour, et nous ne pouvons voir ni trouver le droit que vous prétendez avoir sur nous, ni rien qui puisse nous le prouver placé sur la terre comme vous étant tous enfans d'un même perre créé sur une même image nous sommes donc vos égaux en droit naturel et si la nature se plait a diversifier les couleurs dans l'espèce humain il n'est pas un crime detre noir ni une avantage detre blanc et s'il y a quelques annés qu'existoient des abus dans la Colonies, cetoit avant qu'une heureuse révolution qui a eu lieu dans la Mere Patries et qui nous a frayé le chemin que notre courage et nos travaux sauront nous faire gravir pour arriver au temple de la Liberté comme ces braves Français qui sont nos modèles, et que tou lunivers contemple, trop long-tems

nous avons porté nos chaînes sans penser à les secour, mais toute autorité qui n'est pas fondé sur la vertu et sur l'humanité et qui ne tent qu'a assujettir a l'esclavage celui qui est son semblable, doit avoir une fin et telle est la votre vous Messieurs qui prétendez nous assujettir a l'esclavage n 'avez vous pas, jurer de maintenir la constitution française dont vous êtes membres et que ait elle c'ette respectable constitution et quelle est sa loix fondamentale, avez vous oublié que vous avez formellement jurée la déclaration des droits de V hommes qui dit que les hommes naissent libres et égaux en droit et que les droits naturels sont la liberté, la propriété la sûreté et la résistance a l'oppression, si donc comme vous ne pouvez le nier vous avez juré nous sommes dans nos droits et vous devez vous reconnoître parjure et par vos décrets vous reconnaissez que toute homme est libre, et vous voulez maintenir la servitude pour quatre cens quatrevingt mille individus qui vous font jouir de tout ce que vous possédez vous nous offret par vos envoyés de nous donner la liberté aux chef c'est encore une de vos maximes en politiques c'est à dire que ceux qui nous aurait été de moitié dans nos travaux serait livré par nous pour êtres vos victimes non nous préférons la mort mille fois que dagir de cette sorte vis à vis de nos semblables et si vous voulez nous accorder des biens faits qui nous est due il faut qu'il rejaillissent sur tous nos frères.

Vous Messieurs de l'Assemblé Général en qui le sort de cette Colonies est confié, il est encore temps de la preserver de sa destruction totale, réfléchisset a ce mémoire peset vos intérêt, et apprenet que nous saurons mourir si vous persister à nous refuser ce qui nous et nos semblables demande.

Vous Monsieur le Comissaire Nationale vous qui êtes venu dans cette Colonie pour pacifier les troubles, et qui êtes envoyé par la Nation et le Roi, vous avez été témoin des débats qui a eu lieu à l'Assemblée Nationale pour la liberté de l'homme, remplissez vos devoirs et soyet juste à l'égard de tous les hommes, ils sont également chers à l'humanité qui fait la base de vos principes.

Vous Citoyens de la Colonie en général ne voyet plus en 1' hommes noir qu'un de vos frères ne lui refuset pas ce titre d'hommes qui lui appartient et soyet juste envers lui alors vous verrez la prospérité régné dans cette Contré, alors vous jouiret de vos revenus vous serez chez vous ils vous aimera comme son père et son bienfaiteurs.

Vous Citoyens de Couleurs en particulier n'oubliez jamais que si vous tenez ce titre respectable ce n'est que par le travail des hommes que vous voulez égorger souvenet vous qu'ils sont vos frères vos parens et que leur sang coule dans vos vaines souvenet vous dis-je que un de vos braves Frères fut victime pour vous, et qu'il y eut nombre d'autres sacrifiés par vos ennemis, n'oubliet pas sur-tout qu'Ogé est mort victime de la liberté et souvenet vous qu'on fit le sermen dans l'exécrable Assemblé Provincial de verser jusqu'a la dernière goutte de sang plutôt que de permettre l'exécution du décret du 15 mai, en votre faveur.

Et vous qui avez traversé mères pour combattre des hommes qui veulent réclamer leur droit c'est à dire ceux qui leur appartient et que vous avez vous même juré de faire observer avez vous oublié tous vos travaux pour parvenir à l'égalité avez vous oublié que si vous aviez succombé, ce que vous auriez souffert vous êtes victorieux vous êtes parvenu au but que vous cherchiez à atteindre et bien patriote français pensez en vous que ceux que vous voulez combattre soutiendront jusqu'au moment où leur droit leur seront accordés, et qu'il préfère vivre libre que de vivre esclaves.

Messieurs vous avez vu en peu de mots notre façon de penser elle est générale et c'est après avoir consulté tous ceux à qui nous sommes liés pour une même cause que nous vous présentons nos demandes, que voici.

Premièrement la liberté générale de tous les hommes détenus dans l'esclavage.

Deuxièmement amnistie générale pour le passé.

Troisièmement la garantie de ses articles par le gouvernement Espagnol.

Quatrièmement les trois articles ci-dessus sont la base et le seul moyen de pouvoir avoir une paix qui soit respectable pour les deux partis sauf après l'acceptation qui sera faite au nom de la Colonie et approuvé de M. le Lieutenant Général et des commissaires nationaux civils de la présente au roi et à l'assemblée nationale si comme nous le désirons les articles ci-dessus soient acceptés.

Nous nous obligeons à ce qui suit savoir premièrement de mettre bas les armes, deuxièmement de rentrer chacun dans l'habitation où il appartenait et d'y reprendre ses travaux moyennant un prix qui sera fixé par année pour chaque cultivateur qui commencera à courir du temps qui sera fixé.

Voilà Messieurs la demande.

Voilà Messieurs la demande des hommes qui sont vos semblables et voilà leur Dernière résolution et qu'il est résolu de vivre libres ou de mourir.

Nous avons l'honneur d'être Messieurs, vos très-humble et obéissant serviteur,

Signés, Biassou, Jean-François et Belair.

Sous : Piquionne (1998)

Pozisyon anti-kolonyalis nan epistemoloji ayisyen an kontinye blayi kò l nan limanite depi apre revolisyon sa a; men, sou lòt fòm, sitou nan domèn syans moun ak literè, pou dekolonizasyon epistemik, patikilyèman nan zèv gwo pansè kontanporen soti sou

: 1) Jacques Stephen Alexis (Reyalis mèveye), 2) Antênor Firmin (Antwopoloji pozitif); 3) Jean Price-Mars (Endijenis); 4) Louis Mars (Etnosikyatri); 5) Suzanne Cormharie-Sylvain (Antwopoloji Feminis Afwosantris)⁴; 6) Felix Morisseau-Leroy (Renesans Kreyòl); 7) epi Serge Madhère (epistemoloji peristilistik).

Yon tantativ definisyon sou epistemoloji ayisyen

Selon analiz m sot fè nan premye liy yo, m kapab di ke epistemoloji ayisyen se yon teyori ke tout moun ki benyen nan kilti peyi d Ayiti genyen sou nati lakonesans; sou chemen yo ka itilize pou ranmase lakonesans; nan ki kondisyon yo konn evalye valideite lakonesans; ki rezon ki fè yo pran wout chache konnen; epi ki wòl yo panse lakonesans jwe nan egzistans moun an jeneral.

Nan lide pa m, epistemoloji afriken/epistemoloji endijèn se premye matris kote epistemoloji ayisyen an pran sous li. Se yon epistemoloji kote mwayen sinatirèl (divinasyon ak revelasyon), natirèl (entuisyon ak larezon) ak paranòm (klèwayans ak telepati), menm jan ak tradisyon oral yo reprezante sous valab pou dekouvri konnesans.

Se yon teyori lakonesans ki bay anpil enpòtans ak entèdepandans/entèkoneksyon. Apwòch olistik sa pa fè separasyon ant sijè a (ajan kognitif la) ak objè l ap konnen an; li pa nan dozado ant kò ak lespri, ni ant lasyans ak relijyon, ni ant larezon ak santiman, ni ant pwofan ak sakre, ni ant maskilen ak feminen. Sou pwèn maskilen ak feminen an, epistemoloji ayisyen an raple nou yon epistemoloji feminis. Anplis, menm jan epistemoloji ayisyen an sanble tèt koupe ak kouran panse yo rele anpiris lan ki soti nan epistemoloji oksidantal la, nan jan ayisyen bay eksperyans moun fè anpil enpòtans; men dapre kèk evenman istorik ki te rive nan fen 19yèm syèk sou tè d Ayiti, nou reyalize a klè ke, aktivite yo rele rasyonnalizasyon an genyen fondasyon li nan panse pèp sa byen fon.

Pa egzanp se sou tè d Ayiti, kèk valè yo di k inivèsèl tankou « libète ak egalite » nan sistèm demokrasi rive pran tout sans li nan kad revòl gason ak fanm yo te mete nan lesklavaj yo. Larivyè lanmmou sa ke pèp ayisyen genyen pou libète ak egalite nan lespri pa m kapab esplike tou pou ki sa, pa rete anpil espas pou dogmatis (*dogmatisme*)

4. Remak pèsònèl.

nan fonksyonman sosyete ak panse ayisyen. Se kòm si, pwoblematik ki poze nan epistemoloji oksidantal la tankou : obligasyon pou ajan kognitif la demontre ke konesans li jwenn lan se laverite, epi san paradòks la pa sanble konsène epistemoloji ayisyen an.

Selon sa James McClellan III (2010) rapòte nan istorik li fè sou kòkòday ant kolonyalis ak lasyans sou ansyen rejim, lè Ayiti te « La perle des Antilles »; kolon ewopeyen yo te kreye yon sosyete savant ki te gen renome entènasyonal epi ki t ap pouse gwo rechèch ak piblikasyon monte nan domèn sante ak syans natirèl pou fè machin kolonyal la mache; sosyete syantifik sa te rele : « Le cercle des Philadelphes ». Men dapre sa otè a dekouvri nan moman sa kolonizatè yo pat janm panse fonde yon inivèsite nan koloni an, malgre sete yon konsèp ki te gentan alamòd lakay yo ak nan kèk peyi afriken depi plizyè syèk

Lajounen jodi, ann Ayiti tout moun gen dwa gen opinyon sou tout bagay. Se yon sosyete kote w ka tandè plizyè vwa ap pale ansanm. Tout metòd sanble valab pou pwodui konesans ki laverite. Pa genyen yon sèl otorite devan lakonesans. Pa egzanp, inivèsite ak inivèsite yo pa vreman gen lavwa ochapit nan zafè k regade fonksyonman ak devlopman sosyete ayisyen an. M poko konnen eske se akòz kolon yo pat montre n enpòtans enstitisyon sa pou pwodiksyon lakonesans oswa se paske genyen de (2) epistemoloji (vizyon di monn) kap twoke kònn yo : afriken/endijèn ak ewopeyen nan peyi a depi tan lakoni? Depi apre lendepandans, tout kesyon sosyal oswa ki ijan pou devlopman nasyon an se nan literati (womàn ak pwezi) yap analize yo e se yon bagay ki nòmal nan je tout ayisyen ak ayisyèn.

Alèkile, lè m konsidere tout sa m sot espliche piwo a sou epistemoloji ayisyèn an : plas pliralite nan metòd ayisyen/ayisyèn itilize pou chache konnen; lefèt ke pa gen dògmatis epi ni yon grenn lwa jeneral kap gouvène nan panse pèp sila; m ap mande tèt mwen kijan teyori anachis sou lakonesans (Feyerabend, 1979) te kapab ede m konprann epistemoloji sa lajounen jodi? Men m jan tou, m ap poze kesyon si se pa yon epistemoloji ki rive nan yon kafou kote li oblije konstwi tèt li pou pèmèt lasyans ak tout nasyon an alawonbadè rive pran yon lòt direksyon?

Sou pratik syans sikoloji ann Ayiti nan 21 inyèm syèk la

Ak fenomèn kolonyalis, esklavajis epi neyokolonyalis ki tabli kò l sou linmanite depi senk syèk, modèl panse mèt-esklav vin tounen nòm inivèsèl pou defini gwoup moun yo t ap eksplwate yo, epi tout lide ak konpòtman ki gen rapò ak Lafrik. Nan sans sa a, panse ayisyen an pa egzante. Ata menm lasyans, sitou filozòf syans moun (Emmanuel Kant, David Hume, Claude Levy-Bruhl, pou m site sa yo sèlman) gen men tranpe nan fè maspinay sou panse ak kilti pèp afwodesandan yo. Se te menmman parèyman nan sikoloji, ak tout sa k konsène sante mantal (Ani, 2013; Nobles, 1986).

Se pou rezon sa depi kèk tan, anpil gran pansè afwodesandan atire atansyon kominote syantifik la sou difikilte oswa echèk sikoloji ki santre sou loksidan an pou l panse sou moun ki gen eritaj kiltirèl afriken epi pou l bay lespri yo laswenyay yo bezwen. Otè yo plenyen de malè ki pandye sou tèt nou, lè espesyalis oksidantal chita lakay yo epi bati sistèm nozolojik (etid kritè pou defini maladi) epi itilize yo pou kole etikèt malad mantal ki bezwen tretman alòs ke se biznis ideyoloji ejemonik kolonyal k ap regle (Hickling & Hutchinson, 2000).

Sikyat ayisyen Louis-Mars (1906-2000), pitit teyorisyen kouran endijenis ak pyonyè syans etnoloji ann Ayiti, te suiv tras papa l (Jean Price-Mars) nan sans sa a. Ak entèrè l pou Vodou epi mouvman dekolonizasyon, li deside envante yon konsèp ki rele *Etnosikyatri* (ethnopsychiatrie). Dapre li, se pa paske yon pèp pa gen tradisyon ekri ki byen kanpe ki pou ta fè pèp sa a pa gen konesans. Etnosikyatri se pitit syans sikyatri ki gen marasa l nan tout kilti kote gen moun (Mars, 1951; Raphael, 2010). Nan Amerik di Nò, otè afwodesandan yo deside goumen nan menm lanse paradigm afwosantris, anti-kolonyal la pou pèmèt eritaj afriken nan pratik syans sikoloji jwenn plas li bò tab la nan fason n ap konseptyalize epi trete tout sa k gen rapò ak fenomèn lespri epi konpòtman moun, sitou sa k gen orijin kiltirèl afriken (Nobles, 1986).

Dapre obsèvasyon ke m fè, e sou baz sa m konnen, li ra, sinon li menm enposib pou jwenn nan kourikoulòm kote y ap anseye sikoloji ann Ayiti, yon kou apa ki entwodui etidyan ak etidyan yo, oswa pèmèt yo espesyalize nan apwòch ki rele etnosikyatri ki te wè jou nan tèt yon ayisyen (Mars, 1951); men ke yon espesyalis Georges

Devereux⁵ (1908–1985) deside difize lakay li anfrans kote l pase pou fondatè paradigm lan.

Wade Nobles, yon sikològ sosyal afwoameriken, nan liv li ekri sou sikoloji afriken (1986), rapòte yon lis non ke etidyan ak etidyan ayisyen k ap resevwa fòmasyon nan inivèsite Ayiti, ap etidye tankou gwo pansè, poutan ki te patisipe ak travay yo nan ranfòse lide rasis ke moun ki gen koulè po fonsè t ap sibi anba men ewodesandan. Nou vle pale de : Carl Gustave Jung (Sikanaliz), Francis Galton (Sikoloji entelijans), Edward L. Thorndike (kouran beavyoris), Stanley G. Hall (Sikoloji devlopman moun), Mac Dougal (Sikoloji sosyal). Nou te ka ajoute toujou nan lis sa, anpil lòt syantifik syans moun ki trè popilè ke entèlèktyèl ayisyen renmen site, ki te dekri tout pèp ki gen kilti ki depaman ak ewodesandan, tankou èt ki enferyè nan zafè entelijans ak emosyon/santiman. Ipotèz sou enferyorite mantal moun nwa oswa afwodesandan sa a, se souvan ak tès sikolojik, sitou sa k evalye entelijans oswa kapasite entèlèktyèl ki debouche sou Kosyan Entèlèktyèl (Quotient Intellectuel) yo konn eseye konfime yo (Madhère, 1989; Nobles, 1986).

Nan sans sa a, nou panse ke syans sikoloji ann Ayiti dwe kite bèso ti bebe l ap dodo mea ladan an, epi sispann rete chita tann ke se espesyalis ki soti lòtbòdlo ki pou vin ba li otorizasyon pou louvri je l sou ijans ak enpòtans :

- Tip apwòch olistik ke epistemoloji afriken/endijèn ofri kòm premye remèd kont eskizofreni entèlèktyèl;
- Adaptasyon teyori sikolojik yo epi kreyasyon/validasyon zouti evalyasyon yo selon reyalite kiltirèl ayisyen an jan Cenat ak Derivois kòmanse fè l nan validasyon tradiksyon Kreyòl kèk zouti nan domèn sikopatoloji (2014, 2015);
- Itilize epi edike popilasyon an sou lamàn kèk pwodwi kiltirèl ayisyen :
 - Lang Kreyòl pou avantaj li kòm lang matènèl nan aprantisaj an jeneral;
 - Diferan mòd jwèt (teke mab, woule sèk, monte kap, wòslè, vèvè) pou ansèyman matematik ak matyè syantifik (Madhère, 1992, 2012); epi pou mete kanpe pwogram tretman ak estimilasyon

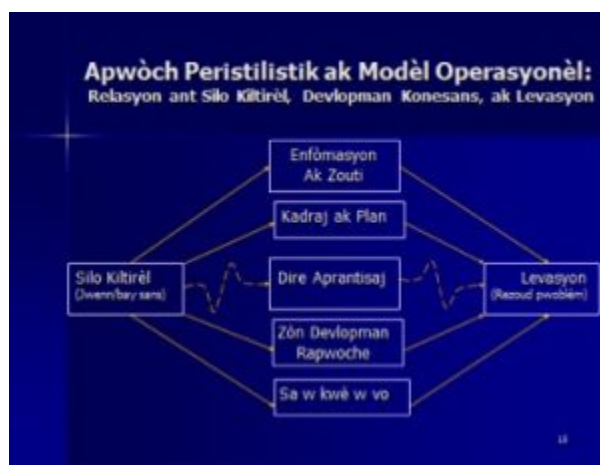
5. http://www.ethnopsychiatrie.net/Pratiquer_l'ethnopsychiatri.htm

kognitif ki ka ede konbat baboukèt nan lespri elèv lekòl ak tout lòt ajan kognitif k ap evolye ann Ayiti (Blanc, 2016).

Mwen konnen ke nan kou sikometri (evalyasyon sikolojik) ke yo anseye nan depatman sikoloji Ayiti yo, yo toujou avèti pwofesyonèl ki pral itilize enstriman y ap etidye yo, ke tès sa yo nan kòkòday ak lakilti, pwen d vi espesyalis ki envante yo a (Madhère, 1989; Sternberg & Gringorenko, 2004). Selon sa m konnen, depi goudoudougou 2010, anpil bèl jefò fèt, nan òganizasyon evènman ak piblikasyon syantifik sou konsekans sikolojik ak sikopatolojik evenman twomatojèn sa a (pou yon envantè piblikasyon sa yo, nou ka refere nou ak tèks : Blanc, 2015). Men, li enposib pou n ta jwenn yon tès (zouti sikometrik) ki pou evalye entèlijans timoun ak gran moun nan peyi a e ki pa enpòte. Tout se toujou zouti ki te elabore ak pwodui kiltirèl ansyen pwisans kolonyal yo, souvan ke yo kenbe nan vèsyon angle (Wechsler, 2014) oswa franse pou travay ak popilasyon ayisyen an, yon pèp afwokarayibeyen ki pale plis kreyòl. Alòs ke youn nan kondisyon estanda (san pati pri) pou administre yon zouti kon sa fòk li vini nan lang sa a ke moun lan pale alèz. M ap raple ke kapasite vèbal (konprann, pale, vokabilè, konseptyalizasyon) nan tradisyon oksidantal la, se youn nan konpozant entèlijans, menm jan ak sa yo rele vitès w ap sèvi ak enfòmasyon anviwònman w ba w pou reyaji (vitesse de traitement de l'information) (Wechsler, 2014; Sparov & Davis, 2000), poutan nan kilti ayisyen an nou toujou gen tan devan nou pou n regle tout bagay. Lekòl pa fòse timoun travay vit lakay nou. Dayè langaj popilè a fè diferans ant « lè blan ak lè ayisyen ». Epi nou jwenn konesans jeneral tou ki se yon konpozant kèk tès sa yo evalye ak konesans moun lan de dat istorik, domèn konesans epi kèk moniman nasyonal, elt (Wechsler, 2014). Enstriman sa yo pa ko janm pase nan paswa etid syantifik, ki demontre ke yo adapte (valid) nan kontèks sosyokiltirèl ayisyen an epi respekte estanda yo, jan yo te tabli l nan tradisyon oksidantal la ki ekspòte tès sa yo.

Sou kesyon sa a, gen travay espesyalis ayisyen, Doktè Serge Madhère, nan evalyasyon sikolojik depi plizyè dizèn lane. Madhère marye epistemoloji jenetik, kouran sosyo-konstriktivis (*socio-constructivisme*) ak konsèp *epistemoloji peristilistik* ki simante sou *silo kiltirèl ayisyen*. Kalte travay sa yo merite anpil atansyon ann Ayiti. Selon Madhère (2014), « apwòch epistemik peristilistik la vize pou wete baryè epi degaje pasaj toutotou konesans natirèl pou pèmèt chak

moun, ki nòmalmman dispoze, kòmanse dekouvri konesans ak sans, depi nan matris silo kiltirèl Ayiti a, jouk li rive aprann konprann chanjman (dinamik) nan lavi nou, alantou nou, ak listwa nou kòm moun ». Atravè plizyè piblikasyon ak kominikasyon syantifik, otè a mete anpil aksan sou nesesite pou yon lòt redefinisyon de nosyon entèlijans lan, ki ka pèmèt nou konsidere nan tout dimansyon yo reyalyte sosyokiltirèl timoun k ap grandi nan kominote afwodesandan yo, tankou lakay nou (Madhère, 1989, 1992, 2012, 2014).



Sous : Madhère (2014)

Dènye pawòl

Sa w pa konnen pi gran pase w... Men se mèt kò ki veye kò!

Si genyen yon reyalyte sijè a pa metrize, ki egziste pa deyò; men li ka fè konfyans ak enfòmasyon sans li, ba li sou tèt li (kò ak lespri); paske pa gen moun ki ka konnen l epi pran swen tèt li pi byen ke pwòp li menm.

Mwen sot fè rale mennen vini sou konsèp teyori lakonesans ak lasyans, ke yo rele « epistemoloji ». Li difisil pou jwenn nasyonalite premye moun ki reflechi sou nosyon sa a, menm si gen otè ki fè kwè ke se yon ewopeyen ki te premye itilize neyolojis lan nan 19yèm syèk. Paske dapre virewon mwen fè nan dokiman sa yo ki deja disponib, m remake pa gen epistemoloji jeneral san epistemoloji rejyonal. Yon epistemoloji se pitit yon analiz ke chak pèp sou latè

oswa yon syans akouche. Adjektif *ayisyen* apre konsèp *epistemoloji* a, nan fason mwen sot itilize l la, pa gen anyen awè ak kesyon jenetik. Men, sa mande pou n konsidere jeyografi nou, ansanm ak la kilti epi evènman istorik ki te rive nan lavi nasyon nou. Se tout faktè sa yo ki enfluyans konpreyansyon ak esplikasyon nou sou monn ki viwonnen nou an, epi sou kompleksite kondisyon nou sou latè. Etandone ke ayisyen fè pati kòt fanmi Homo Sapiens, teyori nou devlope sou lakonesans gen trè ak fason lòt pèp sou planèt la wè kesyon an tou.

Apre tout sa nou sot pale sou relasyon ant epistemoloji ayisyen ak epistemoloji afriken ki bay tout modalite kognitif nan wout chache konnen valè (sinatirèl, natirèl, paranòm); Èske nou ka krache sou itilite operasyonalizasyon modèl teyorik yo pou n devlope nouvo zouti, esplik pi byen reyalyte nou epi pwopoze solisyon ki adapte ak pwoblèm kominote nou menm jan sa fèt nan tradisyon oksidantal la sitou nan sak regade pratik syans sikoloji? Repons ak kesyon sa pral depann de ki kote nou plase nan deba epistemolojik ki divize syantifik ki kwè nan jistifikasyon entènalis lakonesans (sou kont ajan kogntif la); ak sa k ta sanble plis rapwoche de pozisyon ekstènalis neyopozitivis (neo-positivisme) ki prefere konesans ki lokalize nan kontèks sosyal la e ki pase pa eksperyans senk (5) sans nou ban nou ak tout siyal nou kapte nan anviwonman nou (Ogungbure, 2013).

Referans

- Ani, N.C. (2013). Appraisal of African Epistemology in the Global System. *Alternation* 20,1 (2013) 295 – 320 ISSN 1023-1757
- Asante, M. & Mazama, A. (2005). *Encyclopedia of Black Studies*. London : Sage Publications. [http://www.mawelulu.net/downloads/encyclopedia of black studies.pdf](http://www.mawelulu.net/downloads/encyclopedia%20of%20black%20studies.pdf)
- Asante, M. & Abarry, A.S. (1996). *African Intellectual Heritage*. Philadelphia : University Press.
- Asante, M. (1996). The principal issues in Afrocentric Inquiry. In Asante M. & Abarry, A.S. *African Intellectual Heritage* (p. 256-281). Philadelphia : University Press.
- Bachelard, G. (1980). *Epistemologie* (3^e eds). Paris : Les presses Universitaires de France.
- Beauvoir, M. (2006). Herbs, and Energy : the holistic medical system of the Haitian people. In Bellegarde-Smith, P. & Michel, C.

(113-133) (Dir). *Haitian Vodou*. Bloomington/Indianapolis : University Press.

- Blanc, J. (2016). Et si la psychologie cognitive pouvait casser le mythe que le Kreyòl n'est pas une langue scientifique? In Piron, F., Regulus, S. & Dibounje Madiba, M.S. (dir). *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux*. (p. 249-264). Québec : Éditions science et bien commun.
- Blanc, J. (2015). *Evènement sismique de 2010 en Haïti et psychopathologies : facteurs de risques pré, péri et post-traumatiques*. Thèse de doctorat de Psychologie. Université de Paris 13.
- Browaeys, M.J (2004). *Complexity of epistemology : Theory of knowledge or philosophy of science?* Fourth Annual Meeting of the European Chaos and Complexity in Organisations Network (ECCON), 22-23 October 2004, Driebergen, NL.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.
- Cenat, J.M. & Derivois, D. (2014). Assessment of prevalence and determinants of posttraumatic stress disorder and depression symptoms in adults survivors of earthquake in Haiti after 30 months .*J Affect Disord*. Apr;159 : 111-7. doi : 10.1016/j.jad.2014.02.025.
- Cenat, J.M. & Derivois, D. (2015). Psychometric properties of the Creole Haitian version of the Resilience Scale amongst child and adolescent survivors of the 2010 earthquake. *Comparative Psychiatry*. Nov, Volume 63, Pages 96-104(2) : 388-95. doi : 10.1016/j.comppsy.2013.09.008
- Crosley, R. (2000). *The Vodou quantum leap. Alternate realities, power, and mysticism*. Saint-Paul, Minnesota : Llewellyn Publications.
- Descartes, R. (1637). *Discours de la Méthode*. Paris : GF Flammarion.
- Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie*. Paris : Présence africaine.
- Feyerabend, P. (1979). *Contre la Méthode*. Paris : Éditions du Seuil.
- Hossain, F. M. A. (2014). A Critical Analysis of Empiricism. *Open*

Journal of Philosophy, 4 : 225-230. <http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2014.43030>.

Hurbon, L. (1975). Le culte du vaudou. Histoire – Pensée – Vie. In Casalis, G. Davy, M.M., Gallay, P., Hurbon, L., Pâques, V. & Sinda, M. *Croyants hors-frontières*. Paris : Les Editions Buchet/Chastel, 1975, 251 pp. Collection : Deux milliards de croyants.

Hickling, F.W. & Hutchinson, G. (2000). Post-colonialism and mental health : Understanding the roast breadfruit. *Psychiatric Bulletin*, 24 : 94-95.

James F. F. (1854). *Institutes of Metaphysic, The theory of knowing and being*. Edinburgh & London : Blackwood & sons.

Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University.

McClellan III, J.E. (2010). *Colonialism and Science*. United States of America : University of Chicago Press.

Mars, L. (1951). Nouvelle contribution à l'Étude de la Crise de possession. *Psyché*, revue internationale des sciences de l'homme et de psychanalyse, Maryse Choisy (Ed.), Paris, 6^e année, numéro 60, octobre 1951, pp. 640-669. Texte repris dans l'ouvrage collectif : *Les Afro-Américains* (préface de Théodore Monod). Dakar, I.F.A.N., 1953, vol; in 4°.

Madhère, S. (2014). *Lit, Lang, ak Silo Kiltirèl pou Levasyon ak Transfòmasyon Ayiti*. Prezantasyon pou Jounen Entènasyonal Kreyòl. New York : Brooklyn College.

Madhère, S. (2012). *Haitian Culture, Math-Science Instruction, & Maieutics*. Paper Presented at the Conference on Educating Multilingual Haitian Children CUNY Graduate Center May 2012.

Madhère, S. (1992). Children's game as teaching tools. June 1992, *Finesse magazine* 15.

Madhère, S. (1989). Models of Intelligence and the Black Intellect. *The Journal of Negro Education*, Vol. 58, No. 2 (Spring, 1989), pp. 189-202.

Nobles, W. (1986). *African Psychology*. California : Black Family Institute Publication.

N'Sengha, M. N. (2005). African Epistemology. In Asante, M. &

- Mazama, A. (Dir). *Encyclopedia of Black Studies*. London : Sage Publications, pp.39-44.
- Ogungbure, A. A. (2013). Towards an Internalist Conception of Justification in African Epistemology. *Thought and Practice : A Journal of the Philosophical Association of Kenya* (PAK). New Series, Vol.6, No.2, December 2014, pp.39-54.
- Piquionne, N. (1998). Lettre de Jean-François, Biassou et Belair. *Annales historiques de la Révolution française*, n°311, 1998. pp.132-139; doi : 10.3406/ahrf.1998.2095.
- Raphaël, F. (2010). L'ethnopsychiatrie haïtienne : un enracinement dans l'histoire du pays. *L'Autre*. 2010-3 (Volume 11) DOI : 10.3917/lautr.033.0323.
- Riopel, M. (2013). *Épistémologie et enseignement des sciences*. Université du Québec à Montréal. Disponib nan sit : <https://sites.google.com/site/epistemologieenseignement>
- Sparrow, S.S. & Davis, S.M. (2000). Recent Advances in the Assessment of Intelligence and Cognition. *J. Child Psychol. Psychiat.* Vol. 41, No. 1, pp.117-131.
- Sternberg, R.J. & Gringorenko, E.L. (2004). Intelligence and culture : how culture shapes what intelligence means, and the implications for a science of well-being . *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B* (2004) 359, 1427-1434 doi :10.1098/rstb.2004.1514
- Tavarès P. F. (2006). À propos de Hegel et Haïti. Lettre de Pierre Franklin Tavares à Jean Ristat. *L'Humanité*. Samedi, 2 décembre, 2006.
- Vonarx, N. (2008). Vodou et pluralisme médico-religieux en Haïti : du vodou dans tous les espaces de soins. *Anthropologie et Sociétés* vol.32, no 3 : p. 213-231.
- Wechsler Intelligence Scale for Children®-Fifth Édition. (WISC®-V) (2014).United States of America : Pearson.

Épilogue/Epilòg

FLORENCE PIRON

Kòm editris epi fanm k ap milite anfavè kòz jistis kognitif la, piblikasyon liv espesyal sa a nan Edisyon *science et bien commun* se yon fyète pou mwen. Premye bagay ki bay liv sa a tout valè li se sijè a menm, k ap raple nou pou nou pa janm bliye plas esklavaj transatlantik la nan pase ak prezan pèp Amerik, Afrik ak Ewòp yo. Kit yo se desandan esklav oswa esklavajis, sitwayen peyi sa yo, fanm kou gason gen yon dèt memwa pou peryòd lawont ak vyolans sa a nan listwa limanite. Tras sichik peryòd sa a kontinye parèt aklè, pa egzanp nan alyenasyon epistemik entelektyèl peyi Sid yo, ki tiraye ant tantasyon pou yo imite entelektyèl peyi Nò yo ak volonte pou yo chèche yon otantisite lokal. Apre sa, liv la diferan tou paske kontni an trete nan plizyè lang, san konte chwa otè yo fè, non sèlman pou yo tradui entwodiksyon yo an kreyòl, men tou pou yo pibliye kèk chapit sèlman an kreyòl. Konsa, Judite Blanc ak Serge Madhère te vle sèvi egzanp pou yo demontre (E la, se pa ak voye monte tankou « Fòk nou ta... » yo montre sa) kijan kreyòl la se yon lang fètouni, rich, entelijan ki pèmèt nou analize, reflechi, panse. An nou espere egzanp sa a yo bay la ap enspire epi ankouraje anpil lòt otè, fanm kou gason, pou yo suiv menm chemen an.

En tant qu'éditrice et militante en faveur de la justice cognitive, je suis très fière de la publication de ce livre singulier aux Éditions science et bien commun. Ce livre est tout d'abord très précieux

par son thème qui nous rappelle de ne jamais oublier la place de l'esclavage transatlantique dans le passé et le présent des peuples d'Amérique, d'Afrique et d'Europe. Qu'ils soient les descendants des esclaves ou des esclavagistes, les citoyens et les citoyennes de ces pays ont une dette de mémoire envers cette désolante et violente période de l'histoire humaine, dont les traces psychiques sont encore bien visibles, notamment dans l'aliénation épistémique des intellectuels du Sud, déchirés entre la tentation de l'imitation du Nord et la recherche d'une authenticité locale. Ensuite, ce livre est singulier par son plurilinguisme et par le choix délibéré de ses auteurs non seulement de traduire en créole l'introduction, mais de publier certains chapitres seulement en créole. Judite Blanc et Serge Madhère ont ainsi voulu montrer par l'exemple (et non par des incantations du type « il faudrait ») que le créole est une langue intelligente, riche, inventive qui permet d'analyser, de réfléchir, de penser. Espérons qu'ils inspireront et encourageront de nombreux auteurs et auteures à suivre leur chemin!

À propos de la maison d'édition

Les Éditions science et bien commun sont une branche de l'Association science et bien commun (ASBC), un organisme sans but lucratif enregistré au Québec depuis juillet 2011.

L'Association science et bien commun

L'ASBC a comme mission de stimuler la vigilance et l'action pour une science ouverte au service du bien commun. À cette fin, elle s'emploie à :

- Défendre et promouvoir une vision des sciences au service du bien commun;
- Colliger, analyser, produire et diffuser de l'information sur la science et sur ses rapports avec la société;
- Soutenir, promouvoir ou organiser des expériences de démocratisation des sciences;
- Organiser des expériences de débat public sur diverses facettes des sciences;
- Mettre en place des expériences de rencontre entre le monde scientifique et d'autres sphères sociales (ex. le milieu artistique, le milieu politique, etc.);
- Offrir un service d'orientation des groupes de la société civile dans le monde universitaire;
- Offrir, sous réserve de la Loi sur l'enseignement privé (L. R. Q.,

c. E-9.1) et de ses règlements, des formations sur la responsabilité sociale, la science avec les citoyens et l'éthique des sciences.

Sur son site Web se trouvent de nombreuses informations sur ses activités et ses publications. Il est possible de devenir membre de l'Association science et bien commun en payant un tarif modeste.

Pour plus d'information, écrire à [info @ scienceetbiencommun.org](mailto:info@scienceetbiencommun.org), s'abonner à son compte Twitter [@ScienceBienComm](https://twitter.com/ScienceBienComm) ou à sa page Facebook : <https://www.facebook.com/scienceetbiencommun>

Les Éditions science et bien commun

Un projet éditorial novateur dont les principales valeurs sont :

- la publication numérique en libre accès, en plus des autres formats
- la pluridisciplinarité, dans la mesure du possible
- le plurilinguisme qui encourage à publier en plusieurs langues, notamment dans des langues nationales africaines ou en créole, en plus du français
- l'internationalisation, qui conduit à vouloir rassembler des auteurs et auteures de différents pays ou à écrire en ayant à l'esprit un public issu de différents pays, de différentes cultures
- mais surtout la justice cognitive :
 - chaque livre collectif, même s'il s'agit des actes d'un colloque, devrait aspirer à la parité entre femmes et hommes, entre juniors et seniors, entre auteurs et auteures issues du Nord et issues du Sud (des Suds); en tout cas, tous les livres devront éviter un déséquilibre flagrant entre ces points de vue;
 - chaque livre, même rédigé par une seule personne, devrait s'efforcer d'inclure des références à la fois aux pays du Nord et aux pays des Suds, dans ses thèmes ou dans sa bibliographie;
 - chaque livre devrait viser l'accessibilité et la « lisibilité », réduisant au maximum le jargon, même s'il est à vocation scientifique et évalué par les pairs.

Le catalogue

Le catalogue des Éditions science et bien commun (ESBC) est composé de livres qui respectent les valeurs et principes des ÉSBC énoncés ci-dessus :

- Des ouvrages scientifiques (livres collectifs de toutes sortes ou monographies) qui peuvent être des manuscrits inédits originaux, issus de thèses, de mémoires, de colloques, de séminaires ou de projets de recherche, des rééditions numériques ou des manuels universitaires. Les manuscrits inédits seront évalués par les pairs de manière ouverte, sauf si les auteurs ne le souhaitent pas (voir le point de l'évaluation ci-dessus).
- Des ouvrages de science citoyenne ou participative, de vulgarisation scientifique ou qui présentent des savoirs locaux et patrimoniaux, dont le but est de rendre des savoirs accessibles au plus grand nombre.
- Des essais portant sur les sciences et les politiques scientifiques (en études sociales des sciences ou en éthique des sciences, par exemple).
- Des anthologies de textes déjà publiés, mais non accessibles sur le web, dans une langue autre que le français ou qui ne sont pas en libre accès, mais d'un intérêt scientifique, intellectuel ou patrimonial démontré.
- Des manuels scolaires ou des livres éducatifs pour enfants

Pour l'accès libre et universel, par le biais du numérique, à des livres scientifiques publiés par des auteures et auteurs de pays des Suds et du Nord

Pour plus d'information : écrire à info@editionscienceetbiencommun.org