

# Chantiers

REVUE DES SCIENCES HUMAINES & SOCIALES  
DE L'UNIVERSITÉ D'ÉTAT D'HAÏTI

## Sur la piste des savoirs locaux haïtiens

# Chantiers

Revue des Sciences Humaines & Sociales  
de l'Université d'Etat d'Haïti



Université d'État d'Haïti

# Chantiers

Revue des Sciences Humaines & Sociales  
de l'Université d'Etat d'Haïti

La revue *Chantiers* bénéficie du soutien financier de l'Académie de recherche et d'enseignement supérieur (ARES/CCD, Belgique) et d'un appui ponctuel de l'Agence universitaire de la francophonie (AUF) pour ce numéro.

Dépôt légal : 15-02-082  
Bibliothèque Nationale d'Haïti  
ISBN : 978-99935-57-14-2  
© Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2015

## *In memoriam*

Hommage au professeur Calixte Clérismé, sociologue spécialiste de la médecine traditionnelle, disparu le 17 janvier 2015.





# Sommaire

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>In memoriam</i>                                                                                   | 5   |
| Introduction<br>Nixon Calixte et James R. Saint-Cyr                                                  | 9   |
| Savoirs locaux, recherche et développement<br>Fritz Deshommes                                        | 15  |
| Médecine traditionnelle                                                                              |     |
| MÉDECINE TRADITIONNELLE ET MÉDECINE MODERNE : PERSPECTIVES DE RECHERCHE<br>Calixte Clérismé († 2015) | 23  |
| LA PHYTOTHÉRAPIE HAÏTIENNE : CARACTÉRISTIQUES ET POTENTIELS<br>Marilise Rouzier                      | 33  |
| La mort et les rêve                                                                                  |     |
| TRANSMISSION DU SAVOIR-FAIRE RELIGIEUX DANS LE VODOU HAÏTIEN : LE CANAL DU RÊVE<br>Samuel Regulus    | 57  |
| ZONBI AN AYITI<br>Yves Blot                                                                          | 67  |
| SCÉNOGRAPHIES DES RITES FUNÉRAIRES EN MILIEU RURAL HAÏTIEN<br>Kesler Bien-Aimé                       | 73  |
| Jeux, recreation, tradition                                                                          |     |
| LES JEUX D'ENFANTS DANS NOTRE LITTÉRATURE<br>Alix Emera                                              | 87  |
| JWÈT TIMOUN<br>Gesner Jean Paul                                                                      | 103 |

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| LE BÂTON HAÏTIEN : PATRIMOINE OUBLIÉ | 111 |
| Lyonel Trouillot                     |     |

### Économie informelle

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| L'EXPANSION DU SECTEUR INFORMEL ET LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE EN HAÏTI :<br>OÙ EST LE PROBLÈME ? | 119 |
| Bénédictine Paul                                                                                  |     |
| PRATIQUES ÉCONOMIQUES PAYSANNES ET PRÉDATIONS                                                     | 125 |
| Myrtha Gilbert                                                                                    |     |
| L'ÉCONOMIE INFORMELLE COMME PRATIQUE SOCIALE ET SAVOIR-FAIRE LOCAL                                | 151 |
| Lucien Maurepas                                                                                   |     |

### Droit et éthique

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| LES COUTUMES SUCCESSORALES EN MILIEU RURAL HAÏTIEN :                                      |     |
| TRAVAUX D'ANTHROPOLOGIE JURIDIQUE                                                         | 165 |
| Hugues Foucault                                                                           |     |
| LA NON-CONFORMITÉ DES HAÏTIENS FACE À LA PRATIQUE DE LA JUSTICE INSTITUTIONNELLE          | 171 |
| Mauley Colas                                                                              |     |
| LES DROITS DE PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE ET LES SAVOIRS TRADITIONNELS EN HAÏTI              | 191 |
| Jean André Victor                                                                         |     |
| SAVOIRS LOCAUX ET BIOÉTHIQUE                                                              | 205 |
| Chantal H. C. Noël                                                                        |     |
| L'ASPECT ÉTHIQUE DANS LA PROFESSION D'AGRONOME,<br>QUEL RAPPORT AVEC LES SAVOIRS LOCAUX ? | 211 |
| Dominique Jannini Eyma                                                                    |     |
| RECOM M ANDATIONS AUX AUTEURS                                                             | 215 |

# Introduction

Nixon Calixte & James R. Saint-Cyr<sup>1</sup>

Les contributions contenues dans le présent numéro ont pris naissance à l'occasion des tables rondes sur les savoirs locaux, en mars 2013. Sous la férule de Woodkend Eugène<sup>2</sup>, le Rectorat de l'Université d'Etat d'Haïti (UEH) avait en effet organisé, de concert avec le Bureau Caraïbes de l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF), une série de conférences-débat pour un public composé d'enseignants et d'étudiants<sup>3</sup>. Le vice-recteur à la recherche souligne plus loin les enjeux de cette manifestation. Mentionnons pour notre part que cette activité entendait d'une part assurer la promotion des savoirs locaux en sensibilisant à leur importance, et d'autre part inciter les enseignants-chercheurs à se lancer pour de bon dans la mise en œuvre d'un programme dont le banc d'essai avait été une enquête sur la médecine traditionnelle dans la zone métropolitaine<sup>4</sup>. L'appel a été pour le moins entendu, au vu du nombre d'intervenants et d'auditeurs aux tables rondes et également au vu des projets qui ont pu être déposés et financés dans la foulée.

---

1 Membres du comité de rédaction.

2 Chef de service, en charge du *Bulletin de la recherche*.

3 C'est en partie cette modeste origine qui explique la présence de retranscriptions de transparents aux cotés, voire au cœur de contributions fortement charpentées ; de même des textes brefs cotoient d'autres très longs ; enfin on observe la cohabitation de standards bibliographiques variés. Ces manquements à la mesure peuvent être mis au compte de la relative nouveauté de l'objet, comme de l'exercice.

4 Voir *La médecine traditionnelle familiale en Haïti, enquête ethnobotanique dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince*, Port-au-Prince : Editions de l'Université d'Etat d'Haïti, 4<sup>e</sup> trimestre 2008, publié sous la direction de Marilise Rouzier.

Le présent numéro<sup>5</sup> ne comporte pas d'inventaire systématique de tout ou partie des savoirs locaux haïtiens. Mises à part les contributions de Marilise Rouzier ou de Gesner Jean Paul qui décrivent un échantillon de pratiques, les auteurs font en général peu de place à l'exposé empirique. Pourtant, en dehors de Calixte Clerismé, Jean-André Victor et Dominique J. Eyma, et nonobstant surtout l'effort de repérage réalisé par Lucien Maurepas, les contributeurs ne se soucient pas plus des définitions générales. Quant aux conclusions et recommandations que l'on trouve ici et là, elles se limitent, comme il se doit, au sous-domaine pris en compte, et dans un registre volontiers sommaire. Nous ne concluons pas de là que tout discours sur les savoirs locaux a pour condition d'être partiel. Il y a lieu au contraire de tenter une quête d'unité, même quand il faudrait *a priori* renoncer à toute tentative de totalisation.

Pour l'heure, ce qu'il importe de relever, c'est que la tentation du fragment au sens large fait glisser le regard pour découvrir à l'objet des dimensions pas forcément frontales. Celui-ci est volontiers abordé à travers un prisme qui décompose le propos en termes de pertinence, normes et responsabilité. Ce genre de programme est réflexif et il couvre, en réalité, un champ bien plus large que celui des savoirs locaux comme savoirs traditionnels à visée technique. De ce fait, il ne cherche pas à décrire les formules où, d'un seul tenant, sont à l'œuvre la croyance, le tour de main et la finalité pratique. Nous pensons pourtant que cette grille ternaire, correctement appliquée, contient la clé qui permettrait même en partie de comprendre la logique qui sous-tend tour à tour le soin, la guérison, la fabrication d'outils, l'habitat, la construction, l'aménagement de l'espace, la culture des sols, le maintien de la biodiversité, etc.

Pour revenir à présent aux réflexions des contributeurs, disons que la palette déployée sous nos yeux comporte une dominante majeure axée autour du partage entre le monde formel et son corrélat informel. L'asymétrie invite, chez Mauley Colas, par

---

5 Les interventions sur le créole feront l'objet d'un prochain cahier dans *Chantiers*.

exemple, à prendre acte du refus opposé au formel depuis une longue profondeur d'histoire et de déni, que Myrtha Gilbert aussi prend en compte, mais de façon plus exhaustive. Jean André Victor, Calixte Clérismé et Marilise Rouzier, de leur côté, croient invariablement dans la nécessité d'une harmonisation, qu'il s'agisse de porter intérêt à l'importance relative de la médecine traditionnelle par rapport à la médecine conventionnelle ou encore de frayer une voie pour que le droit positif formel vienne au secours du savoir traditionnel perçu, pour le coup, comme foyer de productions de savoirs économiquement exploitables. Dans un autre ordre d'idées, Lucien Maurepas et Bénédict Paul et, en partie, Marilise Rouzier, s'accordent à lancer un message de responsabilisation pour prévenir contre les mystifications et autres dérapages pouvant découler d'un enthousiasme aveugle pour les recettes traditionnelles.

En ce qui a trait, dans ces recettes, aux domaines qui n'ont pas vraiment de portée technique au sens instrumental et utilitaire, la zombification exceptée, peut-être, Yves Blot, Kesler Bien-Aimé et Samuel Régulus d'abord, Lyonel Trouillot, Alix Emera et Gesner Jean Paul ensuite, dessinent à grands traits des croquis qui ne manquent pas d'intérêt comme éléments d'une anthropologie générale. Sans être dans un quelconque hors-champ par rapport à l'objet central, ces contributions font appel à une dimension d'imagination, de bien-être et d'assurance, qui est pour le moins inscrite dans l'horizon de tous gestes techniques. Et d'une certaine façon, elles vérifient la définition de l'UNESCO reprise partiellement par Dominique J. Eyma, plus loin. Cette définition se termine en effet sur une note nous rappelant qu'il s'agit, là, de « systèmes cognitifs [qui] font partie d'un ensemble [incluant] la langue, l'attachement au lieu, la spiritualité et la vision du monde. » On dira donc tout ensemble, savoir local, savoir technique, savoir du corps, savoir de l'esprit.

Sur ce, il convient de procéder par ordre.

Ce qu'on peut dire finalement de la dialectique de conservation-dépassement de l'objet qui travaille les contributions proposées dans ce numéro, c'est qu'elle prend corps dans cinq rubriques :

À l'entrée *Médecine traditionnelle*, Marilise Rouzier fournit un aperçu éclairé des choix en matière de phytothérapie populaire familiale, à côté des questions d'usage et de pratique ; de son côté, Calixte Clérismé, revient sur son expérience de recherche pendant 25 ans dans le domaine spécifique d'une sociologie de la médecine traditionnelle, tout en initiant, propositions à l'appui, un plaidoyer en faveur de l'intégration de cette médecine dans la médecine conventionnelle.

La communauté d'intérêt pour les rituels, les attitudes et les représentations collectives, réunit Yves Blot, Kesler Bien-Aimé et Samuel Régulus, dans la rubrique *La mort et le rêve*, autour de phénomènes en apparence ordinaires, mais pas moins chargés de sens, et sous-tendus par une dialectique de la présence et de l'absence, comme c'est le cas, de fait, dans la zombification, le deuil et l'initiation par le canal du rêve : si le rêve apparaît comme une plongée dont le sujet émerge, investi de nouvelles fonctions, la zombification, elle, englutit ce dernier dans le renoncement absolu synonyme de dépossession et de soumission aveugle à une domination implacable ; entre les deux, les rites de deuil donnent du champ aux vivants qui sont, par essence, les êtres qui veillent, qui prennent du recul, et qui prennent inévitablement prétexte de la mort pour réajuster l'ordre du proche et du lointain.

Le triptyque *Jeu, récréation, tradition* donne d'abord occasion à des réflexions qui interpellent en premier lieu les techniques du corps sous l'apparence d'un art martial paysan, la pratique du bâton, que nous présente Lyonel Trouillot ; ensuite Alix Emera enchaîne avec une intéressante revue du double thème de l'enfance et du jeu dans notre littérature, de Milscent à Frankétienne, pour établir, chemin faisant, que la thématique n'est presque jamais prise en compte en elle-même, mais d'une certaine façon comme miroir du désir, des angoisses, des aspirations, des terreurs ou des clivages qui obsèdent la société haïtienne ; enfin, constatant le recul des jeux d'antan, Gesner Jean Paul propose une deux explications au phénomène tout en décrivant au passage un échantillon de jeux puisés dans le répertoire traditionnel haïtien.

Trois points de vue alternent à l'entrée *Economie informelle* : en complément de la perspective tout à la fois critique et normative que Bénédictine Paul renforce par l'idée de « volontarisme institutionnel », Lucien Maurepas, pour sa part, a surtout soin de faire le tour de la notion d'économie informelle, tout en s'appuyant sur Pierre Bourdieu pour souligner la dimension foncièrement sociale de l'économie informelle, comme toute économie d'ailleurs, dans ses rapports non seulement avec la sphère proprement économique mais aussi avec la dimension anthropologique axée sur l'opposition du moderne et du traditionnel mentionnée rapidement. Portée par d'autres préoccupations, Myrtha Gilbert, suivant à la trace l'évolution des rapports de classe en Haïti, des origines à l'occupation américaine, s'efforce de faire la généalogie du phénomène dans sa dimension sociopolitique de résistance à la domination et, partant, comme alternative obligée et revendiquée.

Quand, dans la rubrique *Droit et éthique*, Mauley Colas met l'accent sur l'aversion pour les tribunaux comme un trait dominant de l'haïtien des milieux populaires, Hugues Foucault, de son côté, clarifie les catégories à l'œuvre dans le droit successoral coutumier haïtien tout en attirant l'attention sur la démarcation que l'écrit dresse entre un domaine formel et un domaine coutumier. A l'opposé de toute perspective antagonique, Jean André Victor, quant à lui, prend surtout la mesure du vide haïtien en matière de protection de la propriété intellectuelle associée à l'agriculture et à l'environnement, ou plus spécifiquement aux savoirs traditionnels. Enfin, Chantal Noël et Dominique J. Eyma qui croient, elles aussi, dans la nécessité de protéger les savoirs traditionnels, apportent à la question des savoirs locaux saisis par la normativité un double éclairage éthique et bioéthique qui interpelle les industriels, d'ici et d'ailleurs, les professionnels, les universitaires, comme les décideurs politiques.



# Savoirs locaux, recherche et développement<sup>1</sup>

Fritz DESHOMMES<sup>2</sup>

Je suis très heureux de participer, au nom du Conseil Exécutif de l'UEH et en partenariat avec le Bureau Caraïbe de l'AUF, à l'ouverture de la Quinzaine de la Francophonie, Édition 2013. Je suis d'autant plus heureux que cette cérémonie correspond également au lancement d'un vaste programme de recherche qui nous tient à cœur à l'UEH : l'identification, la validation et la valorisation des savoirs et des savoir-faire locaux haïtiens.

Qui sommes-nous vraiment ? Pourquoi avons-nous l'impression d'habiter dans deux pays différents, dans deux mondes différents ? Pourquoi le légal ne correspond pas toujours au réel ? Pourquoi les politiques publiques paraissent trop souvent ne pas tenir compte des vrais problèmes que confrontent la majorité des citoyens ? Comment vivons-nous réellement ? Comment expliquer qu'avec un taux aussi faible de policiers, la violence dans notre monde rural n'est pas plus étendue ? Quelle est la rationalité et la pertinence de ces pratiques, de ces connaissances, de ces modes de vie qui paraissent pour le moins singuliers ou non conventionnels et qui caractérisent l'existence de la plupart de nos compatriotes ? Ils sont tellement présents et se retrouvent dans tous les domaines de la vie courante : la santé, l'économie, la

1 Mot de lancement sur les tables rondes des savoirs locaux.

2 Vice-Recteur à la Recherche (UEH).

justice, etc. Faut-il les encourager, les promouvoir, les valoriser ? Ou faut-il les rejeter, les interdire ? Autant de questionnements autant de problématiques et d'autres encore que ce programme de recherche devrait aborder dans un esprit d'ouverture, de tolérance mais aussi de vigilance scientifique et éthique et dans la perspective de recherche de solutions concrètes, de quête d'innovation et d'un véritable développement endogène.

Cela dit, il faut reconnaître d'entrée de jeu que la question des savoirs locaux est encore sujette à débats. Pour dire la même chose, on utilise diverses dénominations : savoirs autochtones, savoirs ancestraux, savoirs traditionnels, savoirs populaires. Quelle que soit l'appellation retenue, on ne peut ignorer certaines interrogations que suscite le concept lui-même.

Peut-on reconnaître le statut de savoir à des pratiques somme toute utilitaires mais qui seraient loin de résister aux exigences du raisonnement, de la rationalité, de la démonstration, lesquels constituent l'apanage de la science, le vrai savoir ? En s'engageant dans les savoirs locaux, ne risque-t-on pas de s'enfoncer dans le particulier, l'anecdotique, le descriptif alors que nous devons tendre à l'universel, le systématique, l'analytique ? Et puis ne devrions-nous pas nous orienter vers la modernité, l'up-to-date, au lieu de nous en tenir à l'archaïque, au traditionnel ?

Certes des voix prestigieuses, comme celle de Claude Lévy-Strauss, ont tenté de convaincre de la pertinence, de l'utilité des savoirs locaux ainsi que de leur filiation à la science. Mais il faudra attendre le Sommet de la Terre à Rio en 1992 pour assister à un véritable tournant quant à l'attitude par rapport à ces savoirs, en termes de reconnaissance formelle et juridique. Une déclaration et 3 Conventions au même moment disent toute l'importance et toute la nécessité de ces connaissances pour l'environnement, pour la santé, pour la survie d'un nombre incalculable de peuples, d'espèces de la faune et de la flore mondiales, mais aussi de langues, de cultures. Aujourd'hui on ne compte plus les instruments juridiques qui reconnaissent et protègent les droits des peuples autochtones ou indigènes à leurs savoirs, à leurs ressources, à leur culture, à leur langue, à leur mode de vie et qui les considèrent

comme indispensables à l'équilibre et à la survie de l'humanité dans tous les domaines.

La révolution verte, les mégaprojets agricoles et leurs effets pervers, sur l'érosion génétique, sur l'environnement, sur l'exclusion des agriculteurs, sur la sécurité alimentaire, apportent de l'eau au moulin des savoirs locaux, eux-mêmes reconnus pour leur apport bénéfique à la conservation des ressources naturelles, à la biodiversité, à l'inclusion.

Sans compter les filiations – pas toujours reconnues mais toujours présentes – entre la découverte de nouvelles molécules, de nouveaux médicaments et les savoirs traditionnels et les ressources biologiques associées. Même s'il faudra du temps pour que les multinationales bénéficiaires soient portées à les reconnaître ouvertement et à dédommager les communautés concernées. Sans compter l'engouement récent pour les produits naturels qui oriente naturellement vers l'expérience et la sagesse des porteurs de ces savoirs autochtones. Ce qui fait qu'aujourd'hui la solidité de ces savoirs, leur pertinence et leur apport à la science universelle sont de plus en plus reconnues et assumées. De plus en plus, on parle de la nécessité de les regarder avec des yeux libres de préjugés et de les intégrer à la science conventionnelle.

En Haïti, indépendamment de nos croyances, nous utilisons allégrement ces savoirs et savoir-faire sans nous embarrasser de questionnements sur leur validité scientifique. A un degré ou à un autre nous sommes touchés par la médecine traditionnelle, nous parlons créole, nous bénéficions des pratiques culturelles particulières de nos producteurs agricoles ainsi que des spécialités culinaires de nos cordons bleus, pour ne citer que cela.

Mais qu'en savons-nous vraiment ? Avons-nous cherché à les comprendre, à les évaluer, à en mesurer la portée ? Avons-nous suffisamment réfléchi à ce que nous pourrions tirer :

- de toutes ces capacités développées à produire absolument et naturellement bio ?
- de cette maîtrise de la flore, de la faune et du corps humain qui permet de prévenir, de soulager et de guérir ?

- de ces procédés originaux de conservation et de transformation de produits agricoles ?

Avons-nous suffisamment réfléchi sur ce que nous pourrions en tirer en termes de production, de consommation locale et d'exportation d'aliments sains, de médicaments naturels, de traitements innovants et valides mais aussi d'apports aux savoirs de l'humanité.

Se pourrait-il que :

- la prise en compte de ces règles différentes de droit, inventées dans des situations concrètes, inconnus du droit positif ;
- la compréhension de l'économie réelle, de celle dite informelle, la pénétration de sa logique, de ses ressorts particuliers ;
- l'acceptation de langue nationale ;

constituent autant de conditions permettant de lever les blocages qui empêchent à notre société de se parler, de se comprendre, et de regarder dans la même direction ? Et que savons-nous de l'action de ces multinationales, de ces universités et centres de recherche étrangers qui viennent, observent, enquêtent, et font, à partir de nos propres savoirs ancestraux et de nos propres ressources, les découvertes les plus rentables sans que nous ne nous rendions en compte, sans que nous ayons la possibilité de réclamer notre part de royalties et de prestige scientifique ?

Ce sont autant de paris, autant de défis, d'attentes, et aussi d'espérances qui motivent la conception de ce projet de recherche ainsi que la satisfaction que nous éprouvons à le lancer aujourd'hui à travers cette série de tables rondes et de conférences. Plus d'une quarantaine de panélistes sont mobilisés en la circonstance. Ils abordent divers aspects des savoirs locaux, de la médecine traditionnelle aux arts martiaux, en passant par les techniques culturelles, le droit coutumier, sans oublier bien entendu le créole, les formes et méthodes de communication en milieu rural, les formes traditionnelles de transmission de connaissances, etc. Un menu riche, qui devrait nous permettre d'atteindre les objectifs de cette première phase du programme qui sont de sensibiliser, de motiver,

de clarifier, de susciter des intérêts ou même des vocations pour ce thème tellement important.

C'est pour nous l'occasion de présenter nos sincères remerciements aux panélistes pour leur disponibilité, leur compréhension, leur intérêt et bien entendu la spontanéité avec laquelle ils ont répondu à notre appel. Des remerciements très spéciaux au Bureau Caraïbe de l'AUF qui nous offre aujourd'hui l'opportunité de donner à l'initiative toute la dimension et toute l'ampleur qu'elle mérite. A ce sujet, je tiens à souligner combien nous sommes heureux de lancer ce programme dans le cadre de la Quinzaine de la Francophonie. Pas seulement pour la qualité de la plateforme offerte. Mais aussi pour qu'il soit clair par ailleurs que notre combat en faveur du créole, en faveur de l'académie du créole haïtien, en faveur de son intronisation comme langue officielle de la CARICOM ne doit pas être interprété comme un combat contre la langue française qui nous unit aujourd'hui dans la francophonie. De même notre option de promouvoir la médecine traditionnelle ne devrait pas être vue comme un rejet de la médecine conventionnelle.

C'est pour nous l'occasion de clarifier notre vision de notre insertion au monde international, de notre appartenance à des regroupements régionaux, à des associations et à des organisations internationales. Nous pensons que comme pays ou comme université, pour que notre participation soit bénéfique à nous-mêmes et à nos partenaires, nous devons nous assumer, nous présenter comme nous sommes, avec nos caractéristiques intrinsèques, notre essence propre. Le lancement de ce programme dans le cadre de la Francophonie illustre bien cette vision car non seulement il peut en découler une meilleure connaissance de notre pays, de ses richesses, de ses capacités mais également les recherches entreprises pourraient permettre de produire ou de valider des savoirs qui augmentent le stock de connaissances de l'humanité. Pour notre pays et pour l'AUF une entreprise gagnant-gagnant.

A ce sujet, nous tenons à rendre hommage aux dirigeants du Bureau Caraïbe de l'AUF qui ont bien compris cette vision, qui est d'ailleurs celle de la francophonie plurielle, de sa diversité culturelle et qui n'ont pas hésité à la mettre en œuvre en cette occasion.

A tous, je souhaite, au nom du Conseil Exécutif de l'UEH, une excellente Quinzaine de la Francophonie.

# MÉDECINE TRADITIONNELLE



# MÉDECINE TRADITIONNELLE ET MÉDECINE MODERNE : PERSPECTIVES DE RECHERCHE

Calixte CLÉRISM É<sup>1</sup> († 2015)

## Introduction

Plusieurs études réalisées, tant en Haïti que dans divers pays du monde, ont montré l'importance de la médecine traditionnelle dans la lutte contre les maladies. En Haïti particulièrement, la prédominance des guérisseurs en nombre au sein des populations, face à la rareté du personnel médical, entraîne une collaboration de fait entre ces deux médecines. Selon la politique nationale de santé et aussi de l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé), il importe de valoriser les ressources locales et d'augmenter leur capacité, en vue de favoriser le développement local. A cet égard, l'intégration des guérisseurs dans le système conventionnel des soins de santé est tout à fait conforme à cette politique.

La médecine traditionnelle est définie par l'OMS comme « diverses pratiques, approches, connaissances et croyances sanitaires intégrant des médicaments à base de plantes, d'animaux et/ou de minéraux, des traitements spirituels, des techniques manuelles et exercices appliqués seuls ou en association afin de maintenir le bien-être et traiter, diagnostiquer ou prévenir la maladie. »

Cette médecine est appliquée à travers le monde entier. En Chine, elle représente 40 % de tous les soins de santé administrés

---

1 Sociologue, ancien professeur à l'UEH, décédé le 17 janvier 2015.

et est utilisée pour traiter approximativement deux cent millions (200 000 000) de patients chaque année (OMS, 2005) (1). Plusieurs pays d'Afrique, en particulier le Zaïre, le Mali, le Nigéria et le Bénin, ont réalisé l'intégration entre ces deux médecines depuis plusieurs années. Certains pays comme le Canada, les États-Unis, la France et l'Allemagne s'intéressent de plus en plus à la médecine traditionnelle. Le pourcentage de la population y ayant recours au moins une fois est de 70 % au Canada, 49 % en France, 42 % aux États-Unis d'Amérique (OMS *op. cit.*).

Cette conférence fait le plaidoyer de l'intégration des deux médecines en Haïti à partir d'une série d'études, notamment les recettes familiales recueillies par Marilise Rouzier, les recherches sur la médecine traditionnelle que nous avons réalisées à travers le district sanitaire de Petit-Goâve en 1977-78, et aussi l'étude sur la Situation de la médecine traditionnelle en Haïti que nous avons réalisée pour l'OMS en 2003 dans les (UCS) Unités Communales de Santé Goâviennne, incluant les communes de Petit-Goâve, de Grand-Goâve; et Saint Marcoise, comprenant les communes de Saint Marc, Desdunes et Grande Saline.

### **Première partie : l'enquête de 1977-78 à Petit-Goave**

La première partie présente brièvement les résultats des recherches que nous avons réalisées à travers le district sanitaire de Petit-Goâve en 1977-78, en faisant des comparaisons avec des recherches que Marilise Rouzier a effectuées sur les recettes familiales en médecine traditionnelle dans des périodes plus récentes.

### ***Methodologie adoptée***

Parmi les techniques appliquées, nous avons fait appel à l'analyse de contenu, l'observation, les interviews et les études de cas. Dans une phase de pré-enquête, des études de cas et des interviews ont été réalisées auprès de 30 guérisseurs incluant des hougans et des « docteurs feuilles ». Sur le plan quantitatif, un questionnaire a été administré à 367 patients dont la plupart était des chefs de ménages. Sur le plan expérimental, 30 autres guérisseurs, à raison d'une dizaine dans chacune des trois zones d'interventions du

Projet Intégré de Santé du district sanitaire de Petit-Goâve, ont bénéficié d'une période de formation qui a été suivie d'une évaluation destinée à déterminer l'efficacité de ces guérisseurs formés.

### ***Principaux résultats***

Nous avons trouvé que les guérisseurs se répartissent au moins en huit catégories de tradipraticiens :

- Docteurs-feuilles ou herboristes
- Compositeurs de potions ou droguistes
- Sages-femmes ou matrones
- Masseurs
- Rebouteux
- Piquiristes
- Spiritualistes
- Hougans/mambo.

Il existait au moment de l'enquête (toutes catégories confondues) 15 guérisseurs pour 1000 habitants contre 1 médecin pour 15000 habitants. Les traitements se fondent sur la croyance des causes naturelles ou surnaturelles des maladies et prennent surtout la forme de remède à base d'herbes ou de cérémonies.

L'étude indique qu'à travers le district sanitaire de Petit-Goâve, la médecine traditionnelle joue en général un rôle extrêmement important. La plupart des habitants préfèrent aller chez les guérisseurs et n'ont recours qu'en dernier lieu aux soins de santé moderne. Plus de 52 % des ménages sur plus de 367 dénombrés, ont déclaré qu'ils vont chez les guérisseurs.

Plus de 90 % de ces ménages utilisent des remèdes *lakay* (médecine familiale).

Les résultats des enquêtes familiales conduites par Marilise Rouzier<sup>2</sup> sont venus corroborer l'importance de la médecine traditionnelle au sein des populations haïtiennes. L'ampleur de cette médecine apparaît clairement à travers l'itinéraire de la population dans la recherche des soins de santé.

---

2 *La Médecine traditionnelle et familiale en Haïti : enquête ethnobotanique dans la métropolitaine de Port-au-Prince*, Editions de l'Université d'Etat d'Haïti, Port-au-Prince, 2008.

Dans une enquête ethnobotanique réalisée à Terrier-Rouge en 1996, sous l'ensemble des affections étudiées (47 au total), le recours à ce type de soins est en effet supérieur à 80 % pour une trentaine d'affections et, il dépasse 95 % pour une dizaine d'entre elles (2). Dans une autre enquête ethnobotanique réalisée dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince en 2008, Marilise Rouzier a trouvé qu'en moyenne, dans 87,7 % des infections, les gens ont eu recours à la médecine familiale.

La médecine conventionnelle vient en deuxième position avec une moyenne de seulement 7,4 % pour l'ensemble des maladies.

## **Deuxième partie : l'étude de 2003 sur les UCS**

Cette deuxième reprend les éléments d'une étude<sup>3</sup> qui a été réalisée au niveau de deux Unités Communales de Santé (UCS) : l'UCS Goâvienne incluant Petit-Goâve et Grand-Goâve dans le département de l'Ouest et l'UCS de Saint Marc, comprenant Saint-Marc, Desdunes et Grande Saline dans le département de l'Artibonite.

### ***Méthodologie de cette étude sur les UCS***

Sur le plan méthodologique, la démarche a été essentiellement qualitative. Des focus groups et des ateliers ont été organisés avec des guérisseurs (hougans, matrones, docteurs feuilles) et aussi avec des informateurs clés (leaders communautaires, élus locaux) et des interviews en profondeur ont été réalisées avec des membres du personnel médical et para médical.

Ces discussions ont porté essentiellement sur les axes suivants :

- Situation de la médecine traditionnelle dans les zones à l'étude ;
- Poids des principaux facteurs influençant l'intégration de la médecine traditionnelle aux soins de santé conventionnels ;
- Obstacles pouvant freiner cette intégration ;

---

3 « La Situation de la médecine traditionnelle à travers les UCS, Goâvienne et saint Marçaise »

- Opportunités existantes ou facteurs capables d'influencer positivement cette intégration ;
- Point de vue des leaders communautaires et des guérisseurs eux-mêmes sur l'utilisation de la médecine traditionnelle.

### ***Présentation des résultats***

L'importance de la médecine traditionnelle a été démontrée par les leaders communautaires et les guérisseurs eux-mêmes. Ils affirment que 70 à 90 % des gens recourent généralement à la médecine traditionnelle. Ce qui est en grande partie encouragé par le manque de structures sanitaires, le coût souvent abordable de la médecine traditionnelle et par l'influence des croyances et de la culture populaire.

Cette même constatation a été faite du côté du personnel médical. Néanmoins, certains membres de ce personnel attribuent le recours à la médecine traditionnelle à l'échec du traitement de certains patients à l'hôpital, au manque d'accueil, au manque d'informations des patients, au bas niveau d'éducation de la majorité de la population, aux croyances superstitieuses et à l'appartenance religieuse de certains patients.

## **Le tour des opinions sur l'efficacité de la médecine traditionnelle**

### ***Points de vue du personnel médical***

Le personnel médical constate qu'une forte proportion de la population, (50 à 70 %) chez les enfants et (60 à 70 %) chez les adultes, a eu recours aux guérisseurs avant de recourir à la médecine moderne.

Tout en reconnaissant à l'unanimité que les guérisseurs peuvent rendre de grands services aux malades et à la communauté, 2/3 de ce personnel médical doutent de l'efficacité des soins prodigués par les guérisseurs dans certains cas.

Malgré tout, les deux parties représentant médecine traditionnelle et médecine moderne reconnaissent une certaine dévalorisation

de la médecine traditionnelle qui s'explique surtout par la perception négative de la majorité des haïtiens de ce qui est du terroir.

### ***Opinion des populations concernées***

La perception de la population est tout autre. En effet, tant au niveau des guérisseurs que des informateurs clés, la plupart des témoignages attestent non seulement de l'efficacité des traitements, mais aussi de la quasi absence de leurs effets secondaires. Il a été noté une perception plutôt positive de la médecine traditionnelle par les leaders communautaires et les guérisseurs eux-mêmes.

### ***La question de l'intégration des deux médecines***

Les guérisseurs, le personnel médical et les informateurs clés accueillent favorablement l'idée de l'intégration de la médecine traditionnelle aux soins de santé conventionnels. Toutefois, plus de 2/3 du personnel médical estiment que la collaboration est possible seulement avec quelques types de guérisseurs, en excluant les hougans.

Cette position qui écarte les hougans est difficilement applicable, compte tenu de la prépondérance en nombre des hougans et de la prédominance des croyances superstitieuses à travers le pays. De plus, certains hougans pratiquent déjà une intégration de fait en référant certains malades au personnel médical dans le but de valoriser ou de compléter leurs traitements.

### ***Les obstacles à l'intégration***

Les données révèlent que pour rendre possible cette intégration, certains obstacles d'ordre culturel et technique méritent d'être levés, comme par exemple la croyance qu'une injection peut entraîner la mort d'une personne atteinte d'une maladie surnaturelle, le complexe d'infériorité vis à vis de la médecine traditionnelle, l'imprécision des dosages appliqués par les guérisseurs dans certaines recettes.

### ***Les opportunités en vue de l'intégration***

Les données recueillies nous autorisent à mentionner comme facteurs pouvant favoriser cette intégration des deux médecines les points suivants :

- La reconnaissance par les guérisseurs de leur limitation et de leur désir de se former.
- La reconnaissance par le personnel médical de la disponibilité des guérisseurs et de leur prépondérance en nombre;
- L'importance des croyances liées à la culture haïtienne dans le traitement des maladies.

### ***Arguments en faveur de l'intégration***

Des considérations faites sur les interviewés, il ressort, des conséquences heureuses de l'intégration de la médecine traditionnelle aux soins de santé conventionnels, comme par exemple :

- a. Une meilleure santé de la population ;
- b. La valorisation de nos ressources locales ;
- c. La diminution des fuites de capitaux ;
- d. Une meilleure conservation de la flore et de la faune haïtiennes.

### ***Conditions préalables à l'intégration***

Les données révèlent que, pour rendre possible cette intégration, l'initiative doit partir d'en haut ; c'est-à-dire des dirigeants et des responsables de la santé, mais que le processus doit être supporté par les collectivités territoriales, les organisations de base et une forte composante de participation communautaire.

### ***Institutions et organismes compétents***

La tendance qui se dégage des résultats au niveau des ateliers avec des leaders communautaires en particulier montre qu'à part le MSPP, les autres Ministères, malgré leurs capacités, seront peu intéressés à supporter une telle initiative, alors que les ONG et les organisations qui sont plus proches de la population seront plus disposées à appuyer un tel mouvement.

Malgré tout, de grands espoirs sont fondés sur l'apport de l'OMS, du MSPP à travers les UCS, des Ministères de l'Environnement, de la Culture, de l'Agriculture, des Travaux Publics ainsi que des Collectivités Territoriales.

### **En guise de conclusion**

Les données recueillies au niveau des différentes enquêtes suggèrent entre autres les recommandations suivantes :

- La mise en place d'un comité national d'experts qui définira la politique du Ministère de la santé publique et de la population en matière de médecine traditionnelle.

Ce comité pourrait inclure notamment :

- Une entité au niveau central, départemental avec antennes au sein des UCS, en vue de faciliter cette intégration ;
- L'établissement d'un réseau de recherche au sein de l'Université d'Etat d'Haïti pour : investiguer, collecter, analyser, comprendre, réglementer et identifier les bonnes pratiques, les codifier, les valoriser et les promouvoir auprès des populations. (Colloque sur la médecine traditionnelle à UEH en 2011.)
- La promotion et réalisation de recherches sur :
  - › L'inventaire des guérisseurs au niveau national ;
  - › La situation de la médecine traditionnelle à l'échelle départementale et nationale (réplication de la présente étude) ;
  - › La réalisation d'études comparatives sur la médecine traditionnelle au niveau de différents pays de la Caraïbe ;
- La poursuite des études sur la pharmacopée, en particulier sur les plantes, racines et recettes utilisées dans les traitements tant en Haïti que dans les autres pays de la Caraïbe. Le renforcement de l'assistance technique de l'OMS et la mobilisation des ressources de différents bailleurs pouvant contribuer à une meilleure définition de la politique de santé publique, à la mise en place de la

réglementation appropriée, à l'amélioration de la formation des tradi-praticiens.

- La réalisation d'enquêtes complémentaires sur les recettes familiales et sur celles des guérisseurs.
- L'inventaire des savoirs locaux en relation avec la médecine traditionnelle ;
- L'instauration d'une chaire sur la médecine traditionnelle à la Faculté d'Ethnologie, la Faculté des Sciences humaines, la Faculté de Médecine et l'Ecoles des Infirmières ;
- Le développement d'un jardin botanique au niveau des districts sanitaires (UCS) et, aussi dans certains établissements scolaires.
- La mise en place, dans différentes communes du pays, de concert avec les collectivités territoriales, d'un jardin botanique centré sur la médecine traditionnelle.

Ces différentes mesures doivent tendre au renforcement de la médecine traditionnelle, tout en évitant sa phagocytose par la médecine moderne.

## Bibliographie

- BRUTUS, Timoléon C & Arsène V. Pierre-Noel : *Les plantes et les légumes d'Haïti qui guérissent*, Tome II, 1960.
- CLERISMÉ, Calixte : *Recherches sur la Médecine traditionnelle dans la région de Petit-Goâve*, Ateliers Fardin, 1978.
- MARS, Jean Price, *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du nègre*, 1954.
- OPS/OMS : *Organisation Panaméricaine de la Santé et Organisation Mondiale de la Santé : Etudes sur la situation de la Médecine traditionnelle en Haïti*, Préparé par Calixte Clérismé et Collaborateurs, 2003.
- OMS : *Primary Health Care: The Chinese Experience*, 1983.
- ROUMAIN, Jacques : *Contribution à l'étude de l'ethnobotanique précolombienne des Grandes Antilles*, Presses nationales d'Haïti, 2007 (Coll. « Mémoire vivante »)

ROUZIER, Marilise : *Enquêtes Ethnobotaniques dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince*, Editions de l'Université d'Etat d'Haïti, 2008.

- › *Les plantes médicinales d'Haïti*, 1998.
- › *Enquête ethnobotanique à Terrier Rouge*, 1998.

# LA PHYTOTHÉRAPIE HAÏTIENNE : CARACTÉRISTIQUES ET POTENTIELS

Marilise ROUZIER<sup>1</sup>

## Considérations générales

**L**e terme phytothérapie vient de deux mots grecs, *phuton* : plante et *therapeia* : traitement. Il s'agit d'un mode de traitement sans doute aussi ancien que l'est la maladie retrouvé sur tous les continents et dans toutes les cultures : aussi loin que l'on remonte dans l'histoire de l'humanité, on trouve l'homme utilisant les vertus curatives des végétaux. La phytothérapie prend évidemment des facettes différentes selon les civilisations, mais son essence reste invariable : la plante est à l'origine du traitement.

En plein XXI<sup>e</sup> siècle et malgré les progrès scientifiques de ces dernières décennies, la phytothérapie demeure une forme de thérapie valable et selon de récentes données publiées par l'Organisation Mondiale de la Santé, c'est elle qui actuellement assure les soins courants dans la majorité des pays du sud (Réf.OMS).

## Intérêt pour la phytothérapie à travers le monde et dans la caraïbe

Dans les pays les plus développés il est vrai, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les médicaments synthétiques ont largement (à plus ou moins 60 %) remplacé les plantes comme mode de traitement (30 à 40 % des médicaments étant encore issus des plantes).

---

1 Biologiste, professeure à la Faculté de Médecine et de Pharmacie (UEH).

Ces médicaments ont provoqué une véritable révolution dans les soins de santé, et ont permis de sauver de nombreuses vies. Au tableau suivant, nous présentons quelques différences existant entre les plantes médicinales et les médicaments synthétiques.

**Quelques différences entre plantes et médicaments synthétiques**

| <b>Substances synthétiques pures</b>                                | <b>Plantes médicinales</b>                                                      |
|---------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| <b><i>Action thérapeutique</i></b>                                  | <b><i>Action thérapeutique</i></b>                                              |
| Dépend d'une substance chimique pure                                | Dépend de l'ensembles substances : renforcement, équilibre                      |
| <b><i>Dose de principe actif</i></b>                                | <b><i>Dose de principe actif</i></b>                                            |
| Connue avec exactitude                                              | Différente selon la variété, le terrain, le moment                              |
| <b><i>Rapidité d'action</i></b>                                     | <b><i>Rapidité d'action</i></b>                                                 |
| Grande, mais effet de rebondissement                                | Plus lente, plus persistante, pas de rebondissement ou de résistance en général |
| <b><i>Effets secondaires et toxiques</i></b>                        | <b><i>Effets secondaires et toxiques</i></b>                                    |
| Peuvent être importants                                             | Existent                                                                        |
| Réactions allergiques                                               | Réactions allergiques                                                           |
|                                                                     | Il faut faire attention aux plantes toxiques                                    |
| <b><i>Risques de dépendance</i></b>                                 | <b><i>Risques de dépendance</i></b>                                             |
| Plus une substance est pure, plus le risque de dépendance est grand | À l'état naturel, la plante provoque peu de dépendance                          |
| <b><i>Protection des connaissances</i></b>                          | <b><i>Protection des connaissances</i></b>                                      |
| Brevets                                                             | Accès était libre, mais ça change...                                            |
| <b><i>Essais cliniques</i></b>                                      | <b><i>Essais cliniques</i></b>                                                  |
| Rigoureux et coûteux (Innocuité /Efficacité)                        | Faits de façon informelle (génération en génération)                            |
| <b><i>Réglementations</i></b>                                       | <b><i>Réglementations</i></b>                                                   |
| Strictes                                                            | Faibles, mais des changements en cours                                          |

Globalement, l'usage des plantes médicinales présente beaucoup d'intérêt d'un point de vue thérapeutique par rapport aux médicaments de synthèse même si ces derniers doivent primer pour certaines affections

Ces dernières années, il y a d'ailleurs eu une forte augmentation de la production et de la consommation de plantes médicinales à travers le monde en particulier dans les pays développés.

Mentionnons ici quelques facteurs pouvant expliquer ce retour de la phytothérapie en occident : L'intérêt croissant de cette partie du monde pour les aliments naturels, les questions de santé et de prévention en général

- L'augmentation du nombre de maladies chroniques ne répondant pas bien aux substances synthétiques
- L'augmentation du coût de la médecine conventionnelle
- Les effets secondaires des médicaments de synthèse et retrait du marché de plusieurs d'entre eux ces dernières années
- Les études plus poussées effectuées sur les plantes montrant l'intérêt qu'elles présentent en thérapeutique
- La reconnaissance par l'OMS de ce type de thérapie et l'appui qu'elle donne aux pays intéressés à actualiser leurs pratiques phytothérapiques

Voilà aussi quelques données concernant l'usage de la Médecine traditionnelle à travers le monde selon l'OMS :

- Dans certains pays d'Asie et d'Afrique : 80 % de la population dépend de la médecine traditionnelle pour leurs soins de santé primaires
- En Chine, la Médecine traditionnelle représente 40 % des soins
- Dans les pays occidentaux, le % pourcentage de gens ayant déjà fait appel à la médecine traditionnelle se chiffre ainsi :
  - › 38 % en Belgique
  - › 42 % aux USA
  - › 48 % en Australie
  - › 70 % au Canada
  - › 75 % en France

Ces chiffres sont en augmentation croissante et la phytothérapie y occupe une place importante.

L'OMS a aussi développé une stratégie concernant la médecine traditionnelle qu'on pourrait ainsi schématiser :

- Encourager une politique d'intégration de la médecine traditionnelle aux systèmes nationaux de santé de manière appropriée, en développant et en mettant en œuvre

des politiques et programmes nationaux de médecine traditionnelle

- Promouvoir l'Innocuité, l'efficacité et la qualité des soins : étendre la base de connaissance sur la médecine traditionnelle et fournir des conseils sur la réglementation et les normes
- Accroître la disponibilité et l'abordabilité de cette médecine (pour les populations les plus démunies)

Voyons maintenant comment la phytothérapie évolue dans la région caribéenne

- La phytothérapie a en fait toujours été pratiquée dans cette région, mais elle prend de l'extension depuis les travaux TRAMIL, Programme de recherche scientifique appliquée de plantes médicinales (ci-devant : Travaux sur la Médecine Traditionnelle des Îles)
- Ces travaux du groupe Tramil ont débuté conjointement en Haïti (Faculté de médecine et de Pharmacie) et en République dominicaine avec un projet de la Coopération Française concernant la médecine traditionnelle familiale
- L'ouvrage *Pharmacopée Végétale Caribéenne* (1<sup>re</sup> édition : 1996, dernière édition : 2014) publié sur la base de ces travaux par le groupe Tramil a donné un support pédagogique et scientifique important à la phytothérapie dans la région.

Nous présentons ici quelques données concernant les acquis de la Phytothérapie dans la région

- Depuis la parution de la Pharmacopée, plusieurs pays ont intégré des pratiques phytothérapeutiques dans leur système de santé officiel.
- Le Ministère de la Santé publique au Brésil reconnaît la Pharmacopée caribéenne et admet son utilisation dans les services de santé offerts à la population.
- Les Ministères de la Santé publique du Panama, de Cuba et de la République Dominicaine ont co-publié un vademecum de poche concernant les soins de 1<sup>re</sup> nécessité basé sur les recommandations de la pharmacopée.
- Le Ministère de la Santé publique en République dominicaine a assumé la publication de la Pharmacopée

caribéenne en espagnol et a distribué 2000 exemplaires aux médecins de campagne.

- Plusieurs Universités de la région utilisent cet ouvrage pour l'enseignement.
- Au Nicaragua : une édition spéciale de cet ouvrage a été faite pour l'enseignement universitaire.
- À Cuba : 95 % des médicaments à base de plantes offerts dans le système officiel de santé ont été sélectionnés sur la base des travaux TRAMIL et se trouvent dans le Vademecum du médecin de famille cubain.
- Les médecins cubains qui coopèrent avec le Ministère de santé publique d'Haïti reçoivent une formation spécifique TRAMIL-HAÏTI avant d'être placés en Haïti.

Ces quelques exemples indiquent que la phytothérapie comme mode de traitement tend à être pratiquée sur une base plus scientifique et à être intégrée dans les systèmes de santé officiels des pays de la Caraïbe, ce qui représente une avancée majeure.

### **Usages et pratiques de la phytothérapie en Haïti**

En ce qui concerne les pratiques de phytothérapie en Haïti, les questions suivantes méritent d'être posées Qui pratique actuellement la phytothérapie et avec quelle ampleur est-elle pratiquée ?

- Comment est-elle pratiquée ?
- Quel est son impact sur la santé de la population ?
- Comment envisager son évolution ?

Considérons d'abord l'ampleur des pratiques de phytothérapie en Haïti

Pour évaluer cette ampleur, on s'est basé sur des enquêtes concernant l'itinéraire suivi par la population pour différentes affections.

Le tableau suivant concernant la région port-au-princienne est de ce point de vue assez révélateur : il indique que pour la majorité des affections étudiées, la population fait appel à la médecine familiale en premier recours

Pourcentage de la population interviewée faisant appel à la médecine traditionnelle familiale (principalement aux plantes) selon les maladies dans la région de Port-au-Prince.

|                 |        |
|-----------------|--------|
| • Grann chalè   | 98,1 % |
| • Abse sou po   | 97,8 % |
| • Gratèl        | 96,6 % |
| • Dyare :       | 96,5 % |
| • Malgòj        | 96,3 % |
| • Azoumounou    | 96,0 % |
| • Fyèv          | 95,8 % |
| • Maladi vè     | 95,3 % |
| • Boule         | 95,3 % |
| • Opresyon      | 93,3 % |
| • Bwonch        | 93,3 % |
| • Doulè kè :    | 92,2 % |
| • Anemi         | 92,1 % |
| • Chanklèt      | 90,3 % |
| • Doulè rimatis | 86,8 % |
| • Malarya       | 85,2 % |
| • Malkadi       | 78,1 % |
| • Tibèkilo      | 75,0 % |
| • Zona          | 57,7 % |
| • Sida          | 42,8 % |
| • Tansyon       | 28 %   |
| • Sik           | 23 %   |

À partir de plusieurs enquêtes de ce type réalisées dans différentes parties du pays, on a pu constater que la médecine traditionnelle familiale :

- Est plus sollicitée que les autres systèmes de soins au cours de la 1<sup>re</sup> démarche thérapeutique entreprise . Pour plus de 90 % des affections, le recours à cette médecine est supérieur à celui des guérisseurs et des médecins dans toutes les zones étudiées (Thomonde, La Chapelle, Terrier Rouge, Cayes, Port-au-Prince, Petite Rivière de Nippes)
- S'applique aux différents systèmes de l'organisme : il y a eu des réponses pour toutes les maladies

Types de traitements appliqués dans le système de santé conventionnel

- Dans le système de santé conventionnel haïtien, la phytothérapie est peu valorisée
- Les médecins font généralement appel à des médicaments synthétiques pour la majorité des affections : antibiotiques, anti-inflammatoires, anti cholestérolémians, anti diabétiques, anti hypertenseurs, etc., sont prescrits de façon systématique.

Caractéristiques de la médecine familiale

A partir de plusieurs enquêtes menées dans différentes régions du pays, nous avons pu dégager quelques caractéristiques de la Médecine familiale pratiquée dans le pays

Voilà quelques unes d'entre elles qui méritent d'être signalées :

- Selon ces enquêtes , les remèdes végétaux dominent à plus de 90 % (par rapport aux autres remèdes) : Il s'agit bien de PHYTOTHÉRAPIE
- Les remèdes sont utilisés en traitement simple ou complexe (plusieurs plantes en association)
- Pour la majorité des affections, la population dispose d'un arsenal varié de traitements (en moyenne : 10 plantes par maladie et par région, utilisées seules ou en association)
- Les feuilles sont les organes les plus utilisés
- Le mode de préparation dominant est la décoction
- L'administration des remèdes se fait par la voie orale, avec parfois des applications locales et des bains pour des affections à manifestations externes
- Les plantes sont nombreuses : on les estime à 500-600 espèces appartenant à divers groupes taxonomiques (Légumineuses, Malvacée, Euphorbiacée, Placée, Solanacée, Myrtacée, Lamiacée, Verbénacée, etc.)
- Les espèces utilisées varient d'une zone à l'autre, avec un noyau qui semble constant
- Ces espèces sont d'origine géographique très diversifiée, comme on peut le constater par ces quelques exemples :

- › Amérique Centrale et tropicale : Ave, frêne, calebasse, corail, campêche
- › Afrique : flamboyant (Delonix), lougawou (Kalanchoe), Malonmen (Chamaecyste ou *Euphorbia hirta*)
- › Europe : thym (Thymus), fenouil (Foeniculum), plantain (Plantago)
- › Asie : orange, banane, safran, gingembre, amandier
- L'origine des pratiques est aussi multiple.

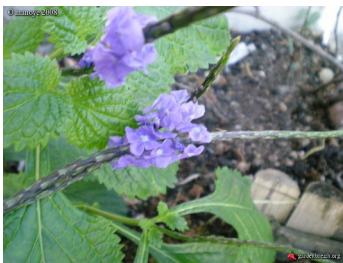
Elle constitue un vaste champ d'études vierge. Nous avons tenté de l'aborder à travers les similitudes d'usages et plusieurs exemples tendent à montrer que les pratiques viennent de différents horizons : Afrique, Caraïbe, Europe, Asie

- L'Afrique : Certaines plantes nous venant d'Afrique (Malonmen, lougawou) ont les mêmes usages en Afrique et en Haïti : malonmen (*Euphorbia hirta*), contre la diarrhée et l'asthme. C'est un exemple de ce que les Africains nous ont probablement légué.



Malonmen

- La Caraïbe : beaucoup d'analogies d'usage (*Haematoxylon*) campêche, abricot (*Mammea*) bois d'Inde (*Pimenta*), verveine (*Stachytarpheta*), etc.) : résultat du partage avec les Caribéens et legs des premiers habitants d'Haïti.



Verveine

- L'Europe : des plantes introduites par les Européens pendant la période coloniale ont encore les mêmes usages en Haïti : C'est le cas pour : lanni (*Foeniculum vulgare*), le thym, (*Thymus vulgare*), le pourpier (*Portulaca*)



Lanni

- Apports variés :
  - › L'Amérique latine : Psidium guajava, goyave, utilisée dans toute cette région comme antidiarrhéique
  - › L'Asie : grenade (*Punica granatum*), asorosi (*Momordica charantia*), oranger (*Citrus aurantium*), cocotier (*Cocos nucifera*) . Ces plantes ont parfois les mêmes usages en Haïti que dans leur zone d'origine.
  - › Usages proprement "haïtiens" : venant du mélange culturel et des découvertes faites par la population elle-même. Il n'est pas rare qu'une plante d'origine

européenne soit combinée à une plante d'origine africaine ou asiatique pour obtenir l'effet recherché . La mixité culturelle qui caractérise ce savoir traditionnel se manifeste bien à ce niveau mais il faut noter que la population ne connaît souvent pas l'origine des plantes ou des pratiques auxquelles elle fait appel.

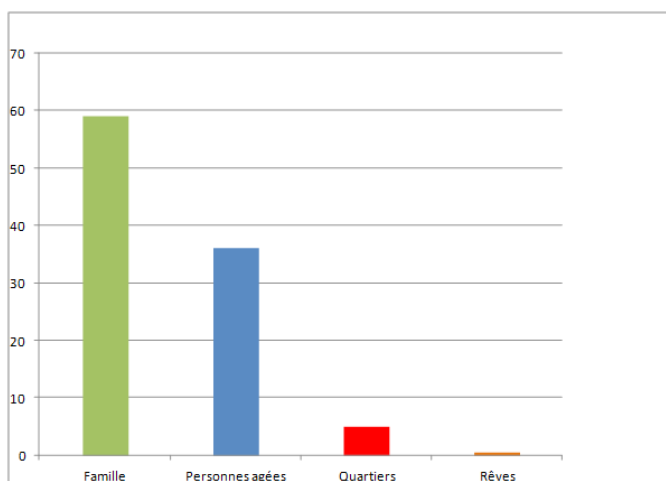


Un usage typiquement "haïtien" le Panzou (*Rivina humilis*) contre l'anémie

- Comment se fait la transmission des pratiques en médecine familiale ?

Nous avons peu de données sur la question, mais le tableau ci contre nous indique ce qui est fait dans les quartiers défavorisés de Port-au-Prince

Transmission des savoirs phytothérapeutiques Cas de la région de Port-au-Prince :



Nous constatons que dans cette zone du pays, la transmission des savoirs phytothérapeutiques se fait en grande partie à travers les familles et les personnes âgées.

### Valeur et efficacité de quelques plantes

Que valent les traitements utilisés en médecine familiale ?

Quelle est l'efficacité des plantes utilisées ?

Toutes les plantes utilisées par la population n'ont pas été étudiées, mais nous avons beaucoup d'exemples d'usages efficaces :

- De nombreux usages répertoriés en Haïti par le groupe TRAMIL ont pu être scientifiquement validés et se retrouvent aujourd'hui dans la Pharmacopée végétale caribéenne sur la base de leur utilisation en Haïti
- Plusieurs usages répertoriés dans d'autres enquêtes réalisées dans le pays ont été jugés efficaces selon les recherches bibliographiques effectuées.

### Efficacité des traitements évaluée à travers l'usage des plantes panacées



En nous penchant sur les plantes panacées telles l'orange sure ou l'*asowosi* utilisées pour un grand nombre d'affections, on se rend compte que ces plantes sont douées de multiples propriétés justifiant les nombreux usages répertoriés lors des enquêtes.

Ainsi, l'*Asowosi* qui a été trouvée pour plus d'une dizaine d'affections jouit de propriétés antipyrétiques, antibactériennes (agissant notamment contre l'*Helicobacter pylori*), immunostimulantes, anti cancérigènes, etc.

Toujours dans l'idée d'évaluer le bien fondé des usages phytothérapeutiques en cours en médecine familiale, nous présentons ici quelques exemples de maladies courantes pour lesquelles la population fait appel à des plantes appropriées

Gastro-entérites et diarrhées : de nombreuses plantes riches en tanins et à effet antibactérien ont été trouvées. En voici quelques-unes : Goyave : *Psidium guajava*, Malomen (*Euphorbia hirta*), Banane : *Musa x paradisiacal*, Mangue : *Mangifera indica*, Bois d'orme : *Guazuma ulmifolia*, Monbin : *Spondias mombin*, Tamarin : *Tamarindus indica*

Ces plantes, riches en tanins à propriétés astringentes et antibactériennes, peuvent aider à combattre la diarrhée.



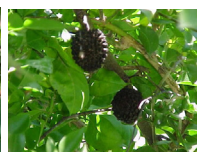
Goyave



Mangue



Malomen



Bois d'Orme

Parasitose intestinale : plusieurs plantes à action vermifuge ont été répertoriées. C'est le cas de la Verveine : *Stachytarpheta jamaicensis*, l'Ail : *Allium sativum*, le Giraumon : *Cucurbita moschata*, le Semen kontra : *Chenopodium ambrosioides*.



Le *semen kontra*, une des plantes les plus connues dans le pays contre les vers, a une action spécifique sur l'ascaris

Grippe et toux : des plantes à effet décongestionnant ou anti-toux ont été répertoriées : prenons des exemples tels la Liane “legliz” : *Abrus precatorius*, l'Eucalyptus : *Eucalyptus globulus*, le Bois d'orme : *Guazuma ulmifolia*, la Citronnelle : *Cymbopogon nardus*.



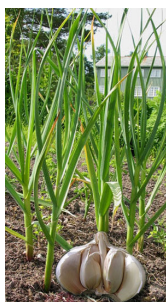
Eucalyptus

L'eucalyptus utilisé dans certaines régions du pays contre la grippe est bien connu pour ses propriétés décongestionnantes et fait partie ailleurs de plusieurs préparations pharmaceutiques contre la toux (Eucalyptine Lebrun par exemple)

Contre la Douleur : plusieurs plantes à effet analgésique tels le Corail : *Hamelia patens*, la Pomme Cajou : *Anacardium occidentale*, la Feuille cœur : *Lepianthes peltata*, l'Ave : *Petiveria alliacea*, la Girofle : *Syzygium aromaticum* ont été répertoriées.

Pour l'hypertension, des plantes à effet hypotenseur ou diurétique sont utilisées. C'est le cas de l'Amandier : *Terminalia indica*, du Maïs : *Zea mays*, de l'Ail : *Allium sativum*, du Bois d'orme : *Guazuma ulmifolia*, de la Papaye : *Carica papaya*

L'ail, utilisé dans quelques régions du pays contre l'hypertension, est doué de propriétés hypotensives et protectrices du système cardio-vasculaire en général. Chez les hypertendus, son usage présente beaucoup d'intérêt et peut aider à protéger le cœur et à diminuer la quantité de remèdes synthétiques à prendre au quotidien.



L'amandier est la plante la plus utilisée dans le pays en médecine familiale contre l'hypertension ; elle fait baisser la tension; vu sa fréquence d'utilisation et son potentiel thérapeutique, elle nécessite des travaux complémentaires.



Pour le diabète, plusieurs plantes à effet hypoglycémiant et/ou agissant favorablement sur le système cardio-vasculaire sont utilisées par la population : le Nime : *Azadirachta indica* (introduit dans les années 65), la Nwa kajou : *Anacardium occidentale*,

le Dèyè do : *Phyllanthus niruri*, le Pitimi : *Sorghum vulgare* et la twonpèt : *Cecropia peltata*

Le petit mil est bien connu comme aliment par la population haïtienne contre le diabète.



Il a un indice glycémique plus bas que celui du riz blanc et ne fait pas monter le taux de sucre trop vite dans le sang ; ses extraits font baisser le taux de cholestérol : sa consommation peut donc aider les diabétiques. Il pourrait être une céréale appropriée pour un diabétique.

On peut donc constater que dans de nombreux cas, les plantes utilisées en médecine traditionnelle familiale ont une action thérapeutique pouvant aider le patient à mieux gérer l'affection ou à la guérir. De nombreuses plantes ont un potentiel thérapeutique certain, mais nécessitent des études complémentaires. Plusieurs plantes utilisées ici et faisant partie de la flore d'autres pays sont exploitées dans ces pays pour leurs effets thérapeutiques sous des formes plus modernes.

En voilà deux exemples : le nime et l'avé.



Les mêmes plantes que nous utilisons sous forme de décoction ou d'infusion sont donc déjà présentées ailleurs sous des formes plus modernes, plus standardisées et plus faciles d'utilisation. A nous donc de faire en sorte que notre phytothérapie progresse et qu'on puisse en tirer le meilleur parti pour la population haïtienne.

Quelques limites de la phytothérapie telle qu'elle est actuellement pratiquée en médecine familiale

- La phytothérapie pratiquée en Haïti en médecine familiale a des limites. Nous en avons identifié quelques unes : La nature empirique de ce savoir crée des confusions et donc des erreurs possibles entre les plantes (à cause de l'utilisation de noms vernaculaires) :
  - › Plusieurs plantes peuvent porter le même nom (*zèb vè* par exemple désigne à la fois le *Chenopodium* et le *Spigelia* qui est toxique)
  - › Une plante peut porter plusieurs noms : *Momordica* est appelé *asowosi*, *yesken*, etc.
  - › Confusion avec les noms français des plantes (romarin, sauge, verveine, amandier, etc.)
- Le manque de précision des dosages entraîne une perte d'efficacité
- La méconnaissance de plusieurs propriétés thérapeutiques intéressantes pour des plantes disponibles (Ex : papaye, grenade) limite les usages
- La phytothérapie est empreinte de mysticisme (ceci fait partie de la culture, mais la rend peu fiable aux yeux de la gente médicale)
- Certaines plantes en usage courant sont toxiques
- Les problèmes environnementaux causent la déperdition des plantes et des savoirs

Voilà, en conclusion de cette sous-section, deux exemples de plantes pouvant présenter une toxicité et utilisées par la population haïtienne : *ti medsiyen* et *zèb vè*. Les deux peuvent causer des effets indésirables parfois graves.

*Tî medsiyen**Zèb vè*

### Rôle actuel des plantes médicinales sur la santé de la population haïtienne

En se basant sur :

- L'importance de la médecine traditionnelle familiale dans le milieu haïtien et le rôle central joué par la phytothérapie dans cette médecine
- Les activités pharmacologiques mises en évidence pour de nombreuses plantes utilisées par la population
- Le nombre de guérisseurs œuvrant dans le pays et faisant appel aux remèdes à base de plantes, on peut affirmer que :
  - › La phytothérapie, malgré ses limites, joue un rôle prépondérant dans le système de soins en fonctionnement dans le pays et représente le type de soin le plus important et le plus accessible à la grande majorité de la population haïtienne.
  - › La phytothérapie actuellement pratiquée en médecine familiale est riche et complexe et constitue un patrimoine culturel de très grande valeur ; elle a un grand potentiel exploitable pour la préparation de phyto-médicaments standardisés, a des limites et pourrait être pratiquée avec plus de sécurité et d'efficacité. Elle doit continuer à faire l'objet de recherches.

Chez nous, étant donné

- › la situation économique générale, la faiblesse du système officiel de santé

- › la tendance de la population à déjà s'adresser aux plantes en cas de maladie
- › le savoir local existant dans le domaine

Il serait opportun de continuer à documenter ces connaissances afin que ces dernières puissent donner leur pleine mesure pour le traitement et la prévention des maladies.

## **Pour un renforcement des pratiques phytothérapeutiques traditionnelles**

Comment renforcer les pratiques phytothérapeutiques utilisées ?

- La population détient un savoir en matière médicale : même si certaines pratiques peuvent paraître fantaisistes, il est de l'intérêt général qu'on cherche à mieux les comprendre et à les valoriser une fois qu'elles auront fait leurs preuves
- Les actions de certaines plantes sont déjà connues par la population (*pitimi* contre le diabète par exemple), mais ces pratiques ne donnent peut-être pas leur plein rendement dans les conditions empiriques de leur utilisation
- Ici des recherches ont débuté sur le diabète et l'hypertension (enquêtes, études chimiques et cliniques initiées par l'Université d'État d'Haïti et la FHADIMAC) : ceci devrait permettre d'aller plus loin et de faire des propositions plus concrètes à partir de plantes et d'aliments pour ces affections
- Ce type de recherche doit se faire pour toutes les pathologies causant des taux élevés de mortalité ou de morbidité.
  - › Une médecine traditionnelle renforcée par des données scientifiques peut devenir encore plus utile à la population.

Exemples de l'intérêt du renforcement des pratiques

Le *pitimi* est certes intéressant pour un diabétique. Il existe dans le pays de nombreuses variétés de petit mil et la composition du petit mil (et donc son action antidiabétique comme telle) varie selon les variétés. En connaissant la composition chimique de ces variétés, on sera capable d'identifier celles qui sont les

plus indiquées pour combattre le diabète et la meilleure forme d'utilisation. On aura donc aidé au renforcement d'une pratique populaire pour une utilisation qui peut devenir encore plus bénéfique à la santé de la population

Autre exemple : une enquête a révélé que l'arachide est utilisée par certains diabétiques du pays pour lutter contre cette affection. Une recherche bibliographique a révélé l'intérêt que présente cet aliment en cas de diabète. On peut désormais vulgariser cette connaissance pour le bien d'une plus grande frange de la population.

On est parti d'une connaissance locale ; on a cherché à la comprendre ; on a trouvé des informations permettant de la renforcer :

- › Le savoir local est valorisé
- › La population peut en tirer un plus grand profit

### **Renforcement de la phytothérapie pratiquée dans les familles**

Les pratiques phytothérapiques constituent une réalité dans les familles et elles rendent déjà beaucoup de services. Elles méritent d'être renforcées de façon à être utilisées avec plus de sécurité et d'efficacité par la population elle-même. De plus, certains savoirs locaux intéressants sont parfois pratiqués par un faible nombre de gens et ne sont pas connus par le reste de la population. Le rôle de l'Université est d'évaluer le savoir et de le diffuser s'il est capable d'améliorer la qualité de vie des gens. Dans les pays développés, les autorités médicales accordent une place grandissante à l'auto médication informée et à la prévention dans le but de réduire le coût élevé des soins de santé et d'impliquer les gens dans la gestion de leur santé.

Ce renforcement peut se faire en s'appuyant sur des données scientifiques en vue notamment :

- De mettre un peu plus d'ordre dans la taxinomie des plantes médicinales utilisées
- D'écarter les plantes toxiques

- De mieux comprendre l'action thérapeutique des plantes utilisées (chimie, pharmacologie...)
- D'informer la population des possibilités thérapeutiques non connues des espèces disponibles dans le pays

Utilisation de la phytothérapie en médecine conventionnelle

- Cette utilisation est déjà possible avec les connaissances et outils disponibles (Pharmacopée végétale caribéenne, entre autres, qui a introduit des posologies pour un certain nombre de plantes)
- Elle peut s'accompagner de la nutrithérapie (aliments locaux à grande valeur thérapeutique) peu utilisée par le personnel médical
- Elle nécessiterait certainement la formation des professionnels de la santé sur le sujet
- Les recherches sur le sujet devraient aussi se poursuivre et s'intensifier (enquêtes, études ethnolinguistiques, botaniques, chimiques, cliniques, économiques, juridiques, conditions de culture, mise au point de phyto médicaments, etc.)

Avantages à appliquer la phytothérapie au sein de la médecine officielle

- Cette pratique peut permettre de diminuer le coût de la thérapeutique
- Elle rendra les services de santé moins dépendants de l'extérieur
- Elle valorisera un aspect très riche de la culture du pays
- Elle permettra de développer un champ de recherche original, utile à la population, peu coûteux (comparé aux autres types de recherches possibles dans le domaine médical) et d'avenir.

La médecine des guérisseurs

- Les guérisseurs traditionnels occupent déjà une place et offrent des soins à la population
- Leurs pratiques ont été peu étudiées, mais on sait que la phytothérapie y occupe une grande place

- Les guérisseurs ont des connaissances certaines devant être évaluées et pouvant être renforcées en vue d'une amélioration de leurs pratiques
- Leur rôle au sein des services officiels de santé doit être établi (réglementation et normes de fonctionnement) : ceci est actuellement à l'étude au MSPP. Cette approche est en accord avec la politique mise sur pieds par l'OMS depuis quelques années
- L'aspect de protection des connaissances des guérisseurs par brevets ou autres est un point essentiel à considérer ici

## Conclusion

La Médecine conventionnelle à elle seule est dans l'impossibilité actuellement d'apporter des solutions aux problèmes de santé de la population haïtienne (coût, disponibilité des ressources..). La médecine traditionnelle a déjà montré ses capacités, mais ses conditions de fonctionnement ne lui permettent pas de donner sa pleine mesure. Des recherches touchant aux différents aspects de cette médecine devraient aider à une utilisation plus pertinente de cette dernière. L'Université a un rôle fondamental à jouer (recherche, diffusion...). Le MSPP doit établir les normes et réglementations. Une stratégie de protection des savoirs traditionnels doit aussi être mise en place.

En comprenant, en actualisant et en valorisant les connaissances locales dans le domaine médical afin de pouvoir faire appel à toutes les ressources disponibles dans un cadre réglementé, on sera certainement plus en mesure d'offrir à la population un package minimal de santé

## Bibliographie

*Organisation mondiale de la Santé, 2002. Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005. Genève, OMS, 65 p.*  
 ROUZIER, M. (sous la direction de), 2008. *La médecine traditionnelle familiale en Haïti. Enquête ethnobotanique dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince*. Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 139 p.

- ROUZIER, M. et LARCO, N. (sous la direction de), 2011. *Diabète et hypertension artérielle. Remèdes familiaux dans la région de Port-au-Prince*. Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 158 p.
- Service Œcuménique d'entraide, 1990. *Enquête ethnobotanique à la chapelle*. Production SOE, P-au-P. 138 p.
- Service Œcuménique d'entraide, 1996. *Enquête ethnobotanique à Terrier Rouge*. Production SOE, Port-au-Prince, 205 p.
- TRAMIL I, 1984. *Médecine et pharmacopée traditionnelle populaire dans la Caraïbe*. Rapport, Port-au-Prince, 175 p
- TRAMIL, 2014. *Pharmacopée Végétale Caribéenne*. 3<sup>e</sup> Edition actualisée. Guadeloupe, France Ed Canopé de Guadeloupe 415 p.
- WENIGER B., 1985. *La médecine populaire dans le Plateau Central d'Haïti*. Thèse Univ. 3<sup>e</sup> Cycle, Metz, France, 426 p.
- WENIGER B., ROUZIER, M. & al., 1986. La médecine populaire dans le Plateau Central : Étude du système thérapeutique traditionnel dans un cadre économique rural. *Journal of Ethnopharmacologie*, vol. 17, n° 1, 1-11.
- WENIGER B., ROUZIER, M. & al., 1986. La médecine populaire dans le Plateau Central : Inventaire ethno pharmacologique. *Journal of Ethnopharmacologie*, vol. 17, n° 1, 13-30.

# **LA MORT ET LES RÊVE**



# TRANSMISSION DU SAVOIR-FAIRE RELIGIEUX DANS LE VODOU HAÏTIEN : LE CANAL DU RÊVE

Samuel REGUWS<sup>1</sup>

## Introduction

Comme toute culture créole ou métissée, le vodou haïtien est un produit de contacts, de mélanges, d'inventions et de transformations. Bien qu'au cours de son histoire, il ait été refoulé, marginalisé et qu'il ait souvent fait l'objet d'actes de violence physique, il a pu subsister à travers des regards et traitements discriminatoires pour être perçu aujourd'hui comme un élément central de la vision du monde traditionnelle du peuple haïtien. Étant un puissant marqueur identitaire, il est reconnu sur le plan culturel comme une source vivante d'inspiration et de créativité. Pour qu'il puisse se perpétuer au-delà de la mort de ses premiers porteurs, le rôle des *ougan* et des *manbo* comme gardiens des connaissances et des savoir-faire spécialisés a un poids indéniable dans la passation des croyances et des pratiques vodou aux jeunes générations.

Cette communication vise à réfléchir sur la place du rêve comme mécanisme de transmission du sacré vodou. Au moyen des données empiriques recueillies essentiellement par le biais des récits de vie<sup>2</sup>, cet article présente l'expérience onirique comme une réalité ethnologique qui implique le passage à l'acte.

---

1 Docteur en patrimoine, professeur à l'UEH.

2 Cet article est, en grande partie, tiré d'une thèse de doctorat soutenue en 2012, à l'Université Laval (Québec Canada).

## Le rêve comme espace de désignation et de formation

L'ethnologue Leblic a publié en 2010 un article dans *Le Journal de la Société des Océanistes* sur la problématique du rêve au sein des sociétés de pêcheurs kanak de Nouvelle-Calédonie où elle travaille depuis 1983. Cet article paraît très innovateur dans le sens où les activités oniriques, souvent perçues dans la littérature ethnologique comme relevant de la sphère du « privé », sont ici abordées avec beaucoup de rigueur et d'assurance à l'aide d'un croisement entre les méthodes de la psychanalyse et de l'ethnologie.

Après avoir démontré l'intérêt ethnographique des rêves, l'auteure (2010 : 106) soutient que le rêve peut être étudié par l'ethnologue comme un « fait social total ». Cette activité onirique puise, selon Leblic, dans sa culture tous les éléments dont il a besoin pour véhiculer son message. Celui-ci tire toute sa valeur de l'écart qu'il y a entre le code propre à la société en question et les transformations qu'il subit au niveau individuel. Elle soutient avec Belmont (2002 : 7) que « le rêve, devenu récit, trouve alors son usage social, et devient un objet qui efface la frontière qu'on suppose trop souvent étanche, entre individuel et collectif ».

En étudiant la fonction sociale du rêve dans le contexte chamanique, Eliade (1968 : 96) a noté que l'instruction des chamans a souvent lieu au cours des rêves... « C'est dans les rêves qu'on établit les rapports directs avec les Dieux, les Esprits et les Âmes des ancêtres ». C'est toujours dans les rêves, a-t-il ajouté, qu'on abolit le temps historique et qu'on retrouve le temps mythique. Dans cette logique, Leblic (2010 : 117) a analysé les rêves dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie comme le vecteur par lequel le prétendant « médiateur » redécouvre ce que les ancêtres n'ont pas transmis de leur vivant et évite ainsi toute coupure définitive entre le monde des vivants et celui des ancêtres.

Afin d'éviter cette coupure et d'assurer la connexion socio-cosmique, la transmission onirique est très opérationnelle dans le vodou haïtien. Elle se rapporte aux rêves comme lieu de désignation de la future *manbo* ou de l'*ougan*. Elle permet surtout la passation de savoir-faire et aussi représente un espace de formation continue. Le *dòmi reve* (l'acte de rêver) occupe une

place centrale au sein du vodou. D'ailleurs, l'un des rôles du rituel *lave tèt* (lavage de la tête) est de donner une mémoire du rêve à ceux qui n'arrivent pas à se rappeler de son contenu. Et ce rituel est recommandé à tout ce qui désire faire connaissance avec sa famille mystique, c'est-à-dire ses *Lwa*.

### Autour de quelques exemples

Grégoire<sup>3</sup> était identifié depuis son enfance comme quelqu'un qui montrait déjà des signes prémonitoires pour devenir *ougan*, mais rendu à l'âge adulte, il avait d'autres préoccupations et négligeait sa « présélection ». Un soir, durant son sommeil, Papa Loko accompagné d'Ogou et de Simbi<sup>4</sup> vient lui dire qu'il est temps de prendre l'*ason*. Pensant qu'il était trop jeune pour travailler comme *ougan*, il n'était pas trop motivé à répondre à cet appel. Le lendemain soir, ces trois « personnalités divines » apparaissent à nouveau. Ils lui disent : « Grégoire, tu vas devenir *ougan*, non pas pour t'enrichir, mais pour le respect de ton *lakou* familial. Actuellement, le *lakou* est abandonné à lui-même, et tu dois reprendre les activités ». – « Me voyant en pleine forme et occupé dans mes activités personnelles, je n'étais pas intéressé à cet appel », a déclaré Grégoire. Mais après avoir commencé à faire face au prix de sa réticence, il a pris la décision de se faire initier dans le rite *rada kanzo* chez un ancien *ougan* dans la plaine du Cul-de-sac (non loin de Port-au-Prince, la capitale d'Haïti).

Dans le cas de Grégoire, on peut voir que sa rencontre onirique visait à lui rappeler qu'il était un « choisi »<sup>5</sup> et que le moment était venu de prendre ses responsabilités. Mais cette expérience onirique n'avait pas pour objectif de lui enseigner les savoir-faire relatifs à la fonction d'*ougan*. Pour ce, il devait voir un *Papa Lwa*.

3 Pour garder l'anonymat, les noms de nos sujets ont été remplacés par des pseudonymes et les données informographiques ont été traitées de manière à ce que le principe de confidentialité soit respecté. Sur le plan déontologique, on admet que les informations généalogiques sont des affaires privées et ne sauraient être mises sur la place publique sans l'accord de tous les membres qui composent la famille concernée (Archassal 2000 : 50).

4 Comme Legba, Loko ou Ogou, Simbi fait partie des grandes divinités vodou. Ils règnent sur la pluie et les eaux douces. Ils chevauchent les rites *rada* et *petwo*. Ordinairement, ils appartiennent au rite *rada*, et ne deviennent des *Lwa* féroces du *petwo* que lorsqu'ils sont affamés, c'est-à-dire quand on néglige d'observer les cérémonies qui leur sont dues (Marcelin 1947 : 131).

5 Il avait neuf ans lorsqu'un ougan expérimenté lui a dit qu'il avait déjà sur le front un « signe *ougan* ».

Alors que pour Bazil, le « serviteur » responsable de l'un des *lakou* traditionnels des Gonaïves, toute sa formation durant son noviciat a eu lieu dans les rêves.

Il avait environ 10 ans quand il jouait avec le fils d'un « notable »<sup>6</sup> dans la zone, alors que se déroulait une cérémonie vodou dans le *lakou* auquel il appartenait. Ce notable, qui était assis tout près, lui a fait un signe d'appel. Comme Bazil ne connaissait pas le « monsieur » en question, il pensait que ce personnage s'adressait à son fils et non à lui, pour qui il était un inconnu. Avec plus de précision, il a fini par comprendre que le monsieur s'adressait à lui effectivement. « En s'approchant vers lui, il m'a tenu par la main », raconte Bazil. « Il m'a gardé avec lui et fait appeler mon père en lui recommandant de bien prendre soin de moi, car c'est moi qui vais prendre en charge la responsabilité de ce *lakou*. Il m'a lâché, et j'ai continué à jouer sans rien comprendre de ce qu'il vient de dire à mon père à propos de moi », ajoute Bazil.

Au début des années quatre-vingt-dix, les « anciens » du *lakou* commençaient à voyager à Allada (c'est-à-dire à mourir). À ce moment, chaque soir et au cours du sommeil, un disparu auquel je me suis habitué vient me donner les enseignements de manière progressive, et ceci a duré environ sept mois. Une fois, ma femme qui m'a entendu gronder durant le sommeil m'a réveillé comprenant que j'avais un problème puisque j'ai gardé secrètement mes séances de formations oniriques. Tous les rituels et *regleman* (magie) que j'ai à effectuer, à l'avance, on vient m'enseigner les procédés. Contrairement à d'autres néophytes qui ont besoin du service d'un *ougan* confirmé pour les placer dans leur chambre *lwa*, moi j'ai construit tout seul ma maison de *Lwa*, et je me suis placé moi-même », a déclaré Bazil.

Selon Henriette<sup>7</sup>, la prise d'*ason* de manière concrète de sa dernière fille était une simple formalité, car elle avait déjà eu son

6 Un « *ougan serviteur* » qui jouissait d'un grand prestige.

7 Henriette est une *manbo* vivant depuis sa naissance dans l'une des communes de l'arrondissement de Léogâne. Lors de l'enquête, en 2010, elle avait 88 ans. Elle est l'unique fille et dernière enfant de son père qui était mariée et avait déjà deux garçons. Mariée à 21 ans avec le *laptas* de son père qui était *ougan*, elle a donné naissance à sept enfants, dont deux filles et cinq garçons qui se situent dans la catégorie d'âge de 45 à 65 ans. *Manbo asogwe* depuis l'âge de 26 ans, actuellement, elle n'est pas trop impliquée dans les activités liées au service des *Lwa* à cause de son âge très avancé. Cependant, en tant que plus ancienne résidente du *lakou* et aussi mère biologique et spirituelle des autres *ougan* et *manbo* de ce lieu, elle est restée comme une référence et consultée au besoin.

ason en rêve étant donné qu'elle était déjà une *onsi kouche sou pwen*. Un matin d'un mois de décembre, en se réveillant, à l'aube, elle s'adresse à sa mère en ces termes : « *Manman, m gen ason wi* » (Mère, j'ai de l'ason). Sa mère lui répond : « *Ou gen ason?* » (Tu as de l'ason ?). « *Ki jan w fè gen ason an?* » (Comment se fait-il que tu as de l'ason ?) – Elle a répliqué : « *papa m ki ban m ason. Papa m mennen m tèl kote, li fè tèl bagay*<sup>8</sup>, *li fè m sèmante. Papa m di m m a rakonte 7 lòt ougan ki gen ason sa. Li fè m sèmante pou m pa di moun sa* » (C'est mon père qui me l'a donné. Mon père m'a amené dans tel endroit, il a fait telle chose, il m'a fait jurer. Mon père m'a demandé de raconter ce qui vient de se passer à sept autres ougan asogwe. Il m'a fait jurer de ne pas raconter cela à d'autres personnes).

D'après cette prétendante (*manbo*), son père qui est déjà mort a trouvé nécessaire de lui donner l'ason parce que sa mère qui est encore vivante estimait qu'elle n'avait pas les qualités requises pour accéder au rang de *manbo*. Henriette, après avoir analysé la véracité du rêve raconté, s'est rendu compte que c'était la volonté de l'esprit du défunt (son mari) que sa fille soit *manbo*. Et c'est alors qu'elle a donné son approbation à ce que sa fille aille subir le rituel *kouche sou pwen manbo* et obtienne l'ason dans le réel comme une simple formalité, car dans le rêve, on lui avait enseigné tout ce qu'elle devait savoir.

Selon Onel<sup>9</sup>, personne ne lui a jamais appris comment tracer un vèvè. S'il arrive à maîtriser les techniques appropriées pour tracer les différentes formes graphiques relatives aux caractéristiques des *Lwa*, tout a commencé dans un rêve. Un soir, à l'âge de 6 ans, au cours d'un rêve, une personne lui est apparue et l'a emmené dans le péristyle de sa tante pour découvrir un livre de vèvè. Et le lendemain matin, il est allé à l'endroit indiqué dans le

8 L'utilisation de ces termes sans précision : *Tèl kote, li fè tèl bagay* (tel endroit, il a fait telle chose) par Henriette fait partie de sa stratégie de parler la prise d'ason sans livrer les détails. C'est une manière d'après elle de ne pas divulguer le secret d'ason.

9 Onel de son côté est âgé de 54 ans. Comme Henriette, il est asogwe et exerce sa fonction dans la hiérarchie voodoo depuis trente ans. Il est le cinquième né d'une famille de huit enfants dans la région métropolitaine de Port-au-Prince. Avec sa femme qui est actuellement dans la prêtrise comme lui, il a une famille de quatre enfants, dont trois filles et un garçon âgés entre 16 à 30 ans. Il a fait la classe de seconde. Mécanicien de profession, il a travaillé comme tel dans la fonction publique à Port-au-Prince.

rêve, et effectivement, il l'a trouvé. Depuis lors, tout petit, il commence à reproduire les différentes figures à l'aide de la poudre de calcaire pure qu'il a préparée. Aussi, en observant son aptitude à la réalisation des *vèwè*, on l'a appelé souvent petit *ougan*.

La formation de la *manbo* ou de l'*ougan* est une opération qui se fait par étapes et de manière continue, donc elle se poursuit même après la prise d'*ason*. D'où la nécessité de fréquenter d'autres *ougan* et *manbo* (surtout les plus anciens) à l'occasion des cérémonies qu'ils organisent en vue de confronter leur savoir, et voir des nouveaux éléments susceptibles d'être adoptés. En plus de la fréquentation des autres onfò, le rêve est pour la prêtresse ou le prêtre un espace de communication avec ses *Lwa*, où ces derniers lui révèlent des réponses à de nouveaux problèmes ou des questionnements comme la difficulté de trouver une solution à un cas de maladie. La plupart des éléments du savoir-faire de la *manbo* ou de l'*ougan* s'acquièrent dans le *dòmi reve* qui représente dans le milieu un espace de formation où des Entités mystérieuses et puissantes communiquent avec leurs serviteurs.

Selon André (petit fils de Henriette), un jour, il y avait un Africain qui était dans la zone et visitait cette lignée familiale ; à son grand étonnement, il n'avait pas besoin d'interprète pour communiquer avec le mari d'Henriette. Ce dernier pouvait lui parler en langage africain de façon explicite à tel point que cet Africain pensait que cet *ougan* venait juste de rentrer de l'Afrique comme lui. Or, il ne connaissait pas l'Afrique. C'est dans le rêve qu'on lui a appris à parler ce langage.

L'une des nièces d'Henriette avait un problème de santé. Après de nombreuses interventions sans succès des médecins modernes de Port-au-Prince, elle a voulu voir Papa Ogou afin de trouver la solution à son mal. Ainsi, de concert avec son mari (Antoine), Henriette a appelé Papa Ogou à la demande de sa nièce. Ce *Lwa*, en se manifestant dans la tête de l'*ougan* Antoine, avait pour responsabilité de traiter la malade. Comme le processus était long, la *Pitit kay* (enfant de la maison) en question devait retourner à Port-au-Prince pour revenir quelques jours plus tard. Entre temps, dans la nuit, au cours du sommeil, une femme est

apparue auprès d'Henriette et lui indiquant ce qu'elle devait faire pour sa nièce malade.

Elle s'est proménée avec moi dans le *lakou*. À cette époque, le *lakou* contenait toutes les variétés de plantes. Elle m'a dit de prendre ceci, de prendre cela. Elle arrachait des plantes et me demande de les prendre. Quand elle a fini de me les arracher, je les compte et elles étaient au nombre de 101. Elle me demande de les préparer de telle manière, de telle manière et elle [sa nièce] devait les prendre de telle façon, de telle façon. Et c'est en respectant cette prescription que ma nièce a trouvé la solution à son mal.

À l'aide de ses *Lwa* formateurs, par le canal onirique, comme Bazil, Mosaline<sup>10</sup> n'a pas de maître spirituel. Si elle a bénéficié du support de son père biologique dans son cheminement vers la prêtrise, la plupart des rites de passage nécessaires à l'exercice de la fonction manbo se sont produits à l'aide des instructions reçues dans le rêve et sans l'intervention d'un ancien (*ougan* ou *manbo*). C'est par ce moyen qu'elle a eu par exemple son rituel de *mariage mystique*. À propos de l'apprentissage des chansons vodou, elle a raconté ceci :

« Je ne connaissais pas les chants vodou. Ce sont les chants évangéliques qui sortaient couramment de ma bouche. Un jour, je dormais et me voyais au milieu de trois personnes. Elles chantaient et me demandaient de répéter. Je faisais comme elles m'ont demandé ensuite je me suis réveillé en chantant. C'est ainsi que j'ai appris à chanter vodou ».

L'une des caractéristiques d'une *manbo* ou *ougan* est son aptitude à interpeller les Dieux vodou au besoin. Mosaline nous a dit qu'au début elle ne pouvait pas appeler un *Lwa*. Elle faisait l'expérience de la possession seulement au gré de la volonté des *Lwa*. Jugeant nécessaire qu'elle devait avoir les connaissances qu'il fallait pour les appeler, ils lui ont appris en rêve comment procéder : « *Se nan domi lwa yo vin montre tout sa pou m fè lè m*

10 Mosaline de son côté est née et a été élevée entre les départements de la Grand'Anse et le Sud d'Haïti. Elle est veuve et chef de ménage depuis 25 ans. Après sa venue au monde, son père et sa mère ont enfanté quinze autres fils et filles. Pour sa part, elle a deux filles et deux garçons. Le second a 25 ans et pris l'*ason* depuis l'âge de 17 ans contrairement à sa mère qui n'est pas une *manbo asogwe*. Elle a 47 ans et assume la fonction de *manbo* depuis 1986, période qui a marqué aussi son implication dans les mouvements associatifs de défense du vodou. Avant d'être *manbo*, elle chantait dans une chorale évangélique et était très zélée dans le prosélytisme. Institutrice de profession (elle a étudié à l'école normale), elle était directrice et propriétaire d'une école primaire. En vue de s'impliquer pleinement dans les activités vodou (prêtrise et actions éducatives destinées aux vodouisants), elle a abandonné sa profession de base. Elle milite aussi dans des associations de défense des droits des femmes.

*bezwen rele yo* » (C'est au cours du sommeil que les *Lwa* viennent me montrer comment les interpeller).

### Caractère prémonitoire des rêves

Il faut noter aussi que dans cette « culture vodou », les rêves sont très souvent prémonitoires. « Hier, par exemple, poursuit Mosaline, j'avais deux *pitit lwa* dans mon *wonfò*. Avant leur arrivée, je les avais vus dans un rêve, et on m'a indiqué à l'avance ce que je dois faire afin de répondre à leur besoin ». En ce qui concerne ces types de rêve, Métraux (1953 :165) nous a dit que « tout le monde ne jouit pas de la faculté de faire des rêves prémonitoires. Il en est qui ont la "tête claire" et sont réellement avertis de leur destin, et d'autres à qui il arrive exactement le contraire de ce qu'ils ont rêvé ».

Selon l'auteur, la plupart des symboles qui ressortent dans les rêves ont une valeur universelle, par exemple la « perte d'une dent » ; d'autres par contre ne s'expliquent que dans le cadre culturel d'Haïti<sup>11</sup>. On ne saurait s'étonner que « danse et rire » soient associés à l'idée de mort si on se souvient que les veillées funéraires sont des événements traditionnellement joyeux à l'occasion desquels on rit et on danse. Un de ses informateurs protestants lui a raconté que le jour de ses noces, il avait rêvé qu'il dansait avec sa jeune femme. Celle-ci fut troublée par ce présage et elle mourut six mois plus tard (Métraux 1953 : 166).

Cette qualité prémonitoire du rêve a été l'objet d'un regard ethnologique par Latry (1996) qui a travaillé sur un groupe professionnel et social constitué des artisanes d'un atelier de couture à Bordeaux (France). Dans cet atelier, ce type de rêve touche à de nombreux intérêts domestiques et quotidiens : voyages, visites, paiements et rentrées d'argent, etc., dans une forme qui avoisine

11 Au moyen de divers symboles, les Dieux ou l'esprit des ancêtres manifestent leur présence et délivrent des messages. Une couleuvre endormie marque la présence de *Danmbala* ; un sabre ou un poignard, *Ogou Badagri* ; un bateau ou un poisson, *Mèt Agwe* ; un cercueil et une balance, *Bawon Sanmdi*, etc. Certains thèmes de rêve sont aussi interprétés comme des messages venus d'un *Lwa* ou d'un défunt. La visite d'un huissier, des bananes mûres, du maïs, signifient que les morts réclament des prières et des cierges. Si on rêve de sel, c'est signe que les dieux sont mécontents et exigent un sacrifice et des offrandes. Une grosse pierre signifie qu'un *Lwa* vous aime et veut que vous preniez soin de lui (Métraux 1953 : 168).

la double vue. Mais l'auteure (1996 : 53-54) précise qu'il n'est aucun domaine où cette forme de rêve se déploie davantage que la mort. « Le rêve permet, en effet, d'abord et avant tout, de voir les morts ». Cette activité onirique constitue une sorte de tombeau, un genre de création faite à la mémoire et en hommage aux disparus, un « monument » destiné à commémorer et à entretenir leur souvenir.

Dans le cas du vodou haïtien, on a vu que les rêves permettent aux Divinités et aux Esprits des morts de transmettre un enseignement spécialisé aux néophytes. Par la focale du rêve, les *Lwa* ou les ancêtres disparus assurent la formation continue des *manbo* et des *ougan*<sup>12</sup>. Chargés de prémonitions, très souvent ces rêves imposent aussi des dispositions psychiques et concrètes à leur destinataire afin qu'il ne soit pas pris au dépourvu.

Cette analyse de la fonctionnalité du rêve dans le vodou haïtien nous révèle un fait ethnologique d'une portée considérable. Ici, les expériences oniriques ne sont pas des rêveries. Elles représentent plutôt le vecteur par lequel la transmission intergénérationnelle se poursuit au-delà de la mort des anciens. Inscrites et interprétées dans un dispositif de croyances et de pratiques vodou, elles sont prises très au sérieux et interprétées comme une forme de communication de messages, de prescriptions et de transmission de savoir-faire impliquant le passage à l'acte.

Dans un regard plus sociologique (Hervieu-Leger 2003 : 151), on peut voir que le rêve – dans le contexte vodou – joue un rôle de vecteur de lien social. En facilitant l'intégration des acteurs de l'expérience onirique à une « communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs », le *dòmi reve* les inscrit du même coup dans une chaîne de la mémoire autorisée qu'est leur tradition familiale et religieuse. Devenu « principe d'identification sociale », il institue, organise, préserve,

12 Pour certains c'est uniquement par cette voie qu'ils arrivent à intégrer et à posséder la substance fondamentale de la tradition relative à l'exercice de leur fonction. Pour d'autres (surtout à Port-au-Prince et dans ses périphéries), cette approche doit être complétée par une initiation ponctuelle chez une *manman lwa* ou un *papa lwa* qui sera la mère ou le père spirituel du néophyte.

reproduit, développe et contrôle le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante.

## Bibliographie

- ARCHASSAL, Pierre-Valéry (2000), *L'ABCdaire de la généalogie*, Flammarion, Paris.
- ELIADE, Mircea (1968), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot (Coll. Payothèque), Paris.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2003), « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22 : 144-158.
- LATRY, Marie-Claire (1996), « Les couturières de la nuit », *Terrain - Réver*, 26 : 49-68.
- LEBLIC, Isabelle (2010), « Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie) - Hommage à Bernard Juillerat », *Le Journal de la Société des Océanistes*, 130/131 : 105-118.
- MARCELIN, Émile (1947), « Les grands dieux du vodou haïtien », *Journal de la Société des Américanistes*, 36 : 51-135.
- MÉTRAUX, Alfred (1953), « Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti », *Journal de la Société des Américanistes*, 42 : 135-198.
- RÉGULUS, Samuel (2012), *Transmission de la prêtrise vodou : Devenir ougan ou manbo en Haïti*, Thèse (Ph. D. Département d'Histoire), Université Laval, Québec.

# ZONBI AN AYITI

Yves BLOT<sup>1</sup>

*Zonbi ! Zonbi ! Zonbi !*

*Fè yon moun tounen zonbi. Leve yon zonbi*

*Achte yon zonbi ;*

*Vann yon zonbi ;*

*Pran zonbi yon moun ;*

*Zonbi sove ;*

*Zonbi goute sèl, li pa mande rete.*

**K**i sa ki verite ? Ki sa ki lejann nan tout pawòl sa yo ? Eske pwosesis zombifikasyon an se pa yon lòt kalte syans ki granmoun tèt li akote tout sa sèten moun rele syans yo ?

## **Zonbi, yon reyalite syantifik**

Alapapòt n'ap di pa gen anyen ki mistè nan kesyon zombifye yo moun. Se yon pwosesis ki totalman syantifik tankou 2 ak 3 ki fè 5. Tankou pawòl la di, se konnen ki fè. Moun ki konnen an ka mete yon moun nan yon eta ki fè li pedi bon sans li. Nan vodou a, nou di li pedi bon nanj li (Ti bon nanj li). Li tounen yon zonbi kote yo ka di l « adwat ; agòch agòch ».

## **Kouman nou ka defini yon zonbi ?**

Se yon moun, yon popilasyon te konstate ki mouri (konsta sa, doktè ka fè l, ofisyè Leta sivil ka fè l, Jij depè...). Mò sa, yo tere l devan je tout yon popilasyon. Kèk tan apre, mò sa a retounen

---

1 Anthropologue, vice-doyen de la Faculté d'Ethnologie (UEH).

sou moun ankò. Men li nan yon eta tankou yon gwo ebete, yon gwo gaga.

### **Karakteristik yon zonbi**

- Tèt bese
- Vwa l pale nan nen
- Mache kanyank kanyank
- Je l fikse e klere
- Konpòtman li dou

Dapre imajinè popilè a, zonbi a pa dwe manje sèl paske jou sa rive, lwa mandong li ka moute enpi li pwal mache sou gason jis li ka touye gangan an ki te mèt li a.

### **Kouman pwosesis fè moun tounen zonbi a ye ?**

Gen 2 teyori sou kesyon sa a. Premye a se fè moun nan manje oswa bwè yon dòz ki toksik anpil ki ka mete l nan yon eta katalèpsi. Lòt teyori a, se aksyon majik ki ka fèt sou ti bon nanj moun nan, menm si se adistans. Lè sa a, gen moun ki pale sou “kò astral”. Nou menm antwopològ, se obsèvatè nou ye. Tout sa nou di, se pa repete pawòl moun. Se fè teren pou nou obsève “*in Vivo*” pratik la. Tout sa nou pa ka obsève nou pa dwe repete. Nou fèmen bouch nou. Dayè, syans antwopolojik la li natirèl. Lè yon fenomèn parèt nou si-natirèl, djòb nou se grate l, rale pye l vini sou tè a lè li anlè nan syèl la. Tout sa, se pou di nou rete kole ak premye teyori a.

Lè moun nan fin manje manje, oswa bwè likid ki gen pwazon toksik sa ladan l, apre kèk malèz fizik moun nan ka gen, li mouri oswa li parèt mouri. Tout fonksyonman vital li ralanti nèt men moun nan pa mouri. Dòktè ka poze èstetòskòp li, anyen. Dòktè eseye pran “pou” li, anyen menm. Menm souf respirasyon an parèt koupe. An reyelite, moun nan pa mouri vre.

Moun ki fè zak sa a ka òganize l yon fason pou fè yo tere mò sa a byen vit. Pita, yo vin leve mò a. Gen moun ki di se yon “kontre dòz” oswa yo fè moun nan respire yon bagay ki fò tankou gaz amonyak oswa kanf. Apati de sa, yo ka souflele zonbi a, imilye l

fizikman ak sikolojikman pou tabli otorite mèt la sou zonbi a. Zonbi sa a, pi souvan vin tounen yon esklav, yon fòs kouray gratis ti cheri kote yo ka vann li, achte l pou travay latè, pou rekòlte diri latibonit, pou koupe kann elatriye.

## Kèk ka zonbifikasyon

Ka sa yo n'ap prezante la, soti nan yon travay rechèch kèk save isit tankou lòtbò dlo te patisipe nan dokimantasyon ka sa yo. Nou jwenn :

- Doktè Lamarck Douyon, Sikyat ayisyen ; Enstiti sikyatrik Potoprens
- Doktè Nathan Cline, Lopital Roosevelt Nouyok ;
- Doktè Heinz Lehman, nerosikyat Lopital Migil, Monreyal.

Tout done sa yo soti nan yon liv ansyen 2 jounalis France Inter ak TFI te ekri nan lane 1983. Men ka yo :

1. Kasebwèt : Nan lane 1940 yo, se yon fanm ki te sove ansanm ak dèt zonbi nan Kadouch, seksyon komin okap. Kasebwèt se non Oungan ki te mèt dam sa a. Apre yo sove, zonbi a te viv 10 lane ankò san pwoblèm.
2. Natagète Joseph : Se te nan lane 1966, nan Sen Rafayèl, dam sa te reparèt sou moun apre yo te fin tere l 13 lane avan. Lè sa, li te gen 36 lane. Nan laj 50 lane, li panse li toujou gen 36 lane. Kòmkiwa se jenn fanm li ye. Enfòmasyon an nan jounal *Nouvelis* 17 Jiyè 1979.
3. Francina : Nan zòn Enri, lokalite Savann kare, Fransina te mouri nan dat 23 fevriye 1976, 3 lane apre, Fransina reparèt sou moun. Se te yon veritab gaga. Manman l te rive rekonèt li akòz sikatris li te gen bò letanp.
4. Narcisse Clovis : Se toujou nan lane 1979 Nasis te reparèt sou moun apre 17 lane yon doktè ameriken te konstate lanmò li nan lopital Dechapèl nan dat 3 me 1962. Nasis te tounen zonbi enpi li t al travay latè kay yon oungan jis Pilat, pi prezizeman nan komin Ravin Twonpèt. Dapre Nasis se yonn nan zonbi yo ki te move paske yo te sèvi li manje anreta, li touye bòkò a tou libere tout zonbi ki te sou bitasyon an.

## **Siyifikasyon antwopolojik fenomèn sa a**

Pou nou menm antwopològ yo, nou rele fenomèn sa a jistis paralèl pèp la. Se yon chapit nan antwopoloji a ki rele « antwopoloji jiridik ». Se yon sistèm jistis ki reyalize yon “envèsyon”, yon sitiyaasyon li chavire l tèt anba. Pa ekzanp si yon peyizan gen ti mouchwa tè l pou viv ak fanmiy li, lòt la vini li pran tè sa a ak gwo ponyèt li. Tankou nou konnen ravèt pa janm gen rezon devan poul. Lè li ale nan jistis fòmèl la, malere a deja pedi alavans. Se sa k fè nou di “gran nèg la achte jistis la oswa “jij la vann jistis la”. Kidonk, nan sitiyaasyon sa a, malere a blije al chèche jistis mòn li, li blije ale nan pye “Bawon simityè” pou l al chèche jistis li. E l ap jwenn li kan menm.

N ap tou pwofite di tout sistèm jidisyè gen limit pa li. Pa gen yon sistèm jidisyè ki “pafè”, zewo fot. Gen koripsyon, ka gen koripsyon nan sistèm jistis sa a menm jan nan dèt sistèm jistis.

## **Rapò ant *savoir local* ak jistis fòmèl ak sosyete a**

Mwen panse nou pa ka pèmèt nou panse ni reflechi sou sistèm jistis popilè sa a si nou pa mete l an relasyon ak sistèm jistis fòmèl la e menm mòd sosyete n'ap viv ladan l lan. Nan 200 lane apre zak sansinay sou Lanperè a, nou tabli yon sosyete esklizyon ak moun “andeyò” ki nan lakanpay ak nan bidonvil yo. Se yonn nan sosyete ki pi inegal nan lamerik la kote gran nèg la ap byen mennen pandan malere a ap trennen. Kritik nou dwe makonnen sistèm jistis fòmèl la ak sosyete tèt anba malpouwont nou sa, nan yon rapò sistemik. Li ta twò fasil e menm twò elemantè pou nou ta di « legalman n'ap kondane entèl “pour tentative d'homicide doublée de séquestration (kidnapin) volontaire” ».

## **Zonbifikasyon ak *savoir local* : Yon kesyon epismémo-lojik ak etik**

Pa gen okenn dout gen yon kesyon konesans ki enplike nan pwosesis zonbifikasyon an. Se konnen ki fè. Men ki kalte moun nan ki klas oswa gwoup sosyal ki manifeste enterè yo nan fòm konesans sa a ? Konesans pou fè kisa ? Pou ogmante chan kone-sans malfèktè sistèm peze souse ak enperyalis la. “Denpi kilè

Koukou te renmen Frize jis pou l rele pitit li Frizelya ? Enterè pou konesans sa a dwe mache ansanm ak enterè pou kategori sosyal sa ki te blije mawonnen zago loray yo. Se nan mawonaj sa yo elabore yon lòt mòd lavi ki pèmèt yo reziste, ki pèmèt yo siviv jis yo la jounen jodi a. Se pa yon aza si nou di peyizan an se pentad mawon li ye.

Sa vle di konesans sa nou rele « savoir local » la, se yon bagay ki vital pou yon kategori sosyal espesifik. Denpi nou di vital, sa vle di se lavi oswa lanmò. Lavi ap goumen ak lanmò. Nan sans sa a, rekiperasyon “Savoir” sa a, etid ak vilgarizasyon “savoir” sa a, dwe mache men nan lamen ak kapasite popilasyon an pou l reziste e menm batay fasa sistèm peze souse a pou rive chanje Leta ak sosyete sa a e rive bati yon lòt sosyete kote « tout moun se moun ».

Tout sa, se pou di ki pwa, “ki pèz” “savoir local” sa nan kad rebati peyi a, rebati yon lòt sosyete pou baton an vire bout tout bon.



# SCÉNOGRAPHIES DES RITES FUNÉRAIRES EN MILIEU RURAL HAÏTIEN

Kesler BIEN-AÏM É<sup>1</sup>

## Introduction

La mort, les rituels funéraires, le travail du deuil en milieu rural, voilà les thèmes qui constituent l'essentiel de cette communication. Si l'espèce humaine ne peut échapper au drame que lui impose la mort : c'est-à-dire le fait que les organes vitaux cessent de répondre à leur fonction biologique, il est à retenir sur les plans culturel, social et religieux que ce phénomène est vécu et géré différemment. Loin de toutes caricatures, de toutes définitions approximatives de la mort comme manifestation inéluctable, ici, elle est abordée seulement dans sa dimension de représentation. Donc, le terme scénographie évoquée renvoie à une forme d'organisation de l'espace qui répond à un besoin de créer dans le lieu des offices funèbres, une atmosphère de recueillement, d'apaisement. Les scènes de deuil qui seront présentées invitent à voir. Elles sont spectaculaires.

Les observations ont été possibles grâce à une étude réalisée entre 2009-2012 sur le rôle de la musique dans les rites funéraires dans la commune de Léogâne. Là, des expressions de deuil ont été examinées dans des milieux sociaux différents. Cette opération indique que les sujets ont un besoin de comprendre, de dire, de se positionner face aux perturbations de l'existence. Leur

---

1 Sociologue, spécialiste en patrimoine culturelle (UEH).

anxiété est fort souvent provoquée par la conscience de la nature mortelle de l'être. Puisque c'est par la foi que l'on fait face à l'inconnu de l'après-vie, cette réflexion se limite strictement aux comportements des vivants proches du mort lors du travail de deuil. En résumé, il s'agit d'énoncer, d'un côté, l'exécution d'un ensemble d'actes ritualisés qui marquent le passage du défunt dans sa communauté, et d'un autre côté, le rassurer dans sa route vers l'Au-delà.

### Qu'est-ce que le rite ?

L'existence se déroule à l'intérieur d'un cycle et la communauté humaine n'échappe pas à ce postulat. Ses membres naissent, grandissent et meurent. Chaque étape de la vie de l'être socialisé s'accompagne d'un rite spécifique.

Alors qu'est-ce qu'un rite ? Pour Pascal Lardellier, le substantif « connaît (...), selon les disciplines, une extension terminologique souvent préjudiciable à une saisie immédiate de la nature des recherches qui y sont consacrées<sup>2</sup>. » On réalise pour le moins que la notion ne fait l'objet d'une définition unique et universelle. Toute clarification en ce sens participera d'un parti-pris. En ce qui concerne Lardellier, le rite est entendu comme « [...] contexte social particulier, instauré au sein d'un dispositif de nature spectaculaire, caractérisé par son formalisme et un ensemble de pratiques normatives, possédant une forte symbolique pour ses acteurs et ses spectateurs<sup>3</sup>. »

Pour Durkheim, « les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement. [...]. Des hommes qui se sentent unis, en partie par les liens du sang, mais plus encore par une communauté d'intérêts et de traditions, s'assemblent et prennent conscience de leur unité morale<sup>4</sup>. » L'idée d'une corrélation entre le rite et la tradition est bien soulignée. Mais ce qui nous importe surtout, c'est que cette

2 Pascal Lardellier, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 21.

3 *Ibid.*

4 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, [en ligne] Paris, Les Presses universitaires de France, 1968 (1912), 5e édition, Livre III, p.368. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2> (page consultée le 17 mars 2011).

définition contient en germe l'idée que chaque groupe social, chaque culture, développe son propre scénario pendant l'acte de séparation. Christine Tremblay pour sa part croit aussi que :

Chaque religion et chaque culture possèdent des rites qui leur sont propres et qui visent à souligner la fin d'une vie. Au-delà des différences, les similarités sont nombreuses : le fait de se regrouper, la progression dans le temps, l'expression de sentiments, la présence de symboles et de gestes significatifs, les jalons qui marquent un passage d'un état à un autre<sup>5</sup>.

Evoquant la mort imminente qui plane sur la communauté de Fond-rouge, Jacques Roumain a mis dans la bouche de Délira Délivrance, l'un des personnages du roman *Gouverneurs de la rosée*, la litanie : « Nous mourons tous...<sup>6</sup> ». Là, l'auteur fait appelle à la conscience de l'homme sociale face au résultat des querelles fratricides. Certes, ils mourront, mais non pas forcément dans les mêmes conditions. A noter que l'auteur reconnaît la présence de notables avec des fonctions valorisantes dans la même communauté. Cela dit, l'exécution de rites funéraires varie forcément selon un certain nombre de critères. Chaque fait de ritualisation du deuil s'explique par la fonction sociale du personnage décédé. On y retrouve des morts dominants et des morts dominés, des morts utiles à une cause, des morts à commémorer et d'autres à abandonner pour leur impécuniosité. Même quand ces inégalités sociales devant la mort sont bien souvent occultées, elles sont quand même révélatrices de la représentation que tel groupe se fait de la mort. En d'autres termes, les scènes observées pendant et après le deuil sont fonction non seulement de l'appartenance religieuse du mort, mais également de son statut dans la nomenclature sociale.

Haïti n'a pas une tradition théorique sur les enjeux des représentations religieuses et sur le statut social du mort dans les rituels. La réflexion que nous menons ici essaie de mettre en relief non seulement les différentes étapes des rites appliqués,

5 Christine Tremblay, « Les rituels funéraires : pour redonner un sens à la perte », Revue *Profil* - volume 16, n° 2 - Automne 2004 [en ligne], dans *site de la Fédération des Coopératives funéraires du Québec*, <http://www.fcfq.coop/chroniques/les-rituels-funeraires-pour-redonner-sens-132/>, (page consultée le 10 mars 2011).

6 Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée*, Éditions Fardin, Port-au-Prince, 2014, p. 15.

mais aussi, leurs ramifications sociales et religieuses. Celles-ci relèvent d'ailleurs de postures différenciées. Les traitements donnés à chaque mort font référence aux codes sociaux en vigueur. En effet, si la condition biologique impose à chacun un cheminement vers sa finitude obligatoire ; les types de conditionnements observés dans le travail de deuil présentent la configuration de liens spécifiques dans la communauté. Gestes démunis ou fastueux, paroles et musiques de circonstances, tous répondent à la fois 1) au scénario des rituels des trois principales confessions religieuses rencontrées : le vodou, le catholicisme, le protestantisme ; mais aussi 2) aux conditions sociales de chaque habitant qui assure la prise en charge d'un mort dans les localités observées.

### **Le sens du travail de deuil**

Pour le moins, le travail de deuil est à la fois psychologique et sociologique. Lors du décès d'un membre de la communauté, les comportements ritualisés constatés se rapportent, à des degrés divers, à l'expression des formes de socialisation spécifique à un groupe social. Comment ces formes de ritualisation sont-elles transmises de génération en génération ? Par quels mécanismes la prise en charge continue du mort est-elle assurée dans la société en général et dans la famille paysanne en particulier ?

En milieu rural haïtien, le deuil participe du processus de soulagement de ceux et celles qui sont en état de choc, de révolte, de culpabilité devant le fait de la disparition d'un être cher. Quand il facilite la « revie<sup>7</sup> » des proches du mort, le deuil est psychologique. De plus, il donne lieu à une autre fonction : la survie des liens communautaires comme fondements du groupe social ou la prise en charge du mort dans sa dimension individuelle et collective. Ces deux fonctions sont indissociables. Elles sont déterminantes à la comprendre des actes qui sont associés aux rituels.

---

7 À l'étape de « revie », l'endeuillé se remet à vivre comme avant. Il est guéri des troubles provoqués par la perte d'un être cher. Le deuil étant fini, il entreprend de nouvelles relations (Marc-Alain Deschamps, 2008. P.284).

## Dimension individuelle et sociale de la mort

L'expérience de la mort est pour toute communauté à la fois facteur d'impuissance individuelle et facteur de cohésion sociale. Le phénomène rapproche les survivants. Ils se rassemblent pour partager la circonstance. Ils expriment les mêmes attitudes : tristesse, lamentations, afflications, mélancolies. Sandy Chevalier s'appuyant sur le sociologue Claude Javeau, avance que « tout rite de mort comprend une dimension d'individualisation qui permet d'honorer le défunt en tant qu'individu singulier et une dimension de socialisation qui a pour objet la réintégration du défunt dans la société et la reproduction du groupe social<sup>8</sup>. »

Louis-Vincent Thomas, témoignant de la capacité du groupe social de contribuer à sa propre stabilisation et au renforcement de son identité culturelle et religieuse, explique quant à lui ceci :

Chaque groupe social perçoit la mort au travers de ses schèmes de pensée et de ses valeurs propres : les mythes justificatifs ou explicatifs, les rythmes des tambours ou la structure des mélodies funèbres, la forme des tombes et les types d'inhumation, les vêtements de deuil ou leur couleur (ici le blanc, là le noir, ailleurs le rouge), le style des condoléances, l'atmosphère des funérailles, varient non seulement selon les *patterns* socioculturels, mais encore avec les époques<sup>9</sup>.

Comme illustration de la dimension sociale de la mort et de la stabilisation du groupe social, nous voudrions finalement attirer l'attention sur la note ci-dessous émanant d'un membre de la communauté haïtienne de Montréal. La note en question a été publiée dans un forum très fréquenté par les haïtiens et elle avait pour objectif de porter les éventuels proches ou amis d'un décédé à le prendre en charge afin d'éviter au cadavre un sort peu apprécié pour son coté anonyme et sommaire.

Bonsoir,

[Personnage A] nous transmet le message suivant :

"J'ai appris que la police avait trouvé [Personnage B] mort chez lui, il était mort depuis un moment. Avait-il de la famille ici ? Connais-tu quel qu'un qui pourrait

8 Sandy Chevalier, *La mise en scène de la mort aujourd'hui*, mémoire de M. A., (Histoire), Université Laval, 2010, p. 23.

9 Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Éditions Payot, Paris, 1975, p.400.

nous renseigner? En fait c'est assez urgent car la police doit avoir des indications de sa famille ou de la communauté sinon ses restes pour tout dire ses cendres iront en fosse commune."

Je vous prie de transmettre à [Personnage A + numéro de téléphone] tout renseignement pouvant permettre à la police de retracer des membres de la famille.

Si l'on n'arrive pas à communiquer avec la famille, assurément la communauté prendra le relais pour offrir à notre camarade des adieux convenables.

Triste destin...

[Personnage C + numéro de téléphone]<sup>10</sup>

### Relevé et orientations des scènes de deuil

Sans vouloir réduire ou figer les gestes ou scènes de deuil observées en de simples clichés, voire les décontextualiser, les tableaux qui suivent présentent quelques scènes funèbres en milieu rural haïtien. Ces faits ritualisés peuvent ne pas être complets, cependant leur exécution dans le cadre mortuaire n'est pas sans signification. La plupart de ces rites sont transversaux. Dans le relevé du premier tableau, beaucoup d'entre eux sont communs à la foi chrétienne (catholique et protestante). D'autres, dans le deuxième tableau, sont spécifiques du vodou. Même si l'on doit reconnaître l'interdépendance des rituels de deuil dans les milieux étudiés, ces derniers sont tout de même présentés séparément.

---

10 Magguy Metellus, « Douleuruse nouvelle et avis de recherche : Alix Gornaille retrouvé mort... », [en ligne] [www.haitianpolitics.com](http://www.haitianpolitics.com). Groupe pour la promotion de la démocratie en Haïti (page consultée le 01 octobre 2013).

**Tableau 1 Relevé des scènes de deuil et rites funèbres des chrétiens en Haïti**

| <b>RITUEL FUNÉRAIRE JUDÉO-CHRÉTIEN</b>                                               | <b>SIGNIFICATION DES GESTES FUNÈBRES</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Réaménagement de la maison                                                        | Avant l'arrivée des visiteurs, la maison est réaménagée, une délimitation de différents lieux de fréquentation est faite. L'espace réservé aux membres de la famille et celui du public sont définis.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| 2. Toilette funèbre                                                                  | Le corps est lavé avant l'arrivée des visiteurs et avant son transport à la morgue. Un responsable de la famille l'asperge d'eau et de feuilles qui ont la vertu de purification, pendant qu'il entonne des prières et des chants à caractère plaintif.                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| 3. <i>Rèl</i> ou cri funèbre                                                         | <i>Le rèl</i> est le cri annonciateur qui communique le décès de quelqu'un dans la communauté. En général, le premier son est lancé en crescendo par une voix féminine. Ce dernier dure la valeur d'une ronde, i. e. un quatre temps musical. En écho, d'autres sons se suivent en decrescendo, chacun dure plus ou moins la valeur d'une noire, i. e. un temps (musical). Et des lamentations sont déclenchées, puis s'étendent de maison en maison depuis le lieu mortuaire vers toute la périphérie.                   |
| 4. Arrivée des voisins et d'autres proches                                           | Le cri ou <i>rèl</i> retentit dans le bourg. Les villageois se précipitent pour porter assistance à la famille affligée (présentation des sympathies, consolation, lamentations).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| 5. Répartition des tâches administratives                                            | C'est le moment où un leadership s'impose et assigne des tâches aux autres membres de la famille. Ce dernier ordonne et active les démarches administratives exigées par la circonstance.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| 6. Recherche d'information sur les services funèbres de la place                     | Si le défunt n'avait pas eu des pré-arrangements avec une pompe funèbre, un membre (leader) de la famille contacte une entreprise funéraire de son choix pour négocier le prix de l'organisation des funérailles : type de cercueil, messe, musique, location de chaises, de tables et d'autres services mortuaires disponibles dans le menu.                                                                                                                                                                             |
| 7. Arrivée des croquemorts                                                           | Tous les regards sont rivés sur le corbillard, le <i>pick up</i> ou la camionnette publique qui arrive et klaxonne dans les parages pour localiser la maison.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| 8. Placement d'un indice mortuaire                                                   | Une couronne (mauve, noire ou blanche) ou une croix est placée à l'entrée de la maison. Celle-ci signale le décès de quelqu'un dans la demeure.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| 9. Enlèvement du corps                                                               | Sans perdre de temps, les croquemorts y pénètrent, enlèvent le corps et l'emmènent à la morgue de l'entreprise funéraire pour les suites nécessaires. Pleurs, cris, lamentations s'en suivent.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| 10. Mobilisation financière pour l'acquisition des vêtements de deuil et accessoires | Si le défunt n'a pas laissé de ressources, dépendamment de la capacité financière de ses proches, les membres de la famille cotisent entre eux pour payer les factures, acheter les tissus, les chaussures et autres accessoires nécessaires aux cérémonies de séparation. Si un proche parent du défunt vit à l'étranger, le plus souvent son mot d'ordre est déterminant dans la prévision du jour des obsèques. En général, il apporte des vêtements de circonstance pour le défunt et quelques membres de la famille. |
| 11. Préparation de la veillée                                                        | La date des funérailles ayant été retenue et communiquée, à la veille de la cérémonie, la famille achète boissons et nourriture, aménage l'espace pour la réception des animateurs, des religieux et des amis de la famille. A divers degrés, ce moment mobilise les membres de la communauté et tous les proches du décédé.                                                                                                                                                                                              |
| 12. Déroulement de la veillée                                                        | Sur plusieurs registres (sacré et semi-sacré et profane), pendant toute la soirée, la maison du défunt est tenue éveillée depuis la cuisine, la salle de prière, jusqu'à la tonnelle des animations où les chants, danses, prières, blagues et jeux gardent animent les veilleurs.                                                                                                                                                                                                                                        |
| 13. Jour des funérailles : bain, maquillage, habilement                              | Tôt dans la journée, un membre de la famille se rend à l'entreprise funéraire pour préparer soigneusement le corps du défunt. Tout en étant affligés, amis et proches se préparent à s'habiller de manière élégante pour saluer le départ de leur être bien-aimé.                                                                                                                                                                                                                                                         |

## 14. Le deuil

La couleur de la tenue à porter par les membres de la famille est généralement le noir pour les adultes (en particulier, les femmes), le blanc pour les enfants (les petits garçons portent une chemise blanche et un pantalon noir tandis que les fillettes, les jeunes filles ou les jeunes hommes peuvent porter soit le noir soit le blanc uni). Les amis se distinguent par d'autres couleurs sombres (violet, gris, bleu, etc.). La durée du port de deuil varie entre trois à vingt-quatre mois. Si quelqu'un de la famille se démarque de la tradition, la société le sanctionne en relation au degré de sa parenté avec le défunt. Il est rapporté que le mort pourrait lui aussi agir contre ce comportement peu affectueux à son égard. En effet, tout un calendrier est établi pour le port et la fin de la période de deuil.

## 15. Cérémonie des obsèques

En Haïti, on dit « chanter un enterrement ». Cet acte peut avoir lieu soit dans une église (selon que le défunt pratiquait un culte dans une église de son vivant), soit au salon funéraire ou encore dans la cour de la maison familiale. Ainsi, le choix du lieu varie selon la préférence sociale déterminée par les moyens économiques de la famille, l'engagement religieux du défunt de son vivant ou le souhait de la famille de faire une cérémonie privée ou publique. Dépendamment des circonstances du décès ou de la très forte charge symbolique associée à la disparition, c'est plutôt la communauté qui se charge du contenu et des gestes funéraires à appliquer.

Le célébrant (prêtre, pasteur ou *pè savann*) reçoit le corps en position face à face. Il salue l'assistance, contextualise la circonstance et débute son homélie. Dans certaines églises, la durée de l'office dépend de l'importance sociale de la personne décédée (1<sup>re</sup>, 2<sup>e</sup> ou 3<sup>e</sup> classe). Un proverbe créole évoque cette hiérarchisation dans les services funéraires : « *Mezi lajan w, mezi wanga w* » (la durée d'une célébration dépend du montant de l'argent versé pour le service religieux). Il en est de même pour les entreprises funéraires ; les services mortuaires offerts varient selon la bourse des proches du défunt.

## 16. Cortège funèbre

Avec ou sans corbillard, avec ou sans orchestre ambulant (fanfare, rara, bande à pied), les amis et proches du défunt accompagnent le cercueil jusqu'au lieu de sépulture (cimetière). L'interdiction d'y pénétrer est seulement faite à l'époux, à l'épouse ou à l'enfant suivant que le mort est un conjoint (e) ou une progéniture.

## 17. Mise en terre

Arrivés au cimetière, après une ou plusieurs courtes allocutions (oraisons funèbres) de l'officiant ou de proches du défunt qui bénissent le caveau, le corps est placé avec la tête orientée vers le coucher du soleil. On lui adresse alors des mots de repos, tout en lui déposant des fleurs et trois pincées de terre<sup>11</sup>. Puis, les *bòs mason*<sup>12</sup> engagés pour la circonstance procèdent à la fermeture du caveau. Il est à noter que, si l'enterrement a été « chanté » dans l'après-midi, en général, un proche du défunt s'abrite non loin du cimetière pour assurer la vigilance jusqu'à ce que le caveau soit entièrement fermé – et des fois, cela peut durer jusqu'à très tard dans la nuit, par crainte que des sorciers fassent un usage non souhaité du corps comme, par exemple, le transformer en *zombi*<sup>13</sup>.

## 18. Retour à la maison

À pied, en taxi-moto, en voiture, à cheval ou autres..., beaucoup d'entre ceux qui avaient accompagné le défunt dans sa dernière demeure reprennent le chemin de la maison du mortuaire, tandis que d'autres rentrent directement chez eux ou vont au travail. À l'instant, une attention spéciale est accordée aux plus affligés de la famille (mère, père, épouse, enfants).

11 Ce geste est symbolique du passage biblique « souviens-toi que tu es poussière ».

12 Toute personne qui travaille dans le secteur de la construction.

13 Il est de tradition de croire que le cadavre du défunt peut être transformé en *zombi*. Terme défini par Richard Béliveau et Denis Gingras dans leur ouvrage *La mort. Mieux la comprendre et moins la craindre pour mieux célébrer la vie*, Québec, Les Éditions Trécaré, 2010, p. 89, un *zombi* est un mort sorti de sa tombe et maintenu dans un état d'esclavage par la magie d'un sorcier.

|                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 19. Lavage des mains                           | La partie du cortège qui revient à la maison du défunt, est accueillie par une cuvette blanche émaillée remplie d'eau, de feuilles d'orange, de citron et de corossol placée à l'entrée sur une table munie d'un savon et d'une serviette.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| 20. Réception                                  | Les endeuillés continuent de recevoir les sympathies pendant que les amis, visiteurs et proches sont servis. Discutant de tout et de rien, ils mangent et boivent avant de reprendre leur chemin. À noter que certains d'entre eux viennent de très loin pour assister aux funérailles.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| 21. La neuvaine                                | Dans la maison mortuaire, pendant les neuf jours qui suivent l'enterrement, des sessions de prières sont tenues. Dépendamment des croyances, un <i>pè savann</i> et son <i>bèdo</i> <sup>14</sup> sont payés pour conduire les prières ou bien quelques membres de la communauté religieuse à laquelle appartenait le défunt viennent assurer les séances.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| 22. Messe de <i>requiem</i> ou <i>libera</i>   | Dans le cas des catholiques, après l'enterrement ou en souvenir d'une personne morte, cette messe composée de prières et de chants est célébrée.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| 23. Entretien du caveau et visite au cimetière | À chaque commémoration de la mort, les membres de la famille catholique reviennent sur la tombe où ils s'adressent au défunt ou à la défunte. Au 1er et au 2 novembre, on assiste à un défilé dans les cimetières ; les proches apportent à manger et à boire aux morts (notamment du café, du <i>kleren</i> <sup>15</sup> ou du rhum). Comme judéo-chrétiens, ils croient en la survie de l'âme et la résurrection. Pour être cohérents, ils entretiennent de bons rapports avec leurs morts. La famille continue de fréquenter les cimetières et partage avec leurs disparus leurs grandes préoccupations.<br>Contrairement à la région du nord du pays, dans l'Ouest et dans le Sud et le Plateau Central, il est coutume d'inhumer les morts dans les périmètres même du lakou <sup>16</sup> . |

Tableau 2 Relevé des scènes de deuil au vodou haïtien dans le département de l'Ouest

**Rites funéraires vodou****Signification des gestes funèbres**

|                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 24. Dégénération du corps ( <i>desounen</i> ) | Lors du décès d'un pratiquant vodou, le rituel <i>desounen</i> <sup>17</sup> est appliqué au corps du défunt afin de le séparer de son <i>loa</i> (divinité protectrice). Ce faisant, au département de l'Artibonite des prières <i>mousondi</i> <sup>18</sup> sont dédiées au mort. Tandis qu'un décor différent, dans l'Ouest cette forme de prière est plutôt connue sous l'appellation <i>bowoun</i> <sup>19</sup> . |
| 25. <i>Kase kanari</i>                        | Comme son nom l'indique, il s'agit d'une jarre dans laquelle le <i>oungan</i> ou la <i>manbo</i> introduit des aliments destinés à des divinités. Après l'avoir présentée aux autels, elle est battue par l'assemblée des <i>ounsi</i> (les assistants du <i>oungan</i> ) jusqu'à ce qu'elle se réduise en poussière. Ce rituel est appliqué en l'honneur d'un dignitaire vodou.                                         |

14 Assistant du prêtre traditionnel, le *pè savann*. L'équivalent de ce terme en français est *bedeau*. Il désigne un laïc engagé à l'entretien et service d'une église catholique.

15 Sorte d'eau-de-vie haïtienne produite à partir de la canne-à-sucre.

16 Espace vivable dans la paysannerie qui rassemble plus ou moins les familles dans une sorte de vibre ensemble. Selon Remy Bastien, dans *Le paysan haïtien et sa famille*, Paris, Karthala, 1985 (1951), p. 66, en théorie, le *lakou* est censé dirigé par un chef. L'harmonie se trouve ainsi entretenue par l'accord constant entre les personnes vis-à-vis de l'autre au sein de la communauté.

17 Le rituel *desounen* est *post mortem* est appliqué sur un cadavre par un *oungan* ou une *manbo*. Cet acte vise à capter les divinités (*loa*) qui chevauchaient le défunt de son vivant.

18 *Mousondi* (Nsundi), mot d'origine Centre Afrique, désignant une danse de combat avec bâtons. Dans la zone de l'Artibonite, le *mousondi* est constitué d'un corpus de chants entonnés et dansés rendant hommage aux morts.

19 Les *bowoun* sont des chants entonnés dans les rituels vodou pour les morts.

26. *Boule zen* La cérémonie funèbre du *boule zen* procède par la mise à chaud de pots (marmites) enduits d'huile que le *oungan* ou la *manbo* fait brûler. La chaleur dégagée est reconnue comme protectrice pour la famille.
27. Gestion de l'âme (petit et gros bon-ange) Les pratiquants croient que chaque être humain comporte deux âmes, (un petit et un gros bon-ange). Pour éviter d'avoir des ennuis, la famille exécute les rites qui correspondent au renvoi de chacune de ces âmes. Le rite de la dernière prière et le *libera* jouent cette fonction.
28. *Wete mò nan dlo* Selon les croyances, le gros-ange habite un cours d'eau. Après un an et un jour du décès, il annonce à la famille le besoin de sortir de l'eau. Alors une *manbo* ou un *oungan* est chargé d'exécuter le rite *wete mò nan dlo*<sup>20</sup>, puis d'entreposer l'âme dans un sanctuaire (*badji*<sup>21</sup>).
29. Interrogatoire du cadavre ou *rele mò nan govi* Par ce rituel, les vivants peuvent accéder aux morts. Dans le cas où la famille s'inquiète sur les circonstances ayant emporté l'âme du défunt, c'est le moment de lui adresser la parole, l'interroger sur la question. Mais aussi, il est question de lui demander de dévoiler certains secrets comme par exemple, s'il avait de l'argent caché quelque part. Où peut-il se trouver ?
30. Offrande aux morts (*manje mò*) Contrairement au rite judéo-chrétien des protestants, les occasions pour donner à manger aux morts sont diverses. Le mort peut être récompensé pour les services rendus (information) ou bien il peut lui-même le solliciter.
31. Libations aux morts *Jete dlo* Les pratiquants vodou, avant de commencer à boire du thé, du café, du rhum ou du *kleren*. En versant trois gouttes au sol, ce geste de remerciement est dédié aux *sa m pa wè yo* (ceux-là et celles-là que je ne vois pas), c'est-à-dire, aux invisibles qui habitent l'univers.

## En guise de conclusion

Les types de prise en charge du mort constituent une réserve de savoirs locaux utiles au travail de deuil. Il est nécessaire de les inventorier, les partager, les renouveler, les valoriser, les transmettre. Les gestes et scènes funéraires relevés dans les localités de la commune observée pourront susciter de l'intérêt pour des études plus approfondies dans ce champ peu exploré. Pour la stabilité de la communauté, les services dédiés aux morts aident à prendre conscience des enjeux relatifs à la migration locale voire à la disparition des porteurs de ces savoirs et savoir-faire traditionnels. En ce sens, quand elles permettent une décharge émotionnelle, ces scènes sont utiles au rééquilibrage individuel et collectif. L'exécutant et les spectateurs ont la sensation d'avoir accompli leur devoir envers le défunt. En même temps, doit-on reconnaître que ces faits ritualisés mettent à jour des pratiques

20 Rituel qui vise à retirer l'âme d'un défunt de l'eau. Après l'avoir accompli, elle est gardée et entretenue dans un milieu moins froid d'un sanctuaire (*badji*).

21 Le *badji* est une salle qui fait partie à la structure du temple vodou. Elle strictement réservée au personnel du péristyle, notamment le *oungan*, la *manbo* et ses serviteurs.

sociales, culturelles et religieuses différenciées ? Elles dénotent des formes de représentations que l'haïtien se fait de la mort, du mourir et de la « revie ».

Pour avoir en plusieurs fois observées les mêmes scènes de deuil ci-dessus, je remarque des altérations au niveau de leur structure. Par exemple, à part les embouteillages que les processions funèbres peuvent occasionner, mourir prend des formes de moins en moins spectaculaires. Dans les villes, la veillée est souvent écartée au profit d'une simple visite des amis à la maison funéraire. Les mutations dans les communautés rurales s'annoncent elles aussi irréversibles. Qui plus est, le goût de la diaspora influe significativement sur l'exécution du rituel à accomplir. Cela dit, conscient ou non, des adaptations ou réaménagements s'opèrent continuellement dans les scènes. Celles-ci sont entrain d'être réinventées, au point que, déjà, des formes de déni de la mort ou des formes de dé-ritualisation sont perceptibles dans la commune.



## **JEUX, RECREATION, TRADITION**



## LES JEUX D'ENFANTS DANS NOTRE LITTÉRATURE

Alix EMERA<sup>1</sup>

**M**on exposé portera non pas sur les jeux d'enfants en tant que tels, mais sur la manière dont nos écrivains s'en inspirent dans leur travail de création. Je ne prétends pas non plus être exhaustif. Après avoir rappelé quelques-unes des fonctions des jeux dans la socialisation de l'enfant, j'aborderai le thème de l'enfance dans notre littérature, avant d'analyser les récurrences des jeux dans les œuvres des auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours.

### De quels jeux s'agit-il ?

Par « jeux d'enfants », j'entends ceux pratiqués en groupe par des enfants d'une même classe d'âge ou de deux classes d'âge très proches. Jeux normés et catalogués avec parfois des variantes, comme le ludo, les jeux de billes, les rondes, la marelle, les devinettes, le saut à la corde... Les groupes en question peuvent, à la base, être constitués par une fratrie, des enfants du même quartier ou des élèves d'une même classe. D'une génération à l'autre, les normes sont transmises par les plus grands aux plus jeunes, mais la pratique fréquente de ces jeux reste une activité réservée à l'enfance. À partir de l'adolescence, le jeune découvre d'autres centres d'intérêt, se passionne pour d'autres activités et finit même par éprouver un certain mépris pour ces divertissements que désormais il juge puérils.

---

1 Docteur en littérature, professeur à l'UEH.

## Fonctions des jeux

Parallèlement aux valeurs, aux règles de conduite, aux savoirs que les parents inculquent à leur progéniture, les jeux remplissent un rôle important dans le processus de socialisation de ces derniers. En groupes, donc hors du contrôle rapproché des éducateurs, les enfants découvrent par eux-mêmes et font l'expérience de ces règles tout en y trouvant du plaisir. Les jeux ont donc une fonction à la fois ludique et éducative. Ils complètent diverses formes d'apprentissage :

- maîtrise de la langue : l'enfant doit retenir des mots, bien les prononcer, savoir quand les utiliser, comment réagir quand il les entend ; il doit savoir écouter et se faire entendre, parfois discuter pour faire valoir son point de vue ;
- maîtrise de son corps et de l'espace : il utilise ses muscles, développe ses réflexes ; il apprend comment bouger efficacement, comment contourner des obstacles ou les utiliser, pour se cacher ou éviter son poursuivant par exemple ; il repère rapidement les positions et les directions comme haut et bas, droite et gauche ;
- apprentissage de la vie en groupe : cette fonction est importante car pour participer à un jeu, l'enfant doit non seulement en maîtriser les règles, mais aussi accepter de les observer. Et toute transgression entraîne immédiatement une sanction (réprimande des autres, moqueries, menaces, voire expulsion du cercle).

## L'enfance dans notre littérature

L'enfance est souvent perçue comme la période de l'innocence, de l'inexpérience durant laquelle l'attention de l'individu est constamment en éveil, son cerveau ayant emmagasiné peu de souvenirs et de préoccupations est en situation idéale d'apprentissage, ses muscles souples lui permettent de réaliser un grand nombre d'exercices. Bien entendu, je ne prends en compte que l'enfant en bonne santé et évoluant dans un cadre familial qui lui assure attention et protection. Dans ces conditions, il a peu de

soucis, peu de préjugés et peut porter, sur le monde qui l'entoure, un regard « neuf ». Sa capacité de réflexion étant encore limitée, il voit les choses avec beaucoup de naïveté, par exemple, il ne fait pas encore la différence entre les lieux et les époques, il n'a pas encore une claire idée des distances et des quantités. L'univers pour lui se limite à son environnement proche. Durant cette période, la différence n'est pas encore nette pour lui entre le sérieux et le ludique. Parfois, il lui arrive même de jouer à « faire sérieux ».

Dans la littérature en général, ce sont surtout les récits et les œuvres romanesques qui font vivre les personnages, en essayant de donner au lecteur l'illusion de la réalité. C'est le cas des « romans d'apprentissage », des « tranches de vie ».

L'enfant en tant que tel – personnage candide, curieux, parfois espiègle – apparaît assez tardivement dans notre littérature. Et jusqu'à présent, rares sont les auteurs qui s'attachent à le représenter avec sa naïveté, son imprévisibilité qui tantôt charme, tantôt agace les adultes. Dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, un enfant est évoqué dans la fable « L'enfant et la sauterelle » de Jules Solime Milscent (aux environs de 1817-1820). Le sexe n'est pas précisé, ni la classe sociale. C'est un « marmot » qui essaie vainement d'attraper une sauterelle simplement parce qu'il la trouve très belle ; et, de guerre lasse, il finit par laisser tomber. La morale nous prouve que notre premier fabuliste a utilisé l'enfant comme une image de l'adulte qui souvent gaspille un temps précieux à la poursuite de chimères.

Une génération après, aux alentours de 1834-1835, nous rencontrons un enfant dans le poème « Le sommeil de l'enfant » de Coriolan Ardouin. C'est un petit tableau où le poète s'attarde sur la beauté angélique d'une fillette endormie. Là encore, l'auteur ne fait pas vivre le personnage. La description est pour lui l'occasion d'évoquer le calme bonheur auquel il n'avait cessé d'aspirer durant sa brève et malheureuse existence.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'enfant revient à deux reprises. D'abord dans le sonnet « Le sommeil du vieillard » d'Oswald Durand (dans Rires et pleurs, 1896). Là encore, c'est

un tableau, champêtre cette fois, où les hommes, les bêtes et le cosmos baignent dans une parfaite harmonie. À l'ombre d'un grand chêne, un vieillard berce un petit enfant qui joue avec sa barbe. Les deux finissent par s'endormir, tandis qu'un bœuf, attiré par la fraîcheur, vient s'allonger près d'eux et s'endort à son tour. Avec le vieillard et l'enfant, l'auteur a rapproché les deux pôles de la vie : le commencement et la fin. Le chêne, offrant son « vert parasol » et le bœuf paisible, c'est la nature accueillante où l'humain jouit d'une paix que rien ne vient troubler.

L'autre poème, « Pater » de Massillon Coicou (dans *Impressions*, 1903), nous transporte loin de ces visions édéniques. C'est le soir, dans une pauvre maison, une mère invite son enfant à prier avant d'aller au lit. Les deux n'ont rien mangé au cours de la journée. Et l'enfant commence à réciter le « Pater ». Mais parvenu au passage « Donne-nous le pain quotidien », il éclate en sanglots. La mère lève alors la tête et voit le père – son conjoint – qui vient de rentrer les mains vides. Coicou montre comment un innocent perd la foi, après s'être adressé vainement au Père céleste.

Jusqu'ici donc, nous sommes encore loin du monde de l'enfant. Dans les rares textes où il apparaît, il est pris comme élément symbolique d'un tableau ou comme argument dans un discours. À partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, les auteurs, en recourant à la focalisation interne, se montrent plus sensibles à la perception que ce petit être peut avoir de l'univers où se déroule son existence, mais dont il ne peut encore saisir la complexité.

En 1901, Georges Sylvain, à propos des souvenirs qui accompagnent certains noms, se remémore avec nostalgie les « jeux de [sa] riieuse enfance :

La cueillette des fruits sur les routes fleuries ;

Les rondes, les chansons et les contes du soir.

(« L'âme des noms », in *Confidences et Mélancolies*)

La même année, Frédéric Marcelin publie son premier roman, *Thémistocle Epaminondas Labasterre*. Roman d'apprentissage d'un jeune Haïtien de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, généreux mais naïf qui croit trop aux vertus des beaux discours et finit par en être victime. Les deux premiers chapitres décrivent avec force détails

l'éducation du personnage par ses parents, commerçants laborieux et honnêtes. L'auteur, s'inspirant de sa propre expérience, crée des épisodes mettant bien en lumière la distance entre la logique de l'adulte et celle de l'enfant, par exemple, lorsque sa mère lui donne pour modèle un prestigieux voisin, le sénateur Aristide Pinasse, le garçonnet réagit d'après ce qu'il voit, en déclarant qu'il voudrait lui aussi devenir sénateur pour avoir une belle maison et rester assis toute la journée.

Mais le petit Thémistocle est un solitaire. Enfant unique, on ne le voit pas jouer avec des petits camarades. À l'époque de Marcelin, c'est avec Justin Lhérisson que l'on aperçoit un groupe d'enfants qui s'amuse. Je dis bien qu'on « aperçoit » car, dans *Zoune chez sa ninnaine* (1906), le narrateur énumère, avec peu de descriptions, les différents jeux auxquels la fillette s'adonnait avec les enfants du quartier, à la fin de la journée, lorsqu'elle avait fini d'aider sa marraine dans sa boutique :

Elle rassemblait alors les petits *mounes* du voisinage et les jeux commençaient... *Cric ?*

*Crac !* on tirait des contes. On passait en revue les aventures de Bouqui et de P'tit Malice.

*Tim Tim ? Bois chèche !* on abordait ensuite les devinettes.

*D'leau couché ! — Melon.*

*Danger bravé danger ? — Femme enceinte sur une pouliche pleine.*

*Lakataou fait taou, lan Guinin tandé ? — L'orage !*

Ou encore on jouait au *Bakini sauvé*, au *Trois fois passé là*, au *Cache-cache li bin* derrière les portes et sous les ponts, *aux pinches*, au *To la li to* ou bien, quand il faisait beau clair de lune, on organisait des rondes, et des enfants en cercle, se tenant par la main, chantaient entre autres airs :

Sor Marie Jeanne, marchez à petits pas,

Prenez garde à vous ! Evitez l'embarras !

Marie lango, lango ! (bis).

Marie lango, lango, lango, lango !

(Chap. XII)

L'évocation des jeux d'enfants se retrouve près d'un demi-siècle après, dans *Compère Général Soleil* de Jacques Stephen Alexis (1955), avec cette fois de plus amples informations sur la façon dont ils se déroulent. La scène se passe dans un pauvre village :

Maintenant la marmaille fait la ronde derrière la case. Le premier se mit à chanter d'une voix aigre et traînante :

- *Zombi mann-manan* . . .
- *Oui, roi* . . . , reprirent-ils en chœur.
- *Zombi mann-manan* . . . , reprit un deuxième.
- *Oui, roi* . . .

Alors l'enfant, au milieu de la ronde, se mit à courir comme un fou, à se faufiler sous les bras et les jambes. Ils essayaient de l'attraper avec leurs mains liées.

- *Quimbé ti poulette* . . . , criaient-ils.
- *Baille yo* . . . , répondait le fuyard
- *La bassette couri* . . . , chanta une petite fille.
- *Baille yo* . . . , cria le chœur.
- *La bassette sauvée* . . . , chanta un petit garçon.
- *Baille yo* . . .
- *Zombi mann-manan*.
- *Oui, roi* . . .

Puis ils tournèrent comme des toupies, faisant le « Maïs d'or », jouèrent aux frères et sœurs à marier, tandis que d'autres faisaient la ronde des oignons au bord du marché. Ce fut un beau charivari quand on décréta vieille fille un petit bout de chou malingre et pitoyable qui alla s'asseoir toute seule dans un coin, les yeux pleins d'eau.

(Première partie, chap. VII)

Jusqu'ici, la présentation des jeux, comme nous venons de le voir, exprime soit la nostalgie de quelques adultes se souvenant avec attendrissement de leur « riieuse enfance », soit un aspect de la couleur locale, ou même les deux à la fois. Avec des auteurs comme Philippe Thoby-Marcelin et, plus proches de nous, Maurice Sixto, Georges Castera et surtout Franckettienne, les jeux d'enfants prennent une tout autre signification.

En décembre 1943, paraissait *Lago-lago* de Philippe Thoby-Marcelin. Quoique le titre soit en créole, tous les poèmes de ce recueil sont en français. Évidemment, pour tout haïtien, « *lago* » signifie course-poursuite, c'est sans doute le divertissement le plus courant auquel se livrent les enfants de beaucoup de pays. C'est un jeu simple qui ne nécessite que de bonnes jambes, du souffle, de bons réflexes et un peu d'espace. En général, il se joue en plein air. Il existe plusieurs variantes de « *lago* », suivant le

nombre de participants, et chaque variante porte un nom (*touch-pri, mò-rèd, sòlda maron, kach-kach...*). Le titre du poème liminaire est le même que celui du recueil, mais là Thoby-Marcelin nous indique, dans une note en bas de page, la variante qu'il avait en tête : « Cache-cache ». L'allusion explicite à ce jeu n'est présente que dans ce premier poème :

C'était il n'y a pas trop longtemps

(J'avais encore des sanglots  
Pour pleurer mes jouets cassés).  
Je savais le plaisir de me cacher  
Sous un tas d'herbe de Guinée,  
Le cœur angoissé par la crainte  
D'être découvert et pris.

« Lago »

L'imprécision du premier vers montre comment la mémoire a le pouvoir de rapprocher les périodes. Les deux vers entre parenthèses font la transition entre l'ouverture et le rappel d'un souvenir précis : les parties de cache-cache durant lesquelles l'enfant atteignait le sommet du plaisir qu'offre ce jeu : trouver la meilleure cachette, tout en sachant qu'il finira par être découvert. Quel rapport entre ce texte et les suivants ? Apparemment aucun. Les poèmes abordent des sujets fort divers. Cependant plusieurs d'entre eux tournent autour des thèmes érotiques : paysage décrit avec des termes érotiques, chanson grivoise de la servante au travail, changement d'allure d'un couple après l'amour, discrètes évocations d'aventures amoureuses sans lendemain, souvent vécues avec une femme d'une classe inférieure, dans la précipitation et la crainte d'être surpris. Cette dernière catégorie de poèmes nous ramène au plaisir trouble et intense de l'enfant qui craignait d'être découvert tout en sachant que c'était là le but du jeu. Dans « Poème » (plusieurs textes du recueil portent ce titre, ici, je parle du 5<sup>e</sup>), deux amants seuls dans une chambre sont gênés dans leurs ébats par un arbre dont ils devinent la présence derrière la fenêtre.

D'autres jeux d'enfants apparaissent sous forme de digressions ; par exemple dans « Eloge » le poète intercale dans sa rêverie sur les charmes de sa dulcinée la brève scène du gosse dont la chanson est violemment interrompue par son père :

Et ce gosse qui chante  
*Alexand' tombé lan pétrin...*  
 (Silence ! – rugit son père...  
 Encore une petite joie brisée  
 ...)

« Eloge »

La brusque réaction du père peut être due à la fatigue ou à une contrariété que l'adulte a du mal à surmonter. Elle peut aussi être motivée par la crainte de représailles d'un pouvoir ombreux. Il ne faut pas oublier que plusieurs chansons de rondes enfantines furent à l'origine des chansons satiriques dirigées contre les puissants de l'heure. Celle qu'entonne l'enfant dont il est question dans ce poème date du temps de notre premier président, Alexandre Pétion. Malgré l'éloignement dans le temps, toute critique d'un régime ancien peut être utilisée ou perçue comme une charge contre le pouvoir en place.

Autre exemple, cette charade placée dans une suite de courtes strophes formant une sorte de coq-à-l'âne, procédé assez fréquent dans la poésie de Thoby-Marcelin :

L'ombre dit :  
 « Me voici.  
 Prends-moi si tu peux. »  
 « Au jour le jour »

Ici, le poète a choisi d'inverser l'ordre en donnant d'abord la réponse de la devinette. En effet, « l'ombre » doit être la réponse à la question « Me voici, prends moi ? »

Depuis Thoby-Marcelin, d'autres auteurs ont utilisé le vocabulaire des jeux d'enfants pour parler de choses tout à fait différentes. En 1997, Georges Castera publiait un recueil de poèmes apparemment pour enfants : *Alarive lezanfan*. C'est en effet ainsi que se donne le signal du début d'un *lago* : quelqu'un chante à tue-tête « Alarive lezanfan ! » pour inviter les autres à le

poursuivre. Le premier qui l'attrape devient aussitôt le nouveau poursuivi. Mais certains poèmes contiennent des allusions plutôt osées qu'il serait délicat de présenter à des petits enfants. Bien entendu, le plus souvent, il est question de jeux connus : par exemple la chute du poème « Grandou » (nom donné aux cerfs-volants de grande taille), tout en faisant allusion à un autre jeu, offre ce tableau saisissant de ce jouet planant dans les airs :

Lè-l nan syèl,

Koulè ap sote kòd

(p. 16)

Par contre « Tout jwèt se jwèt » finit ainsi :

Atansyon, timoun, m'ap teke

Boulpik mwen, se Jaklin,

Tout lòt fanm se grizon

(p. 24)

Quand Castera écrit « boulpik », ou « teke », il ne s'agit ni d'enfants ni de jeu de billes, mais bien de copulation. Comme dans le cas de Thoby-Marcelin, c'est avec le vocabulaire de ces jeux du temps de l'innocence et des passions vécues dans toute leur intensité par un esprit vierge de tout souci autre que celui du geste présent que l'auteur exprime l'émotion qu'il ressent dans ces moments extrêmes. Mais dans le cas de Castera, la tension cérébrale et musculaire, la brusque détente des doigts, le jaillissement de la bille et l'explosion de joie lorsqu'elle atteint sa cible, il n'a fallu à l'auteur que ces deux syllabes « TE – KE », pour exprimer la brièveté et la plénitude de ce moment particulièrement intense du coït. Boulpik, c'est la bille préférée du joueur, celle avec laquelle il est sûr de ne pas rater sa cible. Comparer la femme à une « boulpik », là encore – si j'ose dire – c'est tout un poème. Et enfin, le terme péjoratif, « grizon », la bille usée, fendillée, qui a perdu son éclat. En dehors de sa dulcinée, toutes les femmes sont des grizons. Est-ce une galanterie un peu facile, un compliment pas très original mais sincère, ou un superlatif suspect destiné à flatter l'ego de la femme désirée pour mieux endormir sa méfiance ?

Et dans « Jwèt marèl », le poète, militant de gauche, pose le problème des laissés pour compte de la société, de ceux qui ne sont pas nés « avec la petite cuillère en argent dans la bouche ». Ils auront beau s'échiner, ils n'arriveront jamais au « ciel » de la partie de marelle :

Marèl ou sou kè-w,  
men  
ou pa gen wòch  
pou voye lan syèl

(p. 27)

Franketienne, nous amène dans un tout autre univers : en 1975, avec *Dezafi*, il donnait à la littérature haïtienne son premier roman entièrement écrit en créole. Salué dès le départ comme une œuvre majeure, ce roman, paradoxalement, intimide encore le public en raison de la « modernité » de son écriture. L'auteur, rompant avec la tradition du récit linéaire et réaliste, tout en respectant la chronologie, a opté pour une juxtaposition de plusieurs récits éclatés en une multitude de fragments. D'un paragraphe à l'autre, on change d'histoire sans transition. Dans certains passages, les signes de ponctuation sont parfois remplacés par des blancs plus importants ou des barres obliques et le rythme de la phrase devient alors saccadé, les mots ou des membres de phrases se succèdent sans liens apparents. Toutefois au fil des pages les réseaux sémantiques se précisent progressivement. Toutes ces histoires mettent en scène des groupes antagoniques : le vieux Jedeyon qui ne cesse de houspiller Rita, la petite servante ; la vieille Louizina qui abreuve de reproches son neveu Gaston, joueur fainéant et alcoolique ; Kamelo et Filojèn, deux amis inséparables qui ne cessent de se déplacer d'un lieu à un autre sans qu'on ne sache pourquoi ; Alibe qui se terre chez son ami Jérôme et ose à peine jeter un coup d'œil au dehors ; le trio formé par le houngan Sentil, sa fille et assistante Siltana et son homme de main Zofè, qui passent leur temps à infliger les pires sévices à une armée de zombies qu'ils font travailler comme esclaves dans leurs champs. Les éléments antagoniques peuvent aussi prendre la forme du cyclone s'acharnant sur la vieille maison ou d'un

« nou » constamment menacé par un « yo ». Plus on avance dans la lecture, mieux l'on comprend : le roman est constamment traversé par une lutte inégale entre les forces du bien (représentant la vie) et celles du mal (la souffrance et la mort). Dans chaque groupe, bourreaux et victimes se font face. Mais les rôles s'inversent parfois : nous finissons par apprendre que Jedeyon, avant de devenir ce vieillard grincheux, fut un père attentionné qui a tout dépensé pour sa famille avant qu'elle ne quitte le pays et ne l'abandonne définitivement. Siltana tombera amoureuse de Klodonis, un bel éphèbe que son père a transformé en zombi. Malgré ses avances pressantes, le jeune homme, complètement hébété ne réagit pas. C'est alors qu'elle lui fait boire de l'eau salée pour lui redonner ses esprits. Elle le libère de la servitude dans l'espoir qu'il acceptera de fuir avec elle. Mais une fois guéri Klodonis la bouscule pour aller distribuer l'eau salée aux autres captifs et c'est la révolte générale des zombis qui mettent en pièces Sentil et Zofè. À ce moment le bourg recommence à respirer : plus besoin de fuir, ni de se cacher. Toute cette terreur était l'œuvre de Sentil et de ses acolytes. Le roman s'achève donc sur une leçon morale : les méchants sont anéantis.

Quatre ans plus tard, Franketienne créait la surprise en publiant la version française de son roman créole, *Les Affres d'un défi*. D'aucuns se demandaient les raisons de ce choix, d'autant plus que l'auteur, après avoir donné coup sur coup deux autres œuvres créoles et deux pièces de théâtre (*Troufoban* en 1977 et *Pèlentèt* en 1978), semblait, selon les « créolophiles » enthousiastes, avoir pris un « virage définitif » vers le créole. Parmi ces derniers, certains murmuraient même qu'ils se sentaient trahis. De l'avis général, la version française n'était pas d'une lecture plus facile que l'originale créole.

L'auteur a toujours fermement refusé le terme « traduction » pour cette seconde version, arguant qu'il avait carrément réécrit son œuvre. Compte tenu de la richesse lexicale de *Dezafi*, surtout en ce qui concerne les néologismes et le vocabulaire des divertissements populaires, le passage d'une langue à l'autre relève parfois de la prouesse. Pour cette raison, j'utiliserai la version

créole comme texte de base, quitte à faire quelques remarques sur la manière dont l'auteur a rendu en français les termes qui n'ont pas leur équivalent dans cette dernière langue.

Franketienne recourt constamment au vocabulaire des divertissements populaires tels les combats de coqs et les jeux d'enfants pour exprimer les antagonismes mort/vie, bourreau/victime, les thèmes de l'angoisse, de la souffrance insupportable, de la violence aveugle. En ce qui concerne les jeux d'enfants, les termes se rapportant aux rondes expriment des idées de statu quo étouffant, de vains efforts, de tentatives désespérées pour échapper à une situation inconfortable (tolalito, mayilò). L'agitation due à la peur, à l'inquiétude est traduite par le saut à la corde (*sote kòd*). Le jeu de marelle (*jwèt marèl*) décrit les gestes et attitudes de ceux qui se sentent pris au piège et cherchent fébrilement une issue. Quelques exemples :

Jou ale. Jou vini. Sezon tolalito. (*Dezafi*, p. 13) ;

Carrousel des jours et des nuits. Marionnettes et girouettes au cirque des saisons. (*Les Affres d'un défi*, p. 2)

Nou danse tolalito. (*Dezafi*, p. 201) ;

... et nous dansons à contretour (*Les Affres...*, p. 159)

Dans tolalito. (*Dezafi*, p. 237) ;

Danse et contredanse (*Les Affres...*, p. 185)

Nou reve lapli. Lago. Tolalito. Mayilò (*Dezafi*, p. 250) ;

(Pas de passage correspondant dans *Les Affres d'un défi*).

Andan zo kra-n tèt, yon dibita lide ak rèv pran sote kòd. (*Dezafi*, p. 48) ;

Tant de mauvais rêves à transporter, à jeter dans les poubelles. Nous nous débarrassons difficilement de nos cauchemars. (*Les Affres...*, p. 30)

Lan sote kòd pouri, timoun dezòd blayi sou dan ròch. (*Dezafi*, p. 251) ;

La turbulence des gosses tirant sur la corde pourrie... (*Les Affres...*, p. 189)

Yon gro manman blad rouj-e-vèt ak yon dekalion pitit ki mon te desann (...) fè mayilò nan sal razwa. (*Dezafi*, p. 49) ;

Un immense ballon rouge et vert entouré d'une infinité d'autres ballons plus petits qui se meuvent dans tous les sens (...) tourbillonnent dans un espace piégé, quadrillé de lames de rasoirs. (*Les Affres...*, p. 31)

Le koukourouj est une forme de lagon cache-cache au cours duquel les poursuivis, cachés, s'écrient « koukourouj ! » avant de

changer rapidement de cachette, trompant ainsi à chaque fois le poursuivant. En créole, l'expression « *Yò fè yon koukourouj dèyè li* » (litt. On a lancé un koukourouj après lui) signifie donner la chasse à quelqu'un, se mettre à plusieurs pour le poursuivre. Elle s'emploie surtout lorsqu'on parle d'un malfaiteur en fuite. C'est cette seconde acception que l'on trouve dans le roman :

Nou panko bat je-nou, yo lage koukourouj dèy ènou. (*Dezafi*, p. 161) ;

En un clin d'œil, des cohortes hostiles sont lâchées après nous. (*Les Affres...*, p. 109)

Les énumérations de plusieurs sortes de jeux sont présentes aussi, ainsi que l'évocation nostalgique d'un passé heureux et insouciant. Mais, comme on va le voir, c'est toujours dans un contexte douloureux :

Tidife-boule / kontrekou pou pita / figi Jeròm konstipe nan kachkach-libin (*Dezafi*, p. 179) ;

Attisement des conflits. Plus tard le choc en retour / Jérôme a le visage convulsé au fond de sa cachette. (*Les Affres...*, p. 126)

Ronn trase nan gagè-a. Tèk-pou-tap. Mò-rèd. Pik mare. Jwèt-la make san. Jwèt-la manganmen. Ojis, dep ikilè n-apjwe ? (*Dezafi*, p. 234-235) ;

Le cercle est tracé dans l'arène pour un jeu difficile à débroussailler. (*Les Affres...*, p. 184)

Lorsqu'après avoir avalé l'eau salée le *zombi Klodonis* retrouve la mémoire, ce sont ses souvenirs d'enfance qui lui reviennent d'abord, comme une vertigineuse succession de flashes :

An miyèt moso tchake, vi-li debobinen pòtre lan yon rèv : (...) jwèt marèl mare (...) lago kache lan jaden bannann / chout genn zaboka / boul twal roule devan kalvè / (...) solda-maron nan lakou Lisé (...) letan Bwanèf / koule-plonje (...) valkanday nan moulen-kann (...) (*Dezafi*, p. 290-291) ;

... passionnant jeu de marelle, je me glisse dans tous les coins et recoins du village (...) jeu de cache-cache (...) la balle roule devant le calvaire (...) jouer au soldat marron dans la cour du lycée (...) plongeurs acrobatiques (...) l'errance aux abords des moulins à canne (...) (*Les Affres...*, p. 214-215)

Face à Sentil, tous les fronts s'inclinent. L'approbation sans réserves est la seule réponse possible à ses injonctions. Père, chef, sorcier, maître, roi : c'est le monarque absolu. Confortablement installé dans son fauteuil, il distribue ses consignes à sa fille et à son homme de main qui acquiescent avec déférence par un « Wi

papa » ou un « Wi mèt ». Quant à la foule des zombis accroupis à ses pieds, complètement abrutis par la drogue qui paralyse leur cerveau, la corvée perpétuelle et les sévices quotidiens, ils n'arrivent à articuler péniblement que deux syllabes – « Oui roi » – que leurs mâchoires engourdies et leurs voix nasillardes transforment en « Oui Ouan » :

- Bann zombi-yo !
- Oui ouan ! Oui Ouan ! Oui ouan !
- Bese tèt-nou !
- Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !

(...)

- Sèl toro nan savann-nan se mwen.
- Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !
- Mwen pa janm pale de fwa ak pèsonn
- Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !
- Nou pa gen lalwa goute sèl nan lakou isit. Se lan men Siltana sèlman pou nou manje. Lan men Siltana sèlman pou nou bwè.
- Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !

(*Dezafi*, p. 15-16)

Cette sorte de faux dialogue entre un coryphée jouant le rôle de supérieur hiérarchique et d'autres qui répètent passivement la même formule en guise de réponse nous ramène à Justin Lhérisson et Jacques Stephen Alexis. Le premier, dans *La Famille des Pitite-Caille*, avait introduit un dialogue entre Eliézer, à sa sortie de prison, et une vieille mendiante folle qui lui proposait, en guise d'action de grâces, d'offrir un repas aux prisonniers. Et la femme de conclure ainsi ses recommandations :

- Ou tande sa mwen di ou ?
- Oui, manman.
- Ou tande sa mwen di ou ?
- Oui, manman.
- Ou tande sa mwen di ou ?
- Oui, manman.

Pour Alexis, j'ai cité plus haut la description des jeux des petits campagnards dans *Compère Général Soleil*. Cette chanson de ronde enfantine, « Zonbi mann manan », autrefois très populaire

et qui a fait le bonheur de plusieurs générations, se retrouve chez plusieurs auteurs qui, chacun à sa manière, l'ont intégrée dans leur propos, soit pour chanter leur nostalgie de l'enfance insouciant, soit pour dénoncer une pratique abrutissante qu'ils jugent inacceptable. Deux exemples pour illustrer ce dernier point :

Jacques Roumain, dans *Gouverneurs de la rosée* (1944), comme c'était la coutume dans les romans de l'époque, présente une cérémonie vaudou. En tant que marxiste convaincu, il tenait probablement à rappeler que « La religion est l'opium du peuple » lorsqu'il montre le héros, Manuel, répondant avec réticence au terrible *Iwa Ogoun* (dieu du feu et de la guerre) qui, par l'intermédiaire d'un des paysans, l'apostrophait ainsi :

- Ha, dit-il, ce Manuel est retourné. Où est-il ce Manuel ?
- Je suis là, oui, fit Manuel.
- Réponds-moi : oui papa.
- Oui, papa.
- On dirait que tu es impertinent, pas vrai ?
- Non.
- Réponds-moi : non papa.
- Non, papa.

(Chapitre IV)

Manuel refuse donc de réagir mécaniquement comme les zombies de la chanson. Pour finir je mentionnerai l'audience « Zabèlbòk Bèrachat » de Maurice Sixto. Ce dernier, tout en décrivant une ronde enfantine, fustige le comportement d'un personnage aliéné (il a honte de sa langue maternelle) qui met un point d'honneur à transmettre son aliénation aux enfants de son entourage :

Men li te on pwoblèm pou timoun ki lan kay la, ti fiyèl bèlmè a, ti nyès, ti neve, lè Zabèlbòk la, timoun yo pa ka di yon mo kreyòl, se pou yo degaje yo chache kot franse yo ye. Se pou sa m anfas la m ap tande, se pou la premyè fwa m tande timoun ap chante zombi manman an franse. A ! "Fantôme de blanc manan tenez p'tit poulet, holala. Petit poulet sauvé, holala. Le poulet sorti doux, holala." Lèyo rive sou ti pye lorie a atò, m tande : "Un petit pied laurier qui est chargé de fleurs, un petit vent passe là-dessus

et brise toutes les fleurs, amacolico abricot." Podyab timoun yo, yo pa ka di w donbwèy nan pwa sa dous. Yo oblije ap di : "Cervelle au beurre noir c'est bon. Cervelle au beurre noir c'est bon." Zabèlbòk ki mete timoun yo nan tout koze sa yo.

## Bibliographie

- ALEXIS, Jacques Stephen, *Compère Général Soleil*. Paris, Gallimard, 1955.
- BERROU, Raphael et Pompilus, Pradel, *Histoire de la littérature haïtienne illustrée par les textes*. Tomes 1 et 2. Port-au-Prince / Paris, Ed. Caraïbes / Ed. de l'Ecole, 1975.
- CASTERA, Georges, *Alarive lèzanfan*, Port-au-Prince / Montréal, Ed. Mémoire / Planète rebelle, coll. Enfants d'Haïti, 1998.
- EMERA, Alix *La Diglossie dans le roman haïtien : le cas de Justin Lhérisson*, Jacques Roumain et Franck Etienne. Thèse de Doctorat Nouveau Régime soutenue à Lyon II en 1989.
- LHÉRISSON, Justin *Zoune chez sa ninnaine*. Port-au-Prince, Port-au-Prince, Imp. A. Héraux, 1906.
- MARCELIN, Frédéric *Thémistocle Epaminondas Labasterre*. Paris, P. Ollendorf, 1901.
- ROUMAIN, Jacques, *Gouverneurs de la rosée*, Port-au-Prince, Imp. de l'Etat, 1944.
- SIXTO, Maurice « Zabèlbòk Bèrachat ». (Version écrite dans *Lea Kokoye ak lòt lodyans*, Port-au-Prince, Presses Nationales d'Haïti, 2004).
- SYLVAIN, Georges *Confidences et Mélancolies*, Paris, 1901.
- Thoby-Marcelin, Philippe, *Lago-lago*. Préface de Valery-Larbaud, Port-au-Prince, numéro spécial de *Haïti-Journal*, Noël 1943.

## JWÈT TIMOUN

Gesner JEAN PAUL<sup>1</sup>

**N**ou pral fè yon prezantasyon sou tèm « *Savoir Locaux* » nan kad selebrasyon frankofoni nan peyi Ayiti.

Jodi a 13 Mas 2013, se yon dat nou gen dwa pa janm bliye piske nou pral pale tankou timoun. Jwèt « timoun lontan » te konn fè, timoun ki te konn li, ki te gen fanmi tankou timoun ki pa te konn li, ki te ap mennen yon lavi difisil, men ki te ti moun anvan yo vin granmoun.

Nou pral eseye montre enpotans jwèt, kilès ki te konn jwe, ki jwet yo te konn fè, rezon ki ta nan rasin disparisyon jwet yo. Bay kèk konsey pou fè retounen aktivite sa a ki ta kab yon sous ekonomi pou peyi a. Nou prezante sijè sa a *Jwèt Ti moun an Ayiti* pou rann Inivèsite a sansib sou kesyon sa a pou pote li antreprann valorize sa ki ta dwe valorize.

Nou swete moun ki nan piblik la koute, ekri kesyon yo ta vle poze. Kesyon yo ap poze nan lòd apre prezantasyon an.

### Jwèt Timoun

Pou tout moun, men sitou pou Timoun, viv se aji. Pou timoun nan, aktivite a se yon bezwen ni kò li ni lespri li pa kapab reziste devanl. Aktivite sa se jwet ki tradwi li.

Timoun ki fèk fèt la, timoun premye anfans la genyen kèk reflèks ki pou pèmet li adapte li avèk kèk sitiyasyon li va twouve li. Men pou tout lot kalite mouvman ki pral depann de mis yo,

---

1 Linguiste, professeur à la Faculté de Linguistique Appliquée (UEH).

manm li yo se li ki ap oblije degaje li pou aprann fè yo. Alò sel mwayen li ka itilize se jwèt ki kab fè li rive nan objektif sa. (Tradiksyon yon paj 36 nan liv Notre Beau Métier.)

Gen yon sikolog ki di « se avèk jwèt timoun nan kòmanse fè edikasyon tèt li ». Pou Groos « jwèt se egzèsis ensten an pisans yo ». Pou Carr « jwèt la se yon eksitan nesesè pou timoun k'ap grandi ». Pou Spencer « jwèt se yon gaspiyay enèji ». Pou Claparede « jwèt se tankou yon remèd ki ka geri moun ki malad. Li di « lè timoun nan jwe, li debarase li de tout tandans agresyon ki nan li, ak tandans pou li pa pwoche sou moun, pou fè li rete ti bèt bwa

Si nou konprann byen, n'ap di pou granmoun yo jwèt la se detant ki vini apre travay. Timoun li menm pran tout bagay kòm jwèt.

### **Ki valè, enpotans Jwèt ?**

F. Léon di nou : « Pou timoun nan, jwèt la fè disparèt fatig travay li te pran nan lekòl la. Pafwa travay la konn kontrarye respirasyon, sikilasyon, sekresyon timoun nan. Se jwèt la ki aktive yo.

Jwet la bay timoun na ladrès, ba li abitud deside pou kont li poul fè yon bagay. Li devlope lakay li sans poul ka deside sel, kenbe pou tèmine yon aktivite.

Jwet la detann timoun nan, li fòme li tou, li aprann vin solidè avèk lòt timoun, respekte prensip règ jwèt yo, aprann li laterans. Li aprann lasoumisyon, obeyi yon chèf, aprann li pran reskonsablite li tou. Li aprann sakrifye tèt li pou bonè gwoup li ye a, li aprann aksepte echèk li, li aprann renonse ak kèk lide li konn genyen.

Li jwe ak lonbray li. Li jwe ak tè, dlo, bèt, plant. Li ba yo vi, nanm li. Li fè yo pale. Li imajinen pawol, aksyon pou yo. Li jwe pou kont li, li jwe avèk lot. Jwèt yo pèmet yo rekreye nan lespri yo imaj ki reprezante lavi reyèl la. Timoun yo pran yon bwa bale yo fè li sèvi kòm chwal, yon poupe konsidere kòm yon bebe, bebe sa fè timoun nan wè tèt li kòm manman.

Lè yo ansanm yo ap jwe yo konn di « anjwèt, pa egz. Moso asyèt (fayans) la se kòb ». Yo konn konsidere dimansyon chak

moso asyèt pou di se 10 kob, senk kob, senkant kob. Anjwèt, branch lamitye a se makawoni, an jwet kaka kabrit la (chèch) se pwa. Anjwèt nou pral lamès : yon ti gason mete wòb manman li ; li kanpe devan yon swadizan tab konsidere kòm lotèl, lot fidèl yo makiye, tèt penyen ak bel ti flè choublak oubyen lot flè.

Defrance, yon sikolog, di nou : « yon timoun ki pa jwe pa yon timoun nòmal, nan granmoun li l'ap sibi efè pa janm jwe a te kite pou li ».

Refleksyon Defrance la mennen nou nan obsevasyon delinkans jodi a. Jennjan jodi a sanble pa te konn jwe nan timoun yo, tankou yo pa te gen tan timoun, yo pa libere tèt yo ak move tandans vyolans, ak agresyon.

Jwet la tèlman endispansab nan lavi timoun yo sikopedagòg monte metòd anseyman nan matènèl dabò sou jwèt. Fraebel di « timoun ki jwe se bagay ki sakre ».

### **Ki kalite jwèt nou jwenn nan sosyete nou an ?**

Nou jwenn jwèt ti fi, jwèt ti gason. Jwèt ki souvan pa vyolan, souvan kolèktif. Tradisyon oubyen abitud vle gen jwèt se ti fi sèlman ki fè yo, gen lòt se ti gason sèlman. Jwèt ki fèt leswa, lòt ki fèt lajounen, lòt ankò ki fèt ni lajounen ni leswa.

Kèk jwèt ki fèt lajounen sèlman :

- Jwèt mab            - Marèl
- Jwèt kap            - Kok batay
- Jwèt pench        - Rezon bwa ou jibèn, santèn ?.....
- Jwèt kay            - Voye gèp
- Jwèt toupi        - Oslè
- Sote kòd            - Jwèt metye

Kèk jwèt yo fè leswa

- Tire kont
- Lago kache
- Kach kach Liben

Jwèt ki fèt ni leswa ni lajounen

- Wonn
- 3 fwa pase la

- Mayi lò
- Manman- Papa
- Boul nan do, (wonn – chante)

Nan tout jwèt sa yo, nou jwenn pifò timoun jodi a pa fè yo ankò kit se andeyò, kit se lavil, kit se nan pwovens, kit se Pòtoprens. Granmoun jodi a fè remake timoun nan tan pa yo te viv timoun yo. Yo konnen lè yo te timoun, yo te reyalize peryòd yo te chanje etap nan lavi yo, sètadi, yo kite timoun piske yo sispann fè wonn, sispann jwe lafanmi, papa-manman, yo sispann fè bout bwa, pye bwa fonksyone tankou moun, yo sispann kouri sou yon bwa bale pou chwal. Yo kòmanse ak jwèt damye, domino, fout bòl, nan konpetisyon volebòl, baskèt, elatriye... Yo kòmanse renmen, jenn gason ak jenn fi. Fè yon machin ak rakèt, grenn zaboka pou wou machin vin pa enterese timoun nan ankò paske li pa santi sa koresponn ak laj li ye kounya.

### **Kilè timoun kòmanse pa jwe**

Timoun kòmanse sispann jwe youn avèk lot, sispann gwoupe pou fè wonn, pou jwe tonton Liben, pou tire kont chante sou gouvènman Franswa Divalye, nan epòk Tonton Makout an flèch. Tikrik, Tikrak Makout la akize ou fè konnen ou pale gouvènman mal. Li mache, li pile ou si ou pa mande li padon rapid paske li twouve se pa te plas ou kote li pile ou la, li arete ou, ou ka menm disparèt. Donk tout vwazen ki te gen bon relasyon lè pèsoun pa te ko chèf tout vwazen sa yo vin ap veye zo yo, yo vin ap mache sou pinga yo. Pitit sila ki pa pitit makout la rete chita lakay li, li pa janbe ankò nan lot lakou pou al jwe. Makout kraze volonte timoun yo pou yo jwe. Konsa plizyè jwèt ap disparèt piti piti. Men detwa jwèt ki diminye anpil.

### **Wonn**

Nou pran komin Petyonvil, kwadèboukè pa egzanp ou te jwenn moun nan popilasyon gwoupe an lakou. Timoun nan lakou ki pre yo reyini leswa yo fè wonn, yo konn fè lago kache epi yo tire kont. Se te yon pwogram chak swa.

Plizyè timoun plase an sèk, yo kenbe men. Youn ladan yo kanpe nan mitan sèk la. Yo etabli regleman yo. Si se Labatwa, timoun ki fòme wonn nan ap di mouton epi sa ki nan wonn ap reponn :

- Mouton
  - Bè
  - Kote ou prale ?
  - M' pral Labatwa
  - Kilè ou ap tounen ?
  - Janmen janmen
- Enben mouton sa ou pran se pa ou.

Youn bow nan dèyè mouton an ki gen je li bande. Lòt kontinye ba li tap tou youn apre lòt. Mouton an ap sispann pran tap le li kenbe yon moun ki vin tape li. Epi li pa gen dwa fache.

### ***Kach kach Liben***

Timoun yo chita plat atè, sou youn ou 2 ranje. Youn nan yo gen yon bagay nan men li, li reprezante tonton Liben. Nan tan pa mwen, nou te konn sèvi ak yon ti wòch pou tonton Liben. Li ap chante pandan li lage tonton Liben nan men yon patisipan. Li fè tankou li pran ni, li lage nan yon lòt men. Men tout moun fèmen, y'ap chante :

- Kach kach Liben
- Sere Liben
- Liben kouri
- Kache Liben
- Liben gwo tèt
- Kenbe Liben

Epi chante a sispann brip! Yo mande youn pou chache Liben. Lè sa a tout moun lonje 2 men yo tou fèmen devan yo, men yo kole fas anlè. Si timoun ki t'ap Liben an manyen yonn ki louvri men li san Liben, yo mete li deyò. Epi yo rekomanse jistan yo jwenn Tonton Liben.

## **Jwèt mab**

Gen divès fason, dapre rechèch nou fè, ti gason yo jwe mab. N ap pran 2 egzanp.

### ***Premye egzanp : Jwè rapousib***

Rapousib la fèt ak 2 moun anjeneral. Chak jwè gen mab pa li. Yo antann yo pou youn nan yo de a lanse li anvan. Ou genyen si ou rive teke mab advèsè a ki voye boul li anvan an. Youn teke dèyè lòt jiskaske yon mab frape lòt mab la. Jwè ki pèdi a peye gaj la.

Pari a angaje sou yon kantite mab oubyen bouton, oubyen bouchon kola. Bagay y'ap parye konn enteresan si se mab pou mab sitou. Yo ka peye 2 mab, 3 mab.... Gen jou ki jou chans. Jwè a ka soti gayan nan finisman jwèt la menm si li pa maton. Men pi souvan, se pi maton an ki konn pran tout gany nan. Mazèt la soti poch vid.

Nan literati ki ekri pou esplike jan jwèt mab sa a fèt la a, nou konstate timoun yo anplwaye kèk mo yo sèl ki ka konprann yo pafwa.

Rapousib : se lè yon jwè ap tire boul li dèyè lòt, epi si ou fè m' mwen fè ou jistan youn rive teke lòt.

Teke : lanse mab la avek pik ou.

Pik : se jan ou fè dwèt pou resevwa mab epi lanse li. Se fòs pous la lè li libere ki pèmèt mab la ale pre ou lwen.

Libere : pous la te antre anba dwèt jouda, majè a epi dwèt ki konn pote bag la.

Advèsè : jwè ki anfas lòt la.

Gaj : bagay ou parye a.

Maton : lè kèlkeswa kote advèsè a ka ye jwè a rive frape li ak pa li a.

Mazèt : lè ou pa ka rive frape mab advèsè a menm si li tou pre ou. Moun ki manke ladres la, ki pa abil nan jwèt la.

### ***Dezyèm egzanp : Jwe mab wonn***

Sa a se yon nivo avanse ki pi konplike. Nan tout kote nou te ale rankontre timoun sou jan yo jwe mab wonn yo bay menm enfomasyon sa yo :

Trase teren sou plas y'ap jwe a dabò. Yo trase yon sèk yo rele tou « wonn ». Sèk la ka piti, li ka laj tou, se selon kantite mab osinon bouton, ou bouchon kola li pral resevwa, donk kantite jwè ki pral mize landann'.

Yo trase yon pa, epi yon pilad ou ka tandè pafwa pilat, ant wonn moun ak bit la. Yo bay règ jwèt la, trè souvan tout jwè aksepte san diskisyon.

Kondisyon yo gen dwa :

- Yon nèg ki pa nèg katye a pa jwe nan jwèt la.
- Mab grizon pa antre nan wonn nan.
- Pwenn fè pa : Lè ou fè yon erè ou fè li nèt. Ou peye konsekans la.
- Mo rèd.
- Pile pilad pèd.

Jwèt mab wonn nan gen yon jwe ki pase pou premye, sa vle di premye jwè ki ap teke sou wonn nan se moun ki piye jis la, sa vle di mab li a te chita sou bit la oubyen pi pre bit la pase tout lèzòt yo. Dènye a se sila mab li a te ale tonbe, te rete pi lwen bit la pase lòt yo. Se kòm si ou t'ap fè yon klasman sou baz elwayman : Jwe ki rive nan pwen O. D a premye ; O,5, 2<sup>e</sup> ; O,15, 3<sup>e</sup> ; elatriye. Si ou lanse mab ou sou wonn nan epi ou ta mò, ou riske retounen opa men ou ap pase an dènye. Lè gen koudiay ou tout ti vis, jwèt la pi di. Si boul pik ou chape nan men ou pandan ou pral lanse li pa egzantp, ou oblije kite li atè epi ou tann yon nouvell okazyon pou jwe. Nèg konn fè koken sitou lè jwè a ap fè pèd. Yo konn parye yon chelèn pou 2, 3 grizon. Boul pik jwè a chwazi a pi souvan se yon chelèn. Gen de lè tou se yon chelèn bika. Men gen jwè ki konn pa vle jwe ak yon bika paske li twouve advèsè li a oubyen advèsè li yo kapab jwenn tèt li twò fasil.

Yon pati ka dire tan pou li dire ki ap ant senk ak dis minit. Pati a fini lè youn nan dènye jwè ki rete yo bay dènye tèk la oubyen tonbe nan kondisyon mò rèd.

Nou remake gen kèk mo ki itilize la, se nan kad jwèt mab sèlman ou jwenn yo, tankou :

- Pa ou bit : se yon liy yo trase pou pèmet klasman jwe yo tankou, 1<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup>... nan chak pati.
- Pati : dire jwèt la ki kòmanse depi nan piye a rive nan dènye aksyon ki t'ap mennen sou wonn nan.
- Boul pik : mab jwè a sèvi paske li renmen li pou li teke pandan pati yo.
- Chelèn : bèl mab san ti kase.
- Bika : gwo mab pi gwo pase sa ki nan wonn nan.
- Mab grizon : mab ki kase, ki gen anpil ti zongle fèt sou li.
- Mò, mò rèd : lè boul pik la rete nan mitan wonn nan.

### **Rezon ki fè jwèt disparèt**

Se pa ajisman makout, fiyèt lalo sèlman ki fè timoun lakou yo sispann reyini pou jwe. Lekòl pa anseye jwet non plis. Pa gen okenn sèvis nan vant Leta ki te konn enterese ak jwèt timoun kòm yon eleman nan kilti sosyete a pou ta ekri teks chante, kont devinen, kont chante, anrejistre wonn jwet mab, jwet pench, rale kòd, sote kòd, gade televizyon tout jounen, elatriye.

Lapè jenn yo, granmoun yo, pèsonaj yo tankou « sèten moun ki te gen 70 al 80 zan yo te genyen pou rasanble te fè leswa tout moun antre andan kay al kouche sitou lè se senmenn kouri monte kouri desann avek chante « mete dife nan kay la ! Kay la pa pou mwen... elatriye.

### **Sa nou sigjere**

Nou ta konseye inivèsite a ak ministè lakilti panse ak operasyon sa a : Viv pou debon. Operasyon ki ta va pase pa chache konnen tout jwèt ti ayisyen te konn fè nan peyi a

1. Prepare dokimantasyon.
2. Monte yon pwogram animasyon- Piblikasyon.

Si se inivèsite a ki ta antre nan mouvman revalorizasyon kesyon jwèt la nan lekòl, nan fanmi, nan peyi a, nou kwè yon lòt atitid ta vin pran plas nan jenès la pou yon lot Ayiti rejenere.

## LE BÂTON HAÏTIEN : PATRIMOINE OUBLIÉ

Lyonel TROUILLOT<sup>1</sup>

Il existe un art martial haïtien (jeu du bâton, bazilik patikola) qui est pratiqué principalement dans la région de l'Artibonite. Il se pratique avec un bâton (bois dannon, ou à défaut de dannon, gaïac ou oranger). Il présente toutes les caractéristiques d'un « art martial » ou d'un « art de combat ». C'est un système complet de techniques d'attaques et de défenses dont la maîtrise s'acquiert par une période d'apprentissage sous la direction d'un maître (*mèt baton*). Le maître peut être assisté par le(s) pratiquant(s) le(s) plus avancé(s) de la salle (*sal baton*, terme consacré même quand l'installation est en plein air) appelé(s) povosal. Il est enseigné sans discrimination aux hommes et aux femmes. Il n'existe pas à proprement parler de compétition. Il n'y a pas de réglementation régissant les joutes. Le bâton est un art martial d'autodéfense, un élément ludique intégré dans les activités culturelles (veillées, fêtes) dans lesquelles il tient lieu de jeu d'adresse.

La cohérence interne du système *bazilik* est basée sur un principe circulaire. (*Le ti poul* constitue une variante qui se pratique avec un bâton plus long et qui n'obéit pas forcément à la logique de circularité.) L'espace de combat est considéré comme un cercle réel (dans la salle de travail) ou imaginaire à l'intérieur duquel les adversaires-partenaires se déplacent en s'arrangeant pour toujours se faire face. Le principe qui guide les parades-blocages comme les frappes est défonçant, au sens où le bras n'est pas

---

1   Ecrivain, professeur de littérature (UEH).

ramené, le geste est plutôt prolongé de sorte que tout geste parti de la droite doit finir à gauche et vice versa. Le bâton compte six coups de base : les revers (*ranvès*) partant du bas vers le haut ; les diagonales, partant du haut vers le bas ; les piques (*pwent*) auxquels, dans la pratique, s'ajoutent les flancs ; le *doub sis* (coup droit visant le haut du crâne) ; le *anba babin* (revers visant le haut du corps). Seules les piques touchent l'adversaire avec l'extrémité du bâton.

Il compte aussi un ensemble de parades ou blocages pour protéger toutes les parties du corps. Dans le premier temps de l'apprentissage, dit *konpa*, les parades et blocages sont enseignés ainsi que les mouvements de pieds qui leur correspondent. Ce long temps d'apprentissage des parades et blocages s'explique par deux éléments : l'enseignement est donné sans plastron ni autre équipement de protection, il est donc essentiel que l'élève apprenne à maîtriser les coups qui lui sont portés par le maître ou le *povosal* ; et le bâton étant considéré comme un art d'autodéfense et non d'attaque, les techniques d'attaque sont enseignées en tant que suite d'une technique de défense. Défense et attaque constituent ainsi un enchaînement. Dans le deuxième temps de son apprentissage, dit *semiprigad* ou *semiprigal*, le pratiquant est appelé à combiner une technique de défense et une technique d'attaque. Dans la troisième phase, dite *prigad defile*, qui correspond au combat libre, le pratiquant est en situation de combat face au maître et est libre de combiner défenses, attaques, mouvements de pieds. De ce système d'apprentissage, on peut tirer un ensemble de principes.

La confiance doit exister entre le maître et l'apprenant, et le maître est astreint au respect du principe selon lequel le maître ne frappe pas l'apprenant. Le principe de défense et de contrôle de soi : le bâton est une arme redoutable, et il n'est pas enseigné pour faire mal mais pour se protéger. La personnalisation des techniques avec la possibilité pour chaque apprenant de développer son propre jeu de combinaisons et de mouvements de pieds, littéralement son style, même si tous les pratiquants ont la même base et le même outillage technique. Lors des démonstrations,

l'opposition des styles personnels est l'un des éléments très impressionnants pour le public.

Cet art, dont la pratique est concentrée dans l'Artibonite, même s'il existe des maîtres dans d'autres régions du pays, n'a jamais bénéficié d'une politique de promotion et de protection de la part des instances étatiques. En dehors des pratiquants, seuls des intellectuels ou professionnels originaires de l'Artibonite en ont parlé dans leurs ouvrages ou dans leurs récits oraux (l'agronome Henry Louis-Jeune en parle longuement dans son ouvrage à compte d'auteur : *L'Artibonite*). Des citoyens haïtiens venus de la pratique de disciplines asiatiques s'y sont intéressés. A cet égard, Léo Cartright, président de la fédération haïtienne de taekwondo, est sans doute celui qui a le plus fait pour la promotion du *bazilik patikola* à l'échelle nationale et internationale. Etant allé l'apprendre à l'Artibonite et devenu lui-même maître de cet art, il a encouragé les taekwondoïstes haïtiens à le pratiquer, il l'a intégré dans des démonstrations de taekwondo, il a assuré l'enseignement de base à des pratiquants et organisé leur rencontre avec des maîtres de l'Artibonite. C'est ainsi que certains de ses élèves sont devenus des maîtres et assurent à Port-au-Prince et dans d'autres villes, de manière plus ou moins régulière, l'enseignement du bâton haïtien. Des institutions privées d'enseignement secondaire ont aussi pris sur elles de donner des cours de bâton haïtien dans le cadre des activités extra curriculum offertes à leurs élèves. Depuis l'année 2011, le centre culturel Anne-Marie Morisset offre des cours de bâton en collaboration avec l'ANBA (Association Nationale des Maîtres du Bâton Haïtien).

Il n'y a pas de littérature technique à la disposition des pratiquants et des lecteurs lambda qui seraient intéressés à mieux connaître cet art, à part quelques documents élaborés par des maîtres, mais dont la reproduction et la diffusion n'ont pas été assurées ; ce qui les rend quasiment indisponibles. Cependant, cela n'empêche pas l'existence d'un vocabulaire technique universel, transmis à l'oral.

A côté ou en relation avec la dimension purement technique du bâton haïtien (son efficacité en tant que système d'autodéfense), la dimension culturelle (intégration dans la vie de la communauté, transmission de valeurs, repère identitaire) en fait un élément majeur du patrimoine haïtien. La légende qui entoure certains maîtres (mèt Gè, Jonas Daniel...) est à elle seule source d'enseignement d'éléments de sagesse. Et les joutes ou les démonstrations (sans être liées à un culte, vodouisants, chrétiens et athées pratiquent le bâton) sont l'occasion de manifestations où l'on retrouve un grand nombre d'éléments de la culture populaire : audience, danses, jeux de rôle, cuisine locale... Le bâton, comme élément de l'ensemble, participe aussi au maintien de la vitalité de l'ensemble.

Les maîtres issus des milieux urbains, qui se comptent sur les doigts de la main, exercent des professions libérales. Le bâton est pour eux une passion qui ne présente aucun intérêt économique individuel. Les maîtres de l'Artibonite sont des agriculteurs auxquels l'enseignement du bâton apporte du prestige dans leur communauté, mais peu de revenus. Les leçons peuvent être payantes ou pas, mais la somme versée par les pratiquants est trop modique pour constituer un véritable revenu. La généralisation de l'enseignement, son intégration dans le système scolaire, son apprentissage par les forces de l'ordre (comme c'est le cas dans tous les pays possesseurs d'un art martial propre), sa reconnaissance comme élément du patrimoine matériel et symbolique présenterait aussi un intérêt économique pour ces passeurs. Il serait aussi intéressant que l'Université lance des programmes de recherche autour de cet élément majeur de notre patrimoine, encore ignoré ou méprisé par une grande partie de la population. Je ne cesserai de citer cette anecdote. Je donnais, il y a quelques années, l'une des premières entrevues sur le bâton haïtien sur une chaîne nationale. La première question du journaliste était : « Vous n'êtes pas de l'Artibonite, pourquoi êtes-vous allé apprendre le bâton ? » J'étais à l'époque trésorier de la fédération haïtienne de taekwondo et parlais aussi en tant que

tel. L'idée n'était pas venue au journaliste que la Corée est bien plus éloignée de moi que l'Artibonite, à tous les points de vue.

Le taekwondo venu de la Corée du Sud est arrivé jusqu'à moi. Justement, parce que l'Etat et la société ont mené la politique qu'il fallait pour sa promotion et son développement. En 1955, à base de techniques de combat ancestrales utilisant les poings et les pieds, le taekwondo est officiellement créé en Corée du Sud et bénéficie du support de l'Etat qui fondera quelques années plus tard la WTF (World Taekwondo Fédération) et financera des démonstrations à travers le monde. Si la pratique est ancestrale, l'institutionnalisation est récente mais constitue depuis lors un élément de politique nationale, ce qui a facilité l'admission du taekwondo comme sport de démonstration aux JO en 1988 et discipline olympique en 1992.

L'histoire de la capoeira est quelque peu différente. Considérée comme une menace par les colons, sa pratique est interdite durant la période coloniale au Brésil. Après l'indépendance, elle est mal vue par les élites et considérée comme un sport de voyou. Mais, à l'appel de nombreux pratiquants, l'interdiction sera levée, et un Président ira jusqu'à dire que la capoeira est « le véritable sport national » du Brésil. Dans les années 40-50 du siècle dernier, des « académies » sont créées par des maîtres. Par un processus très lent, la capoeira finit par s'imposer, jusqu'à être aujourd'hui pratiquée sur tous les continents et l'un des arts martiaux les plus représentés au cinéma et dans les médias.

Certes, Haïti n'a pas les moyens du Brésil ou de la Corée, mais les exemples opposés du Brésil et de la Corée illustrent un point essentiel : la reconnaissance de l'art martial local comme élément du patrimoine national et la conduite par l'Etat d'une politique pour la promotion de cet art permettent une évolution rapide et organisée.



# ÉCONOMIE INFORMELLE



# L'EXPANSION DU SECTEUR INFORMEL ET LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE EN HAÏTI : OÙ EST LE PROBLÈME ?

Bénédique PAUL<sup>1</sup>

## Introduction

Dans la mesure où les pays qui se sont développés ont formalisé leurs échanges économiques de manière à les rendre impersonnels (Paul, 2011), la tertiarisation de l'économie haïtienne dans le sens d'un accroissement du volume des activités tertiaires informelles soulève un certain nombre de questions qui viennent enrichir le débat traditionnel sur la formalisation. L'enquête menée par l'Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI, 2010) vient confirmer les propos de Paul, Garrabé et Daméus (2010) sur la tertiarisation informelle de l'économie haïtienne, contrairement à beaucoup d'autres pays. Dès lors, le développement économique national que l'on souhaite fonder sur l'entrepreneuriat peut-il se contenter d'amplifier les activités informelles ? Dans le cadre de ce débat, il paraît opportun de répondre à des questions comme : Haïti est-il si mal pourvu en ressources autres qu'immatérielles pour se contenter de développer essentiellement le commerce informel ? L'activité entrepreneuriale ne doit-elle pas être fondée sur la production de richesses matérielles tangibles, en vue de satisfaire les besoins d'une population croissant à un rythme élevé ? Le débat dont il

---

1 Ingénieur agronome, docteur en économie (UEH, UniQ).

s'agit ici devrait être mené de manière objective au-delà de la vision romantique de la débrouillardise (système D).

### **La nécessité d'un volontarisme entrepreneurial et institutionnel**

Le volontarisme entrepreneurial observé chez un grand nombre de personnes au sein de la population haïtienne, et pour lequel Paul (2012a) souhaite que l'État propose un soutien, constitue une bonne nouvelle pour le changement économique et social souhaité en Haïti. Cependant, le volontarisme entrepreneurial individuel (Bono, 2011) semble être condamné localement, à un développement de type « grappillage », comme disait Paul Moral de l'agriculture et du commerce en Haïti (Moral, 1961). Si bien que la valorisation des savoirs locaux mobilisés dans les activités économiques de type informel mérite une attention critique.

Dans l'agriculture haïtienne qui occupe une large part de la population rurale, la professionnalisation est extrêmement limitée et contribue à la faible compétitivité de la production agricole. Les savoirs locaux mobilisés dans l'agriculture ne permettent pas de la rendre suffisamment productive pour nourrir la population ni capable de faire face aux nouveaux défis liés à l'environnement. Ainsi, le paysan lui-même, dans certains cas, prend la décision de l'exode agricole et rural (Paul, 2008).

A défaut de migrer, les femmes longtemps adonnées aux travaux agricoles ont migré vers le secteur tertiaire, renforçant ainsi le poids des activités économiques informelles. En même temps, l'absence de financement agricole et l'expansion du micro financement des activités commerciales ont renforcé le processus de tertiarisation de l'économie haïtienne (Paul, Daméus et Garrabé, 2010). Pourtant, non seulement il faut nourrir une population sans cesse croissante, en comparant les besoins aux productions, toute chose étant égales par ailleurs, il paraît clair que les savoirs locaux ont failli à permettre à la société haïtienne de s'adapter aux nouvelles mutations du monde. D'où le recours passif à la régulation naturelle, par les phénomènes malthusiens (émeute de la faim, catastrophes environnementales, etc.).

Au niveau macroéconomique, malgré l'expansion du nombre de personnes économiquement actives, Haïti collectionne les mauvais points dans les évaluations internationales. Même si les activités économiques informelles se multiplient – à cause du déficit d'innovation institutionnelle légale, des activités formelles s'informalisent – les indicateurs permettant d'apprécier le niveau de développement économique du pays ne sont pas fabriqués pour prendre en compte les données de l'informel. Dès lors, non seulement l'administration publique se trouve incapable de se financer, à cause du manque de recettes publiques, – ce qui renforce la dépendance face à l'aide internationale – mais aussi l'étiquette de pays pauvre, le fort taux de chômage et le haut niveau de perception de la corruption viennent renforcer le piège du sous-développement. Dans un tel contexte, il paraît difficile de penser qu'en 2030 Haïti sera un pays émergent sans une remise en cause des façons de faire.

Devant ce constat d'échec d'une grande partie des savoirs locaux, fondés sur une démarche d'adaptation en inadéquation avec l'hypermodernité actuelle et la globalisation internationale, il paraît urgent pour les décideurs aussi bien que la population elle-même si elle souhaite sortir des cycles de régulation essentiellement malthusienne de faire preuve d'innovation. Cette innovation peut être sociale, à la limite frugale en ce sens qu'il faut faire plus (production massive) avec moins (de ressources et de complexité) pour plus (de bouches à nourrir) ; mais elle doit être aussi technologique et institutionnelle. Il y a donc besoin pour cela d'entreprises de plus en plus formelles dans leur mode de management et dans leur rapport avec l'administration, innovantes et compétitives, de manière à répondre aux besoins changeants de la société. Il y a aussi nécessité pour l'administration de développer des mécanismes d'incitations et de régulation tout en s'assurant que les règles établies n'entravent pas le volontarisme entrepreneurial des individus (par exemple, le fait d'axer la politique sur la taxation sans apporter des facilités techniques, financières ou infrastructurelles aux entreprises taxées). La société elle-même peut faire preuve d'innovation institutionnelle

(Paul, 2012b), en établissant et en respectant collectivement des règles sur la base du volontarisme. Elinor Ostrom (1990), Prix Nobel d'économie en 2009, a démontré que les règles issues de la collectivité pouvaient être plus efficaces que les lois édictées par un Tiers institué (Legendre, 1994).

L'idée du volontarisme institutionnel que nous soutenons part d'un postulat simple : « il n'y a pas de société sans règle ». De ce fait, les règles sont fabriquées par les individus dans les organisations pour simplifier et formaliser les relations. Le développement économique, forcément inégal, du moins dans les premiers temps de l'évolution d'une société, est fondé sur la croissance économique soutenue et celle-ci est portée par des entreprises, en particulier des entreprises formelles. Dès lors, nous parvenons à l'idée que la mobilisation d'acquis sociaux et culturels, s'ils sont inadaptés au changement permanent de la matrice institutionnelle de l'évolution de la société, relève d'une vision romantique. Par exemple, l'idée que chaque entrepreneur fasse ses affaires en toute liberté sans reconnaître d'autorité et s'établisse là où il le souhaite relève d'une forme de libéralisme individuel caricatural. En effet, un tel comportement empêche un aménagement rationnel du territoire et renforce l'occurrence des catastrophes naturelles. De même, il fragilise l'organisation de l'économie réelle et empêche la garantie d'un minimum de qualité aux consommateurs, ce qui est susceptible de poser à moyen terme des problèmes de santé publique.

Par contre, certains savoirs locaux visant à simplifier la complexité de produits et services en vue de les adapter à une population peu éduquée et peu solvable peuvent être très utiles. Ils s'apparentent à l'innovation frugale (Bhatti, 2010) et devraient être valorisés, systématisés et vulgarisés. Encore faut-il s'assurer qu'il ne s'agit pas de niveler par le bas la société, à l'ère du développement accéléré des sociétés occidentalisantes.

## Conclusion

Dans cet article, nous avons rappelé que le développement implique l'impersonnalisation des échanges économiques et l'adoption d'un minimum de règles (Paul, 2011). Aussi, le développement suppose-t-il l'expansion du secteur formel conséquemment à un recul du secteur informel. Autrement dit, le développement d'entreprises dites formelles paraît nécessaire pour soutenir une croissance économique capable de garantir la satisfaction des besoins et désirs de la population. À l'inverse, la pérennisation de certains savoirs locaux (comme les pratiques agricoles à risque dans les bassins versants et la persistance de l'abattis-brulis en agriculture de montagne qui aggravent les risques environnementaux) ne permet pas à la société de se reproduire, compte tenu de ses propres évolutions et des contraintes extérieures. Dans ce contexte, et c'est l'idée défendue dans l'article, il paraît difficile de vouloir fonder le développement économique d'Haïti sur des savoirs locaux débouchant sur l'expansion du secteur informel. A la limite, la valorisation des savoirs locaux, même si dans le cas d'Haïti ils relèvent essentiellement de production culturelle et artistique, devrait discriminer ce qui relève du conservatisme et de l'innovation frugale. Car il est peu réaliste de satisfaire les besoins de plus de dix millions de personnes en comptant sur le système « D » (Débrouillardise).

## Bibliographie

- BHATI, Y. (2010), *What Is Frugal, What Is Innovation? Towards A Theory Of Frugal Innovation, Working Paper*, Said Business School and Green Templeton College.
- BONO, I. (2010), L'activisme associatif comme marché du travail : Normalisation sociale et politique par les « Activités génératrices de revenus » à El Hajeb, *Politique africaine*, vol. 4, n° 120, p. 25 à 44.
- IHSI (2010), *Enquête sur l'emploi et l'économie informelle*, Port-au-Prince, Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique.
- LEGENDRE, P. (1994), *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éditions du Seuil.

- MORAL, P. (1961), *Le paysan haïtien (étude sur la vie rurale en Haïti)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press.
- PAUL, B. (2012a), *Comment sortir Haïti de la dépendance vis-à-vis de l'aide internationale ? – Une proposition de stratégie basée sur l'entrepreneuriat innovant*, Haïti Perspectives, vol. 1, n° 1, pp. 37-43.
- (2012b), *Le changement institutionnel en Haïti, les véritables enjeux*, Recherches, Études et Développement, vol. 5, n° 1, 27-33.
- (2011), *Le capital institutionnel dans l'analyse du changement économique et social : Application au secteur de la micro finance en Haïti*, Thèse de Doctorat de l'Université Montpellier 1 (France) en cotutelle avec l'Université d'État d'Haïti, soutenue le 04 janvier 2011, 500 pages.
- (2008), *Migration et pauvreté en Haïti : impacts économiques et sociaux des envois de fonds sur l'inégalité et la pauvreté ?* Communication à la Journée Thématique du Groupe d'Economie et Développement (GDR), Université Bordeaux 4, le jeudi 16 octobre 2008.
- PAUL, B., DAMEUS, A. et GARRABE, M. (2010), « Le processus de tertiarisation de l'économie haïtienne », *Études caribéennes*, vol. 19, [en ligne], mis en ligne le 20 mai 2011, URL : <http://etudescaribeennes.revues.org/4728>.

# PRATIQUES ÉCONOMIQUES PAYSANNES ET PRÉDATIONS

Myrtha GILBERT<sup>1</sup>

*Si nous cherchons une ligne d'action concrète, positive, nous devons tourner nos regards vers la seule richesse réelle que nous possédons : la force paysanne de travail. Cette force actuellement ... prisonnière de toutes les servitudes. ... »*

Anthony Lespès (1944)

*«Ce pays continuera de décliner tant que ceux qui le dirigent (ou aspirent à le diriger) continueront d'éviter la question paysanne »*

Michel-Rolph Trouillot (1986)

## Introduction

**D**es travaux de grande valeur sur la paysannerie haïtienne ne manquent pas en dehors des discours politiques sur l'arrière pays à sauver. Mais le point qui nous intéresse aujourd'hui concerne les mécanismes de fonctionnement de cette économie dans tous ses compartiments et la force qu'elle a pu trouver, non seulement pour imposer un *modus vivendi* aux « élites », mais encore, se déployer, survivre, se replier souvent et forcer. Maigre est l'admiration de certains économistes haïtiens qui ont reconnu récemment que l'économie paysanne, avec 30 % du PIB, avait sauvé l'« Honneur » du pays. Mais, ils avaient bien entendu oublié de se demander : comment un tel miracle a-t-il été rendu possible, si l'on songe aux mille et une embûches qui ont été le lot de la production paysanne depuis deux siècles ?

---

1   Ecrivaine, chercheuse.

A notre avis, la crise socio-économique dans laquelle s'enfoncent Haïti et les sombres horizons qui nous cernent, devraient guider ceux qui cherchent sincèrement une issue à ce drame national, à se pencher sur l'économie paysanne, pour mieux comprendre ses diverses facettes, mieux apprécier son endurance et le potentiel qu'elle recèle. Ce potentiel est, à notre avis, mal connu de la majorité d'entre nous.

L'intérêt de ce comment auquel nous nous référerions plus haut, devrait permettre d'approcher, non seulement les mécanismes de l'économie du pays réel, donc sa logique interne et son mode de fonctionnement, mais aussi d'observer son aboutissement à l'économie urbaine. Disons mieux, aux transactions du monde urbain afin de suivre et d'analyser ce double mouvement de création de richesses par les paysans et de gaspillage/destruction opéré(e) par les élites urbaines en collusion avec le grand capital.

Ce sont donc des tranches d'histoire à découvrir, des faits connus à revoir et de nouvelles données à recueillir. Pour le moment, nous nous limitons à débroussailler cet univers qui mérite d'être connu à fond. Plus tard, Il y aura toute une histoire économique à écrire, qui étonnera sans doute le monde et qui peut-être nous montrera finalement la voie à suivre, pour le vrai changement.

Pour appréhender cette réalité sans préjugés, il est tout aussi indispensable d'enlever nos lunettes françaises, américaines, canadiennes ou autres.

### **Construction d'un processus productif bicéphale**

Nos observations relatives à l'économie haïtienne et son mode de fonctionnement nous portent à formuler l'hypothèse que, contrairement aux économies des pays de l'Amérique Latine, le processus productif haïtien présente la particularité d'avoir été organisé par deux entités ayant des intérêts antagoniques : d'un côté, la paysannerie haïtienne et de l'autre, les « élites urbaines », liées depuis 1825 aux intérêts du capitalisme mondial. Ce qui rejoint le constat de Paul Moral arguant qu'« ...un cloisonnement

des plus rigoureux s'est produit entre la mise en valeur du sol et les profits urbains. »

Placide David, rappelant l'héritage colonial, décrivait avec justesse le comportement de mépris des « descendants de l'oligarchie privilégiée » à l'égard « des masses urbaines et surtout rurales » à la chute de Boyer. Une vision qui déterminera, dans une bonne mesure, l'option économique qui sera adoptée par les couches privilégiées. Une option où, intérêts de classe, pressions impériales et aliénation culturelle (souvent) se conjuguent pour briser le formidable élan d'un peuple cherchant à construire son avenir.

Dans ce sens, Price Mars soulignait le peu d'importance accordé à l'économie, à la science... au profit des lettres.

Cette spécialisation littéraire a été pendant très longtemps le seul idéal de savoir auquel nous avons aspiré... elle menait à tous les postes de commandement... Il n'est pas un acte public, pas un livre rédigé dans les 60 ou 75 premières années de notre indépendance qui ne portent l'empreinte de cette culture littéraire quelque peu superficiel et déclamatoire...

C'est qu'après vingt (20) ans de tâtonnements, et ne pouvant consolider les grandes plantations de type colonial, les élites urbaines se désintéressent chaque fois plus de l'Economie avec E Majuscule pour s'intéresser à l'argent et aux moyens rapides d'en avoir.

Elles accorderont, au fil du temps, une importance accrue au budget de l'Etat et aux hautes fonctions publiques; sources sûres de prébendes, sans réel souci de faire fructifier le potentiel économique national. D'où le regret du Pasteur Bird qui a vécu près de quarante (40) ans en Haïti de 1839 à 1880 :

Chaque famille a sa plantation ou son jardin dont le sol riche et fertile est à même de produire des récoltes capables de satisfaire aux désirs des plus envieux... (Pourtant, il existe) une pauvreté qui n'harmonise pas avec les richesses extraordinaires du pays.

Les antagonismes vont se préciser au passage du temps. Et les plus grands efforts de l'oligarchie consisteront à rechercher et à faire appliquer les formules les plus tordues et les plus scélérates pour dépouiller le monde rural et faire main basse sur la plus grande part des richesses qu'il crée. Les quelques rares

gouvernements qui ne le persécutent pas systématiquement ne font pas grand chose pour son avancement. On retiendra aussi le poids de la rançon exigée par la France sur les finances publiques. D'ailleurs, certaines administrations ont dû même renoncer à des politiques socialement justes sous pression de l'étranger. Et finalement, ce sentiment de non appartenance à une patrie commune chez les élites, contribuera aussi à faire la part belle aux grandes puissances, avides de richesses à piller. Richesses créées grâce à l'ingéniosité et la détermination de la paysannerie.

Alors, comment le monde rural s'est-il organisé pour produire autant, sans véritable appui de l'Etat ? Lequel, au contraire, le harcèle trop souvent et le dépouille. Quels sont les obstacles qu'il a dû surmonter ? Mais aussi, quelles sont les formules mises en place par les élites et leurs associés étrangers pour s'approprier la part du lion ?

Situation complexe qui demande qu'on examine la nature et les étapes de cette lutte entre les deux « mondes ». Ce que nous ferons à grands traits.

Pour la paysannerie, c'est un « combat inégal et quotidien avec les forces du capital » pour répéter Michel-Rolph Trouillot. Combat qui dure encore, plus actuel que jamais. Un combat pour la vie et pour l'avenir.

### **Organisation du processus productif paysan ; le combat pour la terre : première période, 1804-1843**

La paysannerie haïtienne inventera un mode d'appropriation de la terre, des modes de faire valoir et des méthodes de travail. Toute l'histoire se déroule entre ce qu'elle impose, comment elle y arrive et ce qu'on lui impose.

#### ***Acquisitions de petites propriétés par des moyens divers***

Les achats individuels. Un analyste de l'époque note que beaucoup de cultivateurs vers 1823 ont déjà pu acquérir de petites propriétés par leurs épargnes. Cette épargne viendrait-elle du quart de revenus assigné aux cultivateurs travaillant sur les grands domaines aux lendemains de l'Indépendance ?

La Réforme agraire de Pétion. Sous la présidence de Pétion, des petites propriétés furent distribuées par la force des choses aux soldats et aux cultivateurs. Entre 1809 et 1814, 76 000 carreaux furent répartis entre 2322 concessionnaires. Il fallait fidéliser ces deux groupes fondamentaux aux lendemains de l'indépendance et dans un contexte de guerre civile contre le royaume de Christophe. Ce dernier essayant toujours de présenter Pétion comme l'ennemi des masses de cultivateurs noirs, parce qu'il était un mulâtre, fils de français.

Les acquisitions conjointes de moyennes propriétés pour contourner la loi qui refuse le fractionnement trop poussé des plantations. Déjà plusieurs familles paysannes se mettent ensemble pour l'acquisition de propriétés. « ...Leurs méthodes est de se diviser par familles, et de cultiver ensemble une plantation... ». Face aux difficultés d'exploitation, maints grands domaniers mettent en vente leurs propriétés, surtout entre 1820 et 1840. Mais l'Etat aussi, pour faire face à ses dépenses, est obligé de céder, par acte de vente, plusieurs plantations.

L'occupation des propriétés caféières dans les mornes. C'est aussi la ruée vers les montagnes, le domaine caféier où il est plus facile de se tailler une position loin des tracasseries de l'Etat urbain.

LES EMPLOIEMENTS. Dans un premier temps, les paysans préfèrent tirer profit de l'abondance des grands domaines (ceux de l'Etat et ceux des grands propriétaires). En refusant de travailler sur les grandes plantations en qualité de serfs, ils se taillent leur propre domaine en rognant sur ces immenses propriétés.

LES CONTRATS D'AFFERMAGE. Les paysans qui, immédiatement après 1804, se désintéressaient de l'affermage, s'adonnaient par la suite à cette pratique. Entre 1830-1840, selon Paul Morat, ces contrats de 1 à 5 ans leur sont globalement favorables. En effet, les propriétaires durent faire beaucoup de concessions par peur de tout perdre, compte tenu de la permanence des révoltes paysannes et du refus de travailler la terre en qualité de serf.

La prescription contre l'Etat est admise. Autre concession des élites. Reconnaissance du droit de propriété après 10 ou 15 ans d'occupation.

C'est la démonstration d'une formidable capacité de saisir à chaque étape les opportunités qui s'offrent et une grande adaptabilité. Un sociologue faisait remarquer que de toutes les paysanneries caraïbéennes, la paysannerie haïtienne fut celle qui a fait montre de la meilleure capacité d'organisation.

### ***Mode de faire valoir, organisations et méthodes paysannes de travail***

LE PAYSAN TRAVAILLE DIRECTEMENT SA TERRE. Les grands *Lakou* se constituent et se répandent comme modèle et unité de production en remplacement des ateliers. Plusieurs générations s'y retrouvent. Les enfants sont les bienvenus surtout à une époque où la population n'est pas dense et la terre abondante. *Gran chimen an long, li laj pou tout moun* selon le proverbe paysan.

FORMATION DES PREMIÈRES SOCIÉTÉS PAYSANNES. Les acquisitions conjointes de moyennes propriétés orientent la formation des sociétés paysannes de travail surtout dans les plaines. « ... (Les paysans) choisissent leurs conducteurs comme une société élirait son président... » Ce, pour tous les postes. Une société peut avoir jusqu'à 300 membres. Ces sociétés assurent aussi l'acquisition et la mise en valeur des terres sous contrats d'affermage. Démonstration évidente de démocratie économique et sociale. Les paysans ont donc repris à leur compte une expérience du travail des plantations, le travail en équipe, remanié et démocratisé, à leur profit. Cette forme de travail solidaire où chaque propriétaire profite du travail d'un grand groupe pour les tâches qui nécessitent beaucoup de bras s'appelle *konbit*.

La culture du café se fait désormais sous abri d'arbres fruitiers, contrairement aux méthodes coloniales de culture à découvert. La paysannerie adopte la culture en compagnonnage ; c'est le mariage des vivres et des denrées, facilitant le reboisement notamment des zones caféières. La place des arbres dans la culture vaudou,

qui apporte de ce point de vue une protection additionnelle de l'environnement, constitue un apport essentiel.

Par ailleurs, les paysans utilisent les connaissances transmises, pour lutter contre les plaies qui attaquent certaines cultures. Ce qui renforce l'autonomie du processus productif. En plus, le jardin paysan est aussi une pharmacie, pas seulement pour le monde rural mais aussi pour le monde urbain. Durant les premières années qui suivent l'Indépendance, jusque vers 1826, les hôpitaux publics achetèrent feuilles, écorces et racines pour le traitement de leurs patients.

En résumé, les paysans ont imposé au fur et à mesure une organisation de la production agricole. Ils ont accédé à la possession ou à l'occupation d'espaces agricoles de plusieurs manières : 1) par l'achat surtout associé, mais aussi individuel ; 2) par la Réforme agraire de Pétion dans l'Ouest et le Sud, processus qui s'est étendu dans le Nord plus tard ; 3) par l'appropriation de terres en friche soit du domaine de l'Etat, soit aux dépens des grands domaines privés ; 4) par la prescription contre l'Etat ; 5) par l'affermage dans des conditions avantageuses.

Les paysans travaillent en Sociétés surtout dans les plaines. Mais partout, les diverses formules d'entraide sont pratiquées et l'unité de production est le *lakou* d'autrefois, de grande envergure en remplacement des ateliers.

### Une jonction problématique

En ce qui à trait aux denrées, la paysannerie n'a aucun contrôle des échanges avec le monde urbain et les marchés étrangers, et c'est là son point faible. Il ne reçoit aucun support de l'Etat en termes d'infrastructures et encadrement nécessaires qui lui permettraient de tirer le meilleur profit de l'ensemble de sa production.

Les aristocraties foncières cherchent au contraire à freiner l'élan de cette paysannerie qui pourrait mettre en péril ses privilèges, notamment les grandes plantations et la rente qui en découle. Son renforcement sur le plan économique sonnerait le glas de ce pouvoir politique arbitraire de petits clans. Les élites

sont principalement intéressées par les denrées, source des deniers de l'Etat. Un Etat dont elles sont les seuls maîtres. Aussi, les règlements de culture demeurent-ils sévères même dans la République Libérale de Pétion :

- Carte de journée, de semaine, de mois pour le contrôle du travail paysan ;
- Permis d'aller au marché ;
- Passeport pour s'absenter au-delà de la paroisse ;
- Répression du vagabondage. Le vagabondage s'entend de tout déplacement d'un paysan en dehors de l'habitation où il vit sans autorisation des autorités publiques.

Après l'entente avec la France, la politique foncière se durcit sous Boyer qui dicte le code rural de 1826. La peur des sociétés paysannes s'exprime à travers un article de ce code : « Aucune réunion ou association de paysans cultivateurs fixée sur une même habitation ne pourra se rendre fermière du bien qu'ils habitent, pour l'administrer eux-mêmes en société ». C'est encore l'espoir du maintien des grandes plantations coloniales. Le code rural abroge tous les actes antérieurs de donations, sauf pour un petit nombre. Cette mesure vise essentiellement la paysannerie qui agrandit à vue d'œil son domaine. Au moins sur le papier, le régime de Boyer tente de freiner l'avancée vigoureuse de la petite propriété. Le métayage devient une formule consentie par le paysan là où il ne peut devenir ni propriétaire ni fermier.

En plus d'être forcé de cultiver des denrées d'exportation pour toute concession de terre, le code rural de 1826 soumet le paysan au service militaire obligatoire. Par ailleurs, il est obligé de travailler en qualité de serfs sur les propriétés des généraux-grandons. Le commerce de pacotillage lui est interdit au profit du monde urbain. Selon Antoine Michel, dans son étude sur la présidence de Geffrard, parue en 1932, « le code rural (de Boyer) ... arrête l'essor économique du pays, stérilise la nation ». Les paysans sont lourdement pénalisés par le paiement de la rançon de l'Indépendance qu'ils sont seuls à assumer. Enfin, leur embrigadement dans la garde nationale les empêche souvent de

prendre soin de leur jardin, donc de bénéficier de bonnes récoltes. Et, quand les coûts du café – la principale denrée d'exportation – baissent brutalement durant les dernières années de Boyer, la misère augmente dans les campagnes. Une misère renforcée par la rapacité des commerçants.

L'ensemble de ces facteurs expliquent l'appui des paysans au soulèvement qui provoquera la chute de Boyer.

### **Première expérience de production paysanne totalement autonome : Goman et les Piquets de la Grand'anse**

Il est intéressant de faire état d'une première expérience de production paysanne en dehors des limites fixées par les autorités urbaines : celle des paysans révoltés de la Grand'Anse, sous la conduite de Goman, contre le modèle de la grande plantation et le servage. Une expérience très peu connue et très peu étudiée.

Au lendemain de l'assassinat de Dessalines, Goman se révolte. Appuyé de ses lieutenants – constitués en un petit Ministère de l'Agriculture – dont Cée Désormeaux et St-Louis Boteau, Goman organisa la production vivrière paysanne en pleine guerre contre l'aristocratie terrienne, sous les gouvernements de Pétion et de Boyer.

Goman fut un chef marron d'ethnie Congo, qui n'avait jamais déposé les armes dans la lutte contre l'esclavage et l'armée française. A partir de 1807, il s'est appuyé sur le génie et la sagesse d'un de ses lieutenants nommé Paul Rosias qui lui avait suggéré d'étendre et d'entretenir les plantations vivrières comme moyen idéal de résistance face à l'ennemi. Ce dernier fut nommé inspecteur des cultures. En même temps, Goman fit construire dans les montagnes de la Hotte, le village appelé Grand Doco. Au moment où, en janvier 1819, Boyer lança ses troupes contre les paysans rebelles, les officiers de l'armée gouvernementale demeurèrent surpris : leur émerveillement était sans bornes face à cette prodigieuse culture vivrière qui s'étendait jusqu'aux rivages de Dame-Marie.

Néanmoins nous savons très peu de choses sur les rapports précis de production, la gestion de la terre, les méthodes de travail qui ont eu cours dans le Grand Doco ainsi que les pratiques économiques de répartition et d'échange des récoltes entre les insurgés eux-mêmes ou avec le monde urbain. Nous pouvons simplement supposer que les paysans de la Hotte adoptèrent les mêmes formules de sociétés paysannes et de *combitisme* adoptées un peu partout dans le milieu rural. Des échanges continus ont certainement eu lieu avec les zones environnantes. En témoigne la durée de cette rébellion. Près de 14 ans ! Mais, ces échanges-là étaient de nature différente de ceux qui seront définis par les élites urbaines, notamment par l'Etat et les négociants consignataires, dans leurs rapports avec les producteurs paysans.

Thomas Madiou nous explique que 4 000 hommes de troupes de Boyer se sont nourris, pendant deux mois dans les montagnes de la Hotte, de bananes, d'ignames, de malangas, sans entamer les réserves de la zone. La réaction des élites urbaines n'en a pas moins été brutale. Boyer donna l'ordre de brûler tous les jardins paysans pour mater la rébellion. C'est la première décapitalisation des paysans de la Grand 'anse.

Et même si sous diverses formes la paysannerie poursuit malgré tout l'occupation des terres et continue à créer de la richesse, les élites urbaines, et l'Etat à leur service, n'ont pas renoncé à leur rêve de grandes plantations et au servage. Elles guettent les opportunités.

## Deuxième période : 1844-1890

La paysannerie continue à prendre possession de la terre, en dépit du code rural. Le *lakou* de plusieurs générations se confirme. Une grande bataille paysanne (1843-1848) sous la conduite de Jean-Jacques Acaau secoue le pays et initie cette période. Les paysans réclament d'autres conditions de vie, notamment de meilleurs prix pour leurs denrées, la baisse du coût des produits importés, le droit au commerce de pacotillage et l'accès à l'éducation. Le Royaume de la Hotte d'Acaau succède au Grand Doco de Goman.

La nouvelle élite qui remplace la vieille garde de Boyer est foncièrement anti paysanne. Pour chasser ce dernier du pouvoir, elle a réalisé avec la paysannerie une alliance conjoncturelle qui l'effraie bien vite et dont elle s'empressera de se défaire avec hargne. Elle a peur de la place que le monde rural, seul producteur de richesses, voudrait et pourrait prendre au sein de la société. Malgré tout, les couches dominantes, et l'Etat à leur service, sont forcés de faire des concessions, ne fut-ce qu'en fermant les yeux sur les avancées de la propriété paysanne. L'Economie du pays s'en ressent positivement.

Les données disponibles de 1845 à 1890 dénotent la vigueur de la production caféière, puis cotonnière. Une importante montée de la production de cacao est signalée : 222 231 kilos exportés en 1853 et 728 100 kilos en 1858, soit plus que le triple. le Dictionnaire Universel théorique et pratique du commerce et de la navigation note que « le renchérissement des cafés procure aux cultivateurs plus que de l'aisance ». L'Exportation de café suit une courbe ascendante : 1845, 42 millions de livres ; 1855, 54 millions 230 000 livres ; 1860, 60 millions de livres ; 1875, 72 millions 500 000 livres ; 1890, 79 000 000 de livres. La production cotonnière connaît aussi de beaux jours, surtout entre 1850 et 1880, date à laquelle elle rentre en crise pour longtemps. 2 millions 500 000 livres sont exportés en 1860, 4 millions 500 000 livres en 1865. La progression du cacao est constante depuis 1854 et sa production dépasse largement les 600 000 livres du meilleur rendement colonial (1789). En effet, entre 1850 et 1880, l'exportation moyenne est de 1 million 500 000 livres avec une forte augmentation vers 1890 (4 millions 200 000 livres).

Mais comme on le sait, au pays, c'est l'exportateur qui fixe le prix des denrées au paysan et c'est la balance du spéculateur qui décide de la quantité vendue. Sur le marché mondial, c'est la bourse de Londres ou de New-York qui dicte leurs conditions aux exportateurs. Par ailleurs, le campêche et l'acajou figurent en bonne position dans les exportations surtout vers les Etats-Unis. La coupe des arbres devant augmenter les revenus de l'Etat

permettant le paiement de la rançon d'Indépendance exigée par la France.

Qu'en est-il de la production vivrière ? Une note du Dictionnaire Universel signale sous l'empire de Soulouque, une hausse conséquente des importations de vivres alimentaires, en provenance des Etats-Unis d'Amérique. L'ouvrage considère ces importations énormes, (en quantité) : « (depuis une dizaine d'années) la consommation intérieure est considérable en Haïti eu égard à la population » estimée à 500 000 habitants dans le document. On s'étonne que le Mexique, un pays de 8 (huit millions) d'habitants, importe des Etats-Unis, moins qu'Haïti. Il s'agit surtout de l'importation de farine, de salaisons, de poisson, de lards... au lieu de vivres telles que nous le définissons en Haïti. Cependant, il est noté vers 1893, l'importation de riz et de maïs des Etats-Unis. Nous ne pouvons préciser à quand remonte ces importations, ni leur poids dans la balance des produits alimentaires importés.

Les paysans s'adonnent aussi à certaines activités de transformation. Nous ne possédons pas de données couvrant toute la période. Mais, des chiffres relatifs à certains produits tels la canne à sucre sont consignés pour la plaine des Cayes. On comptait en 1857, 120 moulins et 80 distilleries produisant chaque année 20 000 barils de tafia. Activités également en cours dans la zone du Cap-Haïtien et aux environs de Port-au-Prince, pour une production nationale totale de (six millions deux cent vingt mille) 6 220 000 litres. S'agissait-il d'une activité des paysans les plus aisés ?

A part les cours favorables des denrées, quels sont les autres facteurs qui ont joué dans cette vigueur de la production ? Notons que sous divers régimes de l'époque, notamment celui de Soulouque, les produits cultivés en Haïti ne pouvaient être importés. Aussi, les rapports des Commandants de Laplace signalent-ils la bonne santé de l'économie agricole eu égard aux productions des diverses régions. Par ailleurs, pour éviter les révoltes paysannes, les cultivateurs ne sont guère molestés et la répression des premiers moments cède la place aux concessions ;

d'anciens chefs *piquets* sont placés à des postes de commandement. Il convient de noter, sous l'Empire de Soulouque par exemple, des mesures de politiques publiques adoptées, comme le monopole d'Etat fixant le prix du café et du coton – une politique de stabilisation – et les bas prix établis pour les produits importés de première nécessité au moins pendant une certaine période; d'où l'explosion de la consommation interne observée. On se rappelle que ces revendications étaient clairement exprimées par Jean-Jacques Acaau lors de la grande révolte des *Piquets*.

Mais toute cette richesse, créée par la paysannerie durant cinquante ans, a-t-elle favorisé de grands travaux d'infrastructures ? Un outillage agricole plus moderne ? Une extension des activités de transformation, des réseaux d'écoles et d'hôpitaux, des routes agricoles... ? En somme, a-t-elle favorisé les facteurs indispensables aux transformations socio-économiques susceptibles d'améliorer progressivement les conditions de vie du monde rural ?

Il n'en est rien, malheureusement. Une partie consistante de ces richesses est gaspillée par les différents gouvernements ou extorquée par les puissances impérialistes. Par exemple, la couronne en or de Soulouque, sertie de 8 saphirs et 8 émeraudes, comptait de 720 diamants. Difficile d'imaginer le coût de cette œuvre. Les longs préparatifs liés aux festivités de couronnement de l'empereur, les dépenses consécutives aux deux campagnes de l'Est, 1849 et 1852, les frais exorbitants alloués aux 400 nobles de l'empire assèchent le trésor. Mais il faut noter également les énormes pressions subies par maints gouvernements de l'époque, de la part des négociants étrangers, les banquiers et leurs consulats. Américains, Français, Anglais exigeront et obtiendront, sous Soulouque, l'abandon de tout un train de politiques publiques en faveur des masses populaires et de la paysannerie comme les magasins de l'Etat, quand ce n'est pas le paiement d'indemnités pour dédommager des négociants et les emprunts-carcan.

En 1874-1875, l'Etat haïtien emprunte aux banquiers français pour payer une tranche de la rançon de l'Indépendance. Selon Nord Alexis, de l'emprunt de 36 500 000 francs « pas un centime

n'était entré dans les caisses de l'Etat... En 1896 (ce fut) la même chose. Ce pays n'a guère profité des millions empruntés... le plus clair de l'opération fut d'enrichir à nos dépens des banquiers étrangers. Quant à nous, nous sommes restés aussi pauvres, plus pauvres... » Car chaque nouvel emprunt est garanti par la création d'une surtaxe sur le café, laquelle retombe forcément sur le dos du paysan, le seul créateur de richesses.

Aussi, malgré la bonne santé de l'Economie réelle, le gaspillage des élites, les dépenses ostentatoires, les guerres de clans, le type de rapports commerciaux et financiers établis avec des puissances capitalistes de plus en plus rapaces, le paiement de la rançon à la France, ruinent les finances publiques et appauvrissent la paysannerie. Depuis Soulouque, plus timidement, mais surtout à partir du gouvernement de Geffrard, les canons étrangers, espagnols, anglais, français, allemands viennent régulièrement au secours de leurs banquiers et de leurs négociants.

### **Troisième période : 1890-1915**

Cette période marque la fin de l'occupation des bons terroirs. Le paysan cherche de nouvelles terres et se replie vers l'Est.

La population paysanne est en augmentation. Or, les plaines en grande partie appartiennent aux grands propriétaires terriens qui les laissent en friche, mais les surveillent jalousement. Il faut donc chercher ailleurs. En 1890, la population totale est estimée à 1 million 900 000 habitants. Le paysan est en quête de solutions au manque relatif d'espaces et aux dépossessions remises à l'ordre du jour, sous la pression des compagnies étrangères.

Il traverse la frontière pour défricher des territoires en jachère. Cette poussée paysanne inquiète les autorités dominicaines. Au pays, le paysan haïtien continue à constituer la seule force productive ; mais les dettes qui étranglent la République l'appauvrissent de plus en plus, étant l'unique payeur. En même temps, l'influence des grandes puissances devient contraignante, conduisant- au détriment de la paysannerie- à la cession d'importants espaces, comme ce fut le cas pour le contrat liant l'Etat haïtien à la compagnie américaine Mac Donald, sous le

gouvernement d'Antoine Simon, pour l'installation du chemin de Fer du nord et la culture de figue-banane. La tension monte entre le pouvoir en place et les producteurs menacés d'expulsion. Dans ce contexte, la situation de la paysannerie est intenable surtout dans le Nord. D'où les multiples soulèvements des cacos conduits par des chefs militaires généralement grands propriétaires fonciers, aspirant à occuper le fauteuil présidentiel en utilisant à leur profit la misère paysanne.

Les dangers d'une occupation américaine se précisent quand le diplomate américain Watson Furniss envoie, à la date du 14 octobre 1910, au nom de son gouvernement, un mémorandum au Secrétaire d'Etat des relations extérieures, désapprouvant un contrat que le gouvernement d'Antoine Simon s'appropriait à signer avec les banquiers français et anglais pour l'obtention d'un énième emprunt.

Selon Frédéric Marcelin, « ce mémorandum constitue un fait unique dans notre histoire et qui ne s'était jamais vu depuis l'indépendance du pays » Il s'agit de la protestation du gouvernement américain avant même la présentation du projet de loi par devant les deux chambres.

Par ailleurs, nous devons souligner que le manque relatif d'espaces pour l'évolution de la paysannerie en ce début du vingtième siècle à côté des immenses surfaces en jachère des plaines d'Haïti, en plus du cumul des emprunts hypothéquant de manière irresponsable la souveraineté du pays, prouvent de façon flagrante le niveau de parasitisme des couches dominantes haïtiennes.

#### **Quatrième période : L'occupation américaine change la donne (1915-1934)**

Une étape de lutte frontale oppose l'occupant et les paysans face aux dépossessions massives et à la corvée. Une portion conséquente de la population active paysanne se replie dans les bateys de Cuba et de la République Dominicaine. C'est la première période d'exode rural massif. Elle touche plus de 300 000 paysans selon des observateurs de l'époque. C'est aussi, le premier grand

coup asséné aux assises même du système productif paysan dans son fonctionnement. Et la perte pour ce dernier d'un domaine foncier appréciable, sans contrepartie. Réussite partielle donc de déstructuration du modèle d'agriculture paysan, notamment au niveau de la plaine des Cayes, La Vallée de l'Artibonite, La Plaine du Nord, La Plaine de Léogâne et celle du cul de Sac, où la HASCO (Haitian American Sugar Company) se taille un domaine de 8 000 carreaux.

Les impôts exorbitants décidés par les américains en 1928, ruinent les petits producteurs de sirop et d'alcool. Comme conséquence, 110 guildiviers de la plaine du Cul de Sac et 90 de l'Artibonite abandonnèrent le marché pendant que ceux de la plaine des Cayes affrontent les yankees à Marchaterre. Auparavant plus de 300 guildiviers de la Plaine des Cayes avaient adressé, le 27 septembre 1928, une lettre au gouvernement de Borno pour protester contre : « ... cette taxe trop lourde (qui) entraînera, [...] à brève échéance LA RUINE DE L'INDUSTRIE DE L'ALCOOLET DE LA CULTURE DE LA CANNE A SUCRE. » Qui plus est, les protestataires ajoutent en guise de constat : « L'Etat ne nous donne rien et s'octroie le droit de tout nous prendre. » De fait, un grand nombre d'agriculteurs de la zone de Dauphin se transforment vite en misérables journaliers de cette vaste plantation de sisal.

Si dans le nord, environ 50 000 paysans furent expropriés, dans le sud, l'agriculture perdit près de 80 000 hommes. La dureté de la vie força beaucoup de femmes paysannes à se livrer à la prostitution pour subvenir aux besoins de leurs familles. Nombre d'agriculteurs se replient sur des terres moins productives. Et dès 1930, le problème de l'érosion commence à être posé. En effet, des informations indiquent que la couverture végétale estimée à 60 % en 1915, aurait décréue à 21 % à la fin de l'occupation. Les revenus diminuent sensiblement en milieu rural, les conditions de vie empirent dans plusieurs zones. Dès lors : « La viande et le poisson disparaissent des repas de la société. »

Les jardins de café situés dans les zones montagneuses continuèrent à produire, apparemment moins touchées par les dévastations.

Le paysan réagira face aux dépossessions. L'une de ses armes consistait à refuser de travailler sur la plupart des grandes plantations américaines. Tout comme ils avaient refusé de travailler après 1804, sur les grandes plantations « coloniales » qu'ils désertèrent progressivement. Ce qui mènera à l'abandon de la plupart des projets de l'*agro-business*. En effet, 13 compagnies américaines avaient obtenu des concessions de terre s'élevant à 250 000 acres soit environ 80 000 carreaux parmi les terres les plus fertiles du pays pendant l'occupation. Seulement deux compagnies, la Hasco et la Plantation Dauphin prendront racine dans le pays.

### Cinquième période 1934-1956

Des mouvements contradictoires caractérisent cette époque, eu égard à la paysannerie haïtienne sévèrement touchée durant l'occupation américaine.

Le gouvernement de Sténio Vincent n'est pas hostile à la paysannerie. Il organise un mouvement d'intensification et de diversification de la production agricole intéressant en premier lieu les petits propriétaires. Elle touche le riz, la noix de coco, le manioc, la figue-banane, la pomme de terre, notamment.

Sous la pression démographique, les *Lakou* d'autrefois tendent à disparaître et sont remplacés par le jardin familial. Le métayage s'étend un peu partout. La population haïtienne se rapproche des 3 millions. Les paysans s'adaptent à l'augmentation de la population rurale ; cependant, dans maints endroits, les anciennes structures persistent selon les enquêtes de l'anthropologue Madeleine Sylvain Bouchereau signalant des regroupements familiaux de plusieurs centaines de personnes comme en Nouvelle Tourraine dans les années 1940.

Pour l'essentiel, La famille, c'est le ménage agricole. Le *plaçage*, « un contrat tacite d'exploitation. » Cependant, Le *konbit* et l'entr'aide demeurent très présents. Mais les dégâts de l'occupation américaine, les rapports sociaux archaïques, la dépendance vis-à-vis des grandes puissances et du marché mondial, joints à

l'augmentation de la population, contribuent à la diminution des revenus paysans.

De plus en plus, les petits jardins en remplacent un plus important d'un seul tenant : les cultures en association se rencontrent partout. Dans ce contexte, le statut du paysan devient multiple. Il est à la fois propriétaire, fermier et *deux moitiés*. Une adaptation aux impératifs de la survie.

C'est également l'ère des coopératives paysannes. Pour une fois, les paysans aussi bien que l'Etat y trouvent leurs intérêts. C'est le président Sténio Vincent qui encouragera leur formation tant pour trouver de nouveaux produits d'exportation que pour assurer la consommation locale. Les paysans profiteront de cet embelli.

Selon Jean-Claude M. Amisial, 104 coopératives virent le jour à travers le pays, entre 1933 et 1941. Elles étaient composées d'agriculteurs, de pêcheurs, d'éleveurs et d'artisans. Et l'une de ses coopératives en se fédérant en décembre 1939, put intégrer 10 000 membres dans l'Artibonite. La production agricole de riz, de manioc et de figue banane prospéra : 595 715 régimes de bananes furent exportés pour la période 1935-1936, on en exporta 3 millions en 1940 et plus de 7 millions en 1947. Les importations de riz diminuèrent considérablement et les planteurs de l'Artibonite en exporteront avec profit vers les petites Antilles notamment Bahamas.

Au mois de décembre 1939, le futur président de la SHADA (Société Haïtiano-Américaine de Développement Agricole) Thomas Fennell débarqua en Haïti. Les coopératives retinrent l'attention des Américains qui invitèrent la plus puissante – celle de l'Artibonite, à un congrès scientifique, en avril 1940. Un an plus tard, Sténio Vincent perdait le pouvoir.

Les Américains avec l'appui de Lescot vont renverser les acquis de la paysannerie en matière d'organisation et d'extension agricole. Les razzias de la SHADA (Société Haïtiano-Américaine de Développement Agricole) détruisirent à partir d'août 1941, une aire importante de culture de denrées traditionnelles et de vivres dans le Nord, le Sud, la Grand'Anse, l'Artibonite et le Plateau

Central. Les destructions atteindront même des denrées aussi stratégiques que le café et le cacao.

A partir de 1948, les paysans de la Grand'Anse, du Nord, du Nord-ouest et de l'Artibonite perdront le bénéfice de l'exportation massive de figue-banane à cause d'une politique anti paysanne pratiquée dans ce domaine par le gouvernement du président Dumarsais Estimé au profit des partisans du régime. De sept millions quatre cent mille (7 400 000) régimes en 1947, les exportations diminuèrent drastiquement de trois millions (3 000 000) en 1949, chutant à six cent mille (600 000) régimes en 1950. Les guildiviers seront également pénalisés par des taxes trop élevées qui les ruinèrent comme sous l'occupation américaine.

Les producteurs de café maintiennent encore une production intéressante qui permet l'exportation d'environ 30 millions de kilos de café jusqu'en 1950. Une culture dopée par les prix élevés du marché. Finalement, Les paysans reprennent progressivement possession des terres abandonnées par la SHADA.

Malgré les difficultés, jusqu'au début des années 1950, la production agricole fournissait encore 97 % des exportations.

Mais la crise financière frappe le pays de plein fouet au milieu des années cinquante, avec la chute successive d'abord du prix du sisal (1952), puis celui du café.

Pour faire face aux dépenses de prestige, et à certains programmes très ambitieux comme celui de l'ODVA, le gouvernement de Magloire augmente considérablement la dette publique qui passe de US \$ 12 millions en 1950 à US \$ 60 millions en 1956. Après, pour le paiement de cette dette, le pouvoir fait endosser au café – notre principale denrée d'exportation –, une surtaxe importante et la misère rurale s'amplifie. C'est que les revenus diminuent tandis que la population augmente. Et quand une catastrophe naturelle de l'ampleur du cyclone Hazel frappe le sud du pays, en octobre 1954, elle met à nu la dimension des problèmes structurels que les « élites haïtiennes » ont toujours refusé d'aborder et de résoudre. En premier lieu, la question agraire. Le modèle d'accumulation s'essouffle.

## Sixième période : crise économique et crise agraire (1955-1986)

La chute des cours des denrées d'exportation, la dette colossale qui pèse sur l'économie nationale et le cyclone Hazel ont douloureusement frappé le paysan haïtien. Quoique le plus mal loti, c'est ce dernier qui a dû supporter le coût de l'incurie et du parasitisme des régimes passés, et c'est encore lui qui devra, une fois de plus, payer les emprunts dont il n'a jamais bénéficié.

Or, cette nouvelle conjoncture s'annonce mal pour le monde rural, quand, à côté des discours en trompe l'œil, le candidat et futur président François Duvalier annonce les couleurs sans ambages :

« Puisque nous parlons des problèmes économiques de Jacmel et de l'arrondissement, il importe d'accorder une sollicitude particulière à l'importante catégorie sociale que constituent les grands spéculateurs en denrées qui comptent plus de 150 membres. Ceux-ci bénéficient d'une situation de parents pauvres. Je serai donc leur défenseur intraitable aux affaires du pays. »

C'est ainsi que la part de revenus des producteurs de café déjà en baisse à la fin du gouvernement de Magloire, va diminuer considérablement sous le régime des Duvalier en faveur des parasites, les intermédiaires.

Pour l'année 1951-1953, en considérant l'exportation de 100 kilos de café, la distribution des revenus se faisait de la manière suivante : 16 % pour le gouvernement, 13 % pour les intermédiaires et 71 % pour les producteurs.

Dès 1964-1966, la donne change sensiblement : 32 % pour l'Etat, 24,8 % pour les intermédiaires, et 43,6 % pour les producteurs. Pour la période 1967-1970, les rapports évoluent : 34 % pour l'Etat, 23,2 % pour les intermédiaires et 42,7 % pour les producteurs. Et en 1971 c'est le comble : 32 % pour le gouvernement, 34 % pour les intermédiaires et 34 % pour les producteurs.

Durant les 10 premières années du régime, les intermédiaires, exportateurs et spéculateurs voient donc leur part augmenter de façon spectaculaire. En vingt ans (1951-1971), elle passe de 13 % à 34 % ! Ces intermédiaires pour l'époque étaient moins de 30 exportateurs pour 1600 spéculateurs. Pas une gourde de leurs juteux profits ne reviendra fructifier la terre ! Tandis que

371 000 producteurs de café voient leurs revenus diminuer plus que de moitié, passant pour la même période de 71 % à 34 % ! Pour cause, les *grandon* souvent gros spéculateurs, constituent l'un des principaux piliers du régime. En réalité, 40 % des plus hauts fonctionnaires de François Duvalier sont des féodaux fonciers comme Jean Julmé, Charité Louis, Fritz Moïse, Weber Kersaint, André Simon etc. Rappelons en passant que ce même Fritz Moïse, député sous le gouvernement d'Estimé fut l'un des bénéficiaires de contrat de commercialisation de figues-bananes, à l'origine de la faillite d'une activité hautement rentable dans ses débuts pour les paysans producteurs.

La production du café est à la baisse, compte tenu la politique agricole qui vampirise totalement le producteur.

Un exode massif des paysans vers Port-au-Prince se précise dans cette conjoncture, alimenté non seulement par les désastres naturels, mais aussi par le niveau grandissant de la misère rurale. Cet exode est également alimenté par les nouvelles politiques publiques anti-paysannes décidées de l'étranger pour Haïti -gracieusement mises en pratique par le régime en place- orientant le pays vers la sous-traitance à partir de 1967. La malnutrition passe dans ce contexte, de 21 % en 1958 à 67 % en 1977. Christian Girault, spécialiste de l'économie caféière d'Haïti, parle de « la mécanique impitoyable qui broie les habitants ». L'indice des prix à la consommation double et le pouvoir d'achat des masses populaires chute de 50 %.

La paysannerie se replie sur les bateys de St-Domingue avec l'encouragement et la propagande active des Duvalier puis prend, par des voies diverses, le chemin de différents pays étrangers. Quand le niveau de désespoir des masses paysannes fut à son comble, survint la formule des *boat people*, ou la tentative désespérée de se rendre à Miami l'*Eldorado* par bateau. En 1980, le monde entier découvrit, horrifié, les cadavres des paysans haïtiens à Cayo Lobos, suite au naufrage de leur *kanntè*. Les importations de produits agricoles passent de 10 % en 1970 à 23 % en 1981. La valeur de la nourriture importée passe de US \$ 10,7 millions en 1970 à US \$ 62,1 millions en 1976.

Mais l'un des coups les plus durs que recevra l'économie paysanne après le désastre provoqué par la SHADA, ce sera le massacre des *kochon kreyòl* dans un contexte de crise agricole aigüe, en 1981-1982. Plus d'un million et demi de cochons furent abattus, provoquant pour la paysannerie déjà rudement éprouvée, une perte US \$ 600 millions environ. Tandis que dans le cadre de ce programme, 22 fonctionnaires étrangers toucheront la rondelette somme de US \$ 1,196 000 (un million cent quatre vingt seize mille dollars). L'exode rural s'accélère. A Port-au-Prince, les bidonvilles remplacent les quartiers populaires d'autrefois. Le taux de pauvreté absolu passe de 48 % en 1976 à plus de 75 % en 1986. A l'autre pôle de la République, le pillage des deniers publics et l'étalage sans pudeur du luxe prend une ampleur inconnue jusque là. Selon certaines estimations, le dictateur Jean-Claude Duvalier et sa clique auraient – pendant leur règne – pillé les caisses de l'Etat à hauteur de US \$ 800 millions.

### Septième période : 1986- à nos jours

Après 70 ans d'éclipse environ, la paysannerie fait une entrée remarquée sur la scène politique nationale, brandissant des revendications socio-économiques vieilles de l'époque d'Acaau, en plus de nouvelles. Les paysans exigent notamment la réforme agricole, le repeuplement porcin, leur participation à toutes les grandes décisions de la vie nationale, incluant le droit à l'organisation et la possibilité de s'exprimer librement.

Au mois d'avril 1986, 25 000 paysans signent une pétition réclamant le repeuplement porcin avec des porcs rustiques. A noter que l'élevage porcin concernait 350 000 éleveurs.

Cependant, au plan économique, c'est justement le mouvement contraire qui s'amorce. Le Conseil National de Gouvernement, flanqué de son ministre des finances Leslie Delatour, entame en 1986, en dépit des protestations populaires, l'application du « plan américain pour Haïti » c'est-à-dire tout un train de mesures économiques imposées par les Américains, le FMI, la Banque Mondiale, dont, la réduction des droits de douane sur la plupart des produits de base de l'agriculture et

de l'élevage paysans ainsi que sur des produits manufacturés locaux de consommation courante. C'était ni plus ni moins, la mise à mort de l'Economie Haïtienne, notamment de l'économie paysanne cyniquement attaquée en 1941, au temps de la SHADA, puis en 1982 lors du massacre des cochons créoles et une troisième fois avec cette ouverture inconsidérée et irresponsable du commerce extérieur.

Les luttes du monde rural contre les mesures anti-paysannes et toute la structure d'oppression font rage entre 1986 et 1990.

Malgré tout, Le déploiement du plan non seulement s'est poursuivi, mais ses effets seront renforcés en 1995-1996 avec le déshabillage complet de l'agriculture grâce à la réduction drastique de ce qui restait de droit de douane d'une certaine importance. On assistera à une chute encore plus spectaculaire de la production agricole, notamment celle du riz, du maïs, du manioc, de la banane, des haricots etc. Le pays qui importait 5000 TM de riz en 1984 en importe 200 000 en 1995. En une dizaine d'années, environ 800 000 emplois agricoles furent détruits. De sorte qu'on en vint à parler pour le pays, de taux de chômage avoisinant les 70 %.

Dans ce contexte, l'exode rural s'amplifie dans toutes les directions, vers Port-au-Prince et les autres grandes villes, vers St-Domingue, les petites Antilles et la France et encore une fois vers Miami, dans les « kantè. » Immigration incluant son lot de naufrages, de pertes dramatiques en vies humaines et de refoulements/déportations.

## Conclusion

Les données et le recul manquent pour une correcte appréciation de cette dernière période. Cependant nous pouvons souligner quelques faits économiques qui devraient à notre avis retenir l'attention.

Le repeuplement porcin. En 1986, on parlait d'un cheptel porcin réduit à 1000 unités. Les paysans avaient réclamé un repeuplement avec des porcs rustiques considérant le coût de l'élevage des porcs d'origine américaine. En outre, une autre catégorie

sociale faisait leurs premières armes dans l'élevage porcin de type nouveau. Il s'agissait de quelques membres de la bourgeoisie haïtienne et certains professionnels. Tous, gens en mesure de disposer de multiples atouts. Cependant, Fritz Deshommes s'interroge en 2006, soit 20 ans plus tard :

La plupart des grands noms de l'élite économique, de professionnels de haut niveau qui ont investi massivement dans le secteur porcin s'en sont retirés rapidement, certains ayant connu une faillite retentissante... alors que en dépit des adversités de toutes sortes... le secteur de la production porcine demeure dominé par les petits paysans... Comment est-ce possible ?

Comment les paysans ont-ils réalisé ce tour de force du repeuplement porcin contre vents et marée ? Aujourd'hui, les cochons « grimèl » se sont haïtianisés, grâce à l'ingéniosité et la détermination de ces paysans.

Selon le Recensement Général Agricole, publié en novembre 2012, la population porcine est estimée à un million cent trois mille cinq cent trente deux (1 103 532) têtes. Si l'Etat haïtien et les cerveaux du *plan lanmò* ne s'étaient pas mis au travers de la route du progrès du monde rural, on serait déjà revenu, depuis longtemps, au niveau des années 80.

Toujours selon ces statistiques récentes, le pays dispose d'un cheptel bovin d'un million cent trois mille cinq cent trente deux (1 103 532) têtes. Soulignons qu'Haïti exportait de la viande vers les Etats-Unis, en dépit de la sous-alimentation d'une portion importante de la population. C'est la FAO qui a dû intervenir en 1965 face à la quasi extermination de ce cheptel, pour conseiller au gouvernement d'alors d'en cesser l'exportation. Ce sont encore les paysans seuls qui ont eu à charge leur multiplication, en dépit d'innombrables difficultés.

Aujourd'hui, 700 000 vaches sont à même de produire plus de 100 000 TM de lait pour l'alimentation convenable de toute la population. Cependant, les politiques néolibérales anti-paysannes refusent jusqu'ici au monde rural la possibilité de rentabiliser et le lait et tous les produits dérivés dont le beurre, le fromage en plus des peaux.

C'est encore le gaspillage observé dans bien d'autres domaines comme la production de fruits. Plus de 700 000 TM, dont une bonne partie se gaspille faute de moyens de conservation, de transformation et de commercialisation, encore une carence de politiques publiques avisées.

En dépit de tout, c'est encore le secteur agricole qui offre le plus d'emploi : selon le dernier recensement du MARNDR, la main d'œuvre globale familiale et salariale s'élève à quatre millions trois cent quatre vingt six mille quatre cent trente neuf (4 386 439) personnes dont deux millions six cent dix huit mille neuf cent quatre vingt travailleurs permanents.

Pendant les cinquante dernières années, une partie de la société paysanne a dû abandonner le pays. Quel est son apport dans la reconstitution du patrimoine économique du monde rural mis à mal ? Existe-t-il une deuxième phase d'accumulation d'origine externe essentiellement familiale, dont bénéficierait le monde rural ? Les travaux de recherche nous diront plus à ce sujet.

Pour notre part, Nous avons essayé de retracer à grands traits les mécanismes créés par le paysan dans sa quête d'un processus productif qui devrait lui permettre la jouissance des fruits de son travail. Quête difficile, douloureuse même avec ses victoires et ses défaites face au parasitisme des élites urbaines et la rapacité du grand capital. Mais le paysan n'a jamais baissé les bras. Ce qu'il lui faut aujourd'hui, ce sont des alliés qui peuvent faire avancer sa cause, donc celle des grandes majorités et de toute la nation, en faisant sauter les chaînes qui nous tiennent tous depuis si longtemps prisonniers.

## Bibliographie

BIRD, Rév. Marc Baker, 1880, *Haïti un paradis terrestre*.

BOUCHEREAU, Sylvain Madeleine, 1957, *Haïti et ses femmes*. 1<sup>re</sup> édition, Port-au-Prince Haïti.

CASTOR, Susy, 1988, *L'occupation américaine d'Haïti*, Port-au-Prince Haïti.

CONDÉ, Georges, 2002, *La ville des Cayes*, Port-au-Prince Haïti.

- DELBEAU, Jean-Claude, 1990, *Société, culture et Médecine Populaire Traditionnelle*.
- DESHOMMES, Fritz, 2006, *La Nation écartelée*, éditions Cahiers Universitaires, Port-au-Prince Haïti
- GAILLARD, Roger, 2003, *Le cacoisme bourgeois contre Salnave*, Port-au-Prince Haïti
- GILBERT, Myrtha SHADA, 2012, *Chronique d'une extravagante escroquerie*, Port-au-Prince Haïti
- HECTOR, Michel, 2000, *Crises et Mouvements Populaires en Haïti*. 1<sup>re</sup> édition CIDHICA, Canada
- HONORAT, Jean-Jacques, 1991, *Haïti, l'Echec. Economie et politique d'un pays mis en lambeaux* ; Port-au-Prince Haïti
- JÉROME, Pierre, 1972, *Problèmes de la croissance économique d'Haïti*, Université d'Ottawa
- MANIGAT, Charles, MOÏSE, Claude, OLIVIER, Emile, 1975, Collectif Paroles. Haïti quel développement ? Montréal
- MORAL, Paul, 1961, *Le paysan Haïtien*. 1<sup>re</sup> édition, Maisonneuve Larose
- MARNDR, 2012, *Ministère de l'Agriculture des Ressources naturelles et du Développement Rural*, Recensement Général agricole.
- PIERRE-CHARLES, Gérard, 1968, *Radiographie d'une dictature*. Mexico
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 1986, *Les racines historiques de l'Etat duvaliérien*, Port-au-Prince Haïti.

## L'ÉCONOMIE INFORMELLE COMME PRATIQUE SOCIALE ET SAVOIR-FAIRE LOCAL

Lucien MAUREPAS<sup>1</sup>

### **Savoir local/ Savoir scientifique : un éclairage anthropologique et sociologique**

**L**es savoirs locaux sont issus de deux champs de recherche : celui « traditionnel » de l'anthropologie et celui plus contemporain de la sociologie. Concernant le premier champ, l'avènement, au niveau international, du concept politique de développement local, a suscité une reconnaissance institutionnelle et dans le même temps, épistémologique des savoirs dits locaux. Un principe contenu dans l'Agenda 21 de la déclaration de Rio de 1992, concerne le rôle central accordé aux peuples autochtones à jouer par exemple dans le domaine de l'environnement, en raison de leurs connaissances et pratiques considérées comme « traditionnelles » (Ducros A., Lizet B., Micoud A., Roué M., 1998). Ainsi, la Convention sur la diversité biologique entrée en vigueur en 1993 reconnaît « le droit souverain » des Etats de gérer leurs ressources génétiques et de préserver leurs savoirs traditionnels, élevés au titre de « patrimoine commun de l'humanité » (Larrère C., Larrère R., 1997, p.306). Des programmes internationaux sont consacrés à ce patrimoine ; citons, pour exemple, le programme « Systèmes des savoirs locaux et indigènes » porté par l'UNESCO ou celui de la Banque Mondiale, « Les savoirs locaux au service

---

1 Docteur en sociologie, professeur à l'UEH.

du développement » (Agrawal, 2002). De telles initiatives pensées à une échelle internationale sont venues dynamiser, en France notamment, les travaux sur les savoirs locaux constituant un champ de recherche pour l'anthropologie et l'ethnologie. Si les premières études concernant les savoirs datent des années 1960, la mission du Patrimoine ethnologique, qui finança dès 1982 des travaux sur cette thématique, incita à la constitution d'un réseau de chercheurs et d'un capital de connaissances sur les savoirs alors désignés de « naturalistes populaires » (Bromberger, 1986).

Du point de vue de la sociologie contemporaine, la prise en compte des savoirs sur la nature est liée à des approches concernant le domaine de l'environnement. Celui-ci suscite fréquemment la confrontation entre des groupes sociaux ayant des prérogatives différentes sur un objet commun, sollicitant, dans un exercice de légitimation, des connaissances divergentes. De nombreux exemples peuvent étayer ce point de vue, empruntés au champ de la sociologie de l'environnement : l'estimation et la gestion des populations animales entre chasseurs ou pêcheurs et protecteurs de la nature (Barthélémy, 2003, Fabiani, 1988, Vourch, Pelosse, 1988), l'utilisation de ressources et de milieux naturels entre agriculteurs et usagers « extérieurs » (Chamboredon, 1980), entre les acteurs industriels ou agricoles et des militants de la protection de l'environnement (Picon, 1988) ; ou encore, entre des représentants de l'Etat lors de l'application d'une politique publique et des usagers locaux (Barthélémy, Nicolas, 2002, Clays-Mekdade, 2003, Billé R., Mermet L., 2003). Très rapidement, dans ces espaces d'opposition, ou tout au moins de débats, un des enjeux prépondérants concerne le domaine des savoirs relatifs à l'objet environnemental. Ainsi, un champ de recherche s'est-il constitué autour de la notion d'expertise et de l'implication majeure d'une discipline scientifique spécifique, l'écologie et de ses représentants dans les problématiques environnementales (Theys, Kalaora, 1995). De plus, la gestion des milieux naturels ou de la qualité de l'environnement repose sur des traitements administratifs prônant le principe de la « gouvernance ». De ce fait, la mise en relation d'acteurs d'origines diverses incite à la circulation des savoirs, à la publicisation des connaissances

scientifiques et à leur « traduction » dans la société civile (Callon, Lascoumes, Barthes, 2001). Les exercices de concertation ou de démocratie participative sont des lieux privilégiés d'observation pour le sociologue de la confrontation entre le « savoir-expert » et le « savoir-profane » (Garin, Rinaudo, 2002, Lascoumes, 2001). Les réflexions de l'anthropologue et du sociologue, qui suivent des cheminements différents, aboutissent cependant à une réflexion commune concernant la relation entre les savoirs locaux et le développement durable. Dans le registre de l'anthropologie, le caractère désigné patrimonial des savoirs locaux renvoie à l'approche des sociétés locales, dites aussi « traditionnelles ». L'adjectif « local » exprime cette perception de l'indigène par rapport à l'exogène ; dans la perspective du respect des pratiques indigènes par rapport à la globalisation économique ou culturelle du développement. Dans le registre du sociologue, la question des savoirs est également au centre de la notion de développement durable mais dans l'idée que les politiques environnementales, en multipliant les échelles de planification, tendent à intégrer les savoirs profanes ou empiriques de la nature, remettant en cause le lien classique entre le décideur et le scientifique.

### **L'économie informelle comme pratiques sociales et comme savoir-faire local**

L'économie, avant d'être une discipline scientifique est avant tout une pratique qui se déploie au sein de la société et qui met en interaction des hommes et des femmes autour de biens à produire et à consommer. Elle s'inscrit dans ce que Pierre Bourdieu appelle un « Champ », un espace social et autour d'activités structurées par des acteurs divers.

#### ***Un mot sur l'économie informelle***

La notion d'économie informelle fut employée pour la première fois dans une étude de Keith Hart (1973) sur le Ghana dont les résultats furent présentés dès 1971. Le Bureau international du travail (BIT) reprit le terme dans un rapport publié en 1972 sur la situation de l'emploi urbain au Kenya dans le cadre du Programme

mondial de l'emploi lancé en 1969. Le concept d'économie informelle prend naissance. Il englobe des travailleurs pauvres, exerçant un travail pénible, dont les activités économiques ne sont ni reconnues, ni enregistrées, ni protégées, ni réglementées par les pouvoirs publics et qui sont caractérisées par :

- une facilité d'accès ;
- une utilisation par les entreprises de ressources locales ;
- des technologies à forte intensité de main-d'œuvre ;
- une propriété familiale des entreprises ;
- une petite échelle de production
- des marchés de concurrence non réglementés ;
- des qualifications acquises hors du système scolaire officiel.

Ainsi, la genèse du concept d'économie informelle est liée à l'observation, dans les villes des pays en voie de développement, de l'existence d'activités productives non déclarées. On explique alors l'existence de cette économie informelle par l'incapacité de l'économie moderne à absorber toute la main-d'œuvre urbaine ou encore par ce qu'il y a un système économique formel qui déçoit.



Figure : Marché de rue non structuré en Haïti

Le terme « informel », qui va très rapidement se populariser pour désigner l'ensemble d'activités productives de petites tailles de nature très diverse (production, commercialisation, financement, etc.), renvoie à l'idée de l'absence de forme précise. Le terme anglais « informal » signifie irrégularité ou « sans cérémonie », il renvoie donc à l'absence de caractère officiel et pas forcément à l'absence de forme.

C'est pourquoi certaines approches préfèrent parler d'« économie non structurée » (Charmes, 1980 ; Nihan, 1980 ; Sethuraman, 1976). On utilise aussi le terme d'économie « non officielle » (Archambault et Greffe, 1984), expression qui semble plus proche de la signification de l'anglais « informal ». D'autres auteurs pour porter l'accent sur la participation active des populations à ces activités utiliseront les termes « spontané », « populaire » : « le développement spontané » (Lachaud et Penouil, 1985), « économie populaire » (De Soto, 1994)<sup>2</sup>, ou encore associent les deux : « économie populaire spontanée » (De Miras, 1984 ; Morice, 1985).

Dans un registre plus pratique, l'économie informelle est une réalité massive à l'échelle du monde. Malgré les difficultés à la mesurer, on estime qu'elle emploie 60 à 70 % de la population active en Afrique, 50 % en Asie, autour de 35 % en Amérique latine, 20 à 30 % en Europe de l'Est et 5 à 10 % en Europe occidentale et en Amérique du Nord (Lautier, 2006). Sa thématique est donc particulièrement importante dans les pays du Sud, d'une part parce que c'est là qu'elle est le plus massivement présente ; d'autre part parce que cette économie s'est vue, depuis une quinzaine d'années, assigner une fonction sociale par les institutions nationales ou internationales : créer des emplois, lutter contre la pauvreté ; enfin parce que certaines de ses activités tendent à former une économie populaire solidaire porteuse d'un développement économique alternatif.

---

2 De Soto va plus loin pour montrer que cette forme d'économie, même quand la qualifie d'informelle, porte en elle les germes du système capitaliste. L'économie populaire, selon lui, serait une manifestation d'un « capitalisme aux pieds nus » (De Soto, 1994)

Mais revenons à l'économie informelle comme pratique sociale et savoir-faire local. Celle-ci se réfère à une structure se reposant sur les rapports sociaux qui sont la garantie des transactions et des pratiques. On peut se faire des représentations diverses sur les pratiques de l'informel mais celui-ci est crédité d'une culture de l'entreprise, souvent associée à une culture de rébellion ou de résistance face à l'autorité de l'Etat ou encore à une culture d'autonomisation pour des groupes d'acteurs très souvent mis sur la touche par le système économique formel. Tout ceci, à termes, est ancré dans les mentalités. Les praticiens de l'informel apprennent souvent les pratiques de leurs parents, se constituent en associations, y compris financières à base régionale. Ces réseaux ou associations génèrent une confiance qui remplace le juridisme des rapports commerciaux et d'échange formels. En corollaire, ces réseaux ont une force de mobilisation incroyable.

Cette base sociale que constituent les pratiques de l'économie informelle assure une continuité. Cette continuité des structures sociales qui assurent la logistique et la finance permet une grande flexibilité dans le choix des produits échanges, fonde sur un échange continu d'informations entre les importateurs qui apportent leurs connaissances de la demande et les représentants (locaux ou de la diaspora) disposant de l'information sur la disponibilité de l'offre et sa diversité.

Cette flexibilité s'accommode de la distance. Le public client des biens n'a pas les mêmes contraintes que les entreprises clientes ou importatrices. Le temps également de la consommation des produits importés n'est pas le même et permet aux commerçants de l'informel d'ouvrir des routes commerciales en dehors des routes classiques qui bénéficient d'une surveillance étroite des services douaniers. Certains produits traversent en transit les pays côtiers puis y reviennent ou empruntent des routes complexes hors des corridors habituels (Flynn 1997) ou sont importés dans les pays voisins avant de rebondir vers les pays de destination par la voie du transit.

Ces pratiques, ces connaissances, ces savoirs s'inscrivent dans un imaginaire collectif relatif à l'informel. Plusieurs des marchandises qui sont aujourd'hui l'objet de commerce informel ont donc leur histoire et pas la moindre.



Figure : une autre facette des marchés informels à Port-au-Prince

Ce tour d'horizon sur l'informel comme pratiques économiques et savoir-faire local nous porte également à considérer les analyses de Pierre Bourdieu<sup>3</sup>. Selon Bourdieu, le discours économiste ignore les conditions sociales de l'acte économique présenté comme neutre et relevant d'une rationalité instrumentale supposée universelle. « La science que l'on appelle économie repose sur une abstraction originaire qui consiste à dissocier une catégorie particulière de pratiques, ou une dimension particulière de toute pratique, de l'ordre social dans lequel toute pratique humaine est immergée. Cette immersion oblige, lors même que, pour les besoins de la connaissance, on est contraint de la traiter autrement, à penser toute pratique, à commencer par celle qui se donne, de la manière la plus évidente et la plus stricte, pour

3 *Les structures sociales de l'économie*, Collection Liber, Editions du Seuil, 2000

“économique”, comme un fait social, au sens de Marcel Mauss ». Autrement dit, Pierre Bourdieu cherche à déconstruire le discours économique formel qui isolerait l'économique du social et qui ferait de l'acteur social une sorte d'homo economicus'. L'offre, la demande, le marché et même l'acheteur et le vendeur sont, selon Bourdieu, le produit d'une construction sociale. Dans *Algerie 60*<sup>4</sup>, il souligne que « l'adaptation à un ordre économique et social, quel qu'il soit, suppose un ensemble de connaissances transmises par l'éducation diffuse ou spécifique, savoirs pratiques solidaires d'un ethos qui permettent d'agir avec des chances raisonnables de succès. C'est ainsi que l'adaptation à une organisation économique et sociale tendant à assurer la prévisibilité et la calculabilité exige une disposition déterminée à l'égard du temps, et plus précisément à l'égard de l'avenir, la « rationalisation » de la conduite économique supposant que toute l'existence s'organise par rapport à un point de fuite absent et imaginaire ». Il laisse entendre que si les algériens n'ont pas eu l'habitus de la pratique économique moderne, c'est qu'ils ont été empêchés à l'acquérir. Ils ont été marginalisés dans leur propre pays devant la modernité et la formalité introduites par la France coloniale<sup>5</sup>.

### **Le savoir : quelques considérations théoriques**

L'anthropologie, la géographie, la sociologie, etc. sont autant de disciplines qui traitent de manière croisée et différenciée des multiples aspects des systèmes d'acquisition ou de transmission des savoirs ainsi que de leur impact sur le développement des collectivités locales.

Une première considération touche la nature du savoir. A ce niveau, des analyses anthropologiques, culturelles, ethnographiques et phénoménologiques du savoir des populations locales et des systèmes formels d'acquisition du savoir ont fait le tour de la question<sup>6</sup>.

4 *Algérie 60 : structures économiques et structures temporelles*, Ed de minuit, 1977, pp17-18

5 Cite par Hérold Toussaint, « Violence symbolique et habitus social. Lire la sociologie critique de P. Bourdieu en Haïti », Imp Deschamps, Port-au-Prince, 2012, pp 79 et sv

6 A ce propos, voir entre autre les travaux de M. Foucault (1961), Delbos G., Jorion P. (1990)

Une deuxième considération traite des interactions entre les acteurs. A ce niveau, des études sociologiques des rencontres entre différentes catégories de personnes, de l'adoption, de l'adaptation et de la diffusion des savoirs et des innovations sont légion.

Une troisième considération aborde le cadre institutionnel. A ce dernier niveau, des analyses politiques, économiques et sociologiques du mode d'organisation, de planification et de gestion des savoirs sont recensées.

Nous ne cherchons pas ici à procéder à une étude exhaustive sur la littérature existante des savoirs. Nous présentons ces considérations seulement à titre indicatif dans l'espoir qu'elles pourront être scrutées davantage, et susciter des débats théoriques. Dans l'espoir aussi qu'elles permettront de rallier des perspectives conflictuelles en vue d'arriver à une mise en partenariat entre savoir local et savoir formel pour le développement intellectuel et humain.

### *Représentations du savoir local*

De manière générale, le savoir local est perçu de trois manières :

1. le savoir des populations locales est « primitif », non scientifique », « erroné » ;
2. le savoir des populations locales est « une ressource précieuse mais sous-exploitée » ;
3. ni le savoir des populations locales, ni la science occidentale ne peut être considéré comme des savoirs monolithiques. Ils représentent la somme de théories épistémologiques multiples et divergentes apparues dans des contextes culturels, socio-économiques et politiques particuliers.

### *La construction sociale du savoir*

Comme tout phénomène social et culturel, le savoir se construit. Mais des interrogations se posent sur comment le savoir local voit le jour ? Quelles relations les individus entretiennent-ils avec leurs savoirs ? Comment ce savoir est-il partagé et transmis ? Est-ce que les individus « connaissent », « pensent », « présupposent » et admettent tout ceci (le savoir technique local) et dans

quelle mesure leurs avis divergent-ils ? Comment les locaux en arrivent-ils à « savoir » et comment finissent-ils par se fier à ce qu'ils savent ? Qui transmet le savoir ?

James Fairhead (1990) nous indique certaines pistes au travers d'une recherche ingénieusement menée dans une communauté d'agriculteurs au Zaïre. Il nous montre qu'au sein d'une société, le savoir est détenu, contrôlé et engendré par des personnes<sup>7</sup> différentes. Une vision différenciée de l'apparition du savoir est donc un élément essentiel dans la compréhension du savoir des populations locales. Mais un autre problème se pose : quel est le savoir qui prime ? Celui d'un homme ou d'une femme ? D'un individu riche ou pauvre, vieux ou jeune, influent ou non ? Le savoir étant lié à l'action et mieux étant un construit politique et social, il faut l'analyser et le comprendre d'une manière socialement différenciée et affinée d'un point de vue politique. Prenons l'exemple de l'innovation agricole pour mieux situer le problème. En général, l'innovation se fait suivant une logique antagonique et selon un rapport de pouvoir entre acteurs sociaux, paysans traditionnels et experts. Les agriculteurs considèrent généralement que les aménagements et expériences agricoles qu'ils réalisent sont « normaux » et qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner ; l'expert, lui, compte tenu de la multiplicité des pratiques possibles, ne suit pas toujours un plan rationnel mais apporte des réponses ponctuelles. Ainsi, ce dernier, reconnu par ses pairs comme spécialiste, va chercher à compenser le manque à gagner du paysan par l'apport d'un savoir autre, innovant. Il va alors chercher à savoir qui contrôle le flux d'information dans la communauté pour mettre à profit son œuvre. La dynamique de cet exercice et de cette transmission comporte à l'évidence une dimension politique et idéologique<sup>8</sup>.

7 Université de Londres, thèse de doctorat, 1990

8 Les personnes intéressées à approfondir leur point de vue sur la question peuvent se référer aux travaux de James Scott, *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, 1985, Yale Univ Press ; *Domination and the Arts of resistance: Hidden transcripts*, Yale Univ Press, New Haven, 1990. Les thèses de Maria Salas (1991), *The category of space and time and the production of potatoes in the Montaro Valley, Peru*, in Drupra G. (ed.), *Savoirs paysans et développement*, Ostrom, Paris

### ***Le cadre institutionnel :***

Le texte final du Sommet de Rio de 1992, encore appelé Agenda 21 et invoqué au début de ce texte, incitait les populations locales à définir leur propre agenda 21<sup>9</sup>. Toutes les collectivités locales instaurent ainsi un dialogue avec leurs habitants pour définir leurs plans respectifs qui devraient être insérés dans l'Agenda. Autrement dit, l'institutionnalisation, la valorisation et la reconnaissance du savoir local devient un acquis incontournable pour les acteurs et pour les interfaces. En même temps, elles situent l'action et le savoir des acteurs dans une logique qui déborde le seul cadre local.

Mais certaines interrogations sur le sens et les stratégies dans le domaine de la reconnaissance institutionnelle des initiatives locales restent entières. Le cas de l'économie informelle dont il est question ici est révélateur de bien des tours et détours. Ici et ailleurs, des sauveurs de grand chemin (au travers d'institutions nationales et internationales) disent reconnaître l'action des acteurs locaux, leur savoir et leur savoir-faire et disent même se mettre à leur service. Pourtant rien n'y fit véritablement. Il faut veiller, sous couvert de discours très peu orthodoxes, à ne pas aider, volontairement ou involontairement, à reproduire la pauvreté régnante sous ce couvert. Par extension, il faut veiller également à ce que cette reconnaissance ne soit pas qu'au service d'une reproduction édulcorée du système global de production des inégalités sociales, et donc, des conditions de travail et de vie vécues par les porteurs de ces activités d'économie populaire. Face au savoir-faire et à la créativité, le spectre de la domination et de l'utopie<sup>10</sup> est toujours là.

### **Bibliographie**

AGRAWAL, A. (2002). Classification des savoirs autochtones : la dimension politique, *Revue Internationale des Sciences sociales, Les savoirs autochtones*, n° 173, p. 325-336.

9 Initiatives des collectivités locales à l'appui d'Action 21 (Chapitre 28 de la Charte)

10 Voir le texte de Lucien Maurepas (sur le cas d'Haïti notamment) relatif à cette problématique. Référence complète en bibliographie

- BARTHÉLÉMY, C. (2003). *Des rapports sociaux à la frontière des savoirs. Les pratiques populaires de pêche amateur au défi de la gestion environnementale du Rhône*, Doctorat de sociologie, Université de Provence, 2003, 375 p.
- BROMBERGER, C. (1986). Les savoirs des autres, *Terrain*, n° 6, p. 3-5.
- DELBOS, G., Jorion P. (1990). *La transmission des savoirs*, Maison des sciences de l'Homme, Paris, 310 p.
- DE MIRAS, C. (1990), État de l'informel, informel et État : illustration sud-américaine, *Revue Tiers-Monde*, XXXI, 122, p.377-392.
- DE SOTO, H. (1994), *L'autre sentier : la révolution informelle dans le Tiers-Monde*, La découverte, Paris, 245p.
- DINGAN, Bazabas, *Du marche de rue en Haïti : le système urbain a Port-au-Prince face a ses entreprises d'espace-rue*, l'Harmattan, Montréal, 1997
- DUCROS, A., LIZET, B., MICOUD, A., ROUÉ, M. (1998). Anthropologie et environnement, La question de l'environnement dans les sciences sociales. Eléments pour un bilan. PEVS CNRS, *Lettre PIREVS* n° 17, p 13-23.
- FABIANI, JL. (1988). *Les prédateurs éclairés : remarques sur la "gestion rationnelle" de la chasse en France, L'imaginaire de la chasse. Hier et aujourd'hui*, Atelier CRC France, Paris, p. 111-124.
- FOUCAULT M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- LARRÈRE, C., LARRÈRE, R. (1997). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Alto Aubier, Paris.
- LAUTIER B. (2006), Économie informelle, in J-L Laville, A.D. Cattani, Dictionnaire de l'autre économie, Folio actuel, Gallimard, Paris, p. 210-219.
- MAUREPAS L., L'Economie informelle en Haïti : entre domination, créativité et utopie, *Revue Réfraction*, n° 9, Alternatives à l'économie capitaliste, Automne 2003
- PICON B. (1988). *L'espace et le temps en Camargue*, Actes Sud, Arles, 231 p.

# **DROIT ET ETHIQUE**



# LES COUTUMES SUCCESSORALES EN MILIEU RURAL HAÏTIEN : TRAVAUX D'ANTHROPOLOGIE JURIDIQUE

Hugues FOUCAULT<sup>1</sup>

Ce texte présente les règles coutumières de transmission de l'héritage foncier dévolu à l'ordre des descendants en milieu rural haïtien. Elle tente une ébauche de comparaison d'un aspect de deux systèmes juridiques, l'un légal, droit d'emprunt inspiré du Code Napoléon de 1804, sans prise aucune sur la réalité, l'autre informel où tradition et modernité se côtoient, droit coutumier non écrit puisant sa source dans les coutumes et la religion ancestrale.

## **Les règles coutumières de transmission du patrimoine foncier**

En matière de transmission de biens fonciers, le paysan haïtien a inventé sa propre nomenclature, construit son vocabulaire particulier de désignation de l'héritier et du patrimoine, élaboré ses règles spécifiques de d'évolution de la masse successorale et les modalités de l'indivision et du partage.

## ***La nomenclature successorale paysanne***

### *L'héritier*

*Le droit coutumier appelle Minè les personnes appelées à la succession.* Le droit écrit appelle héritier tout parent, à quelque ordre qu'il appartienne, qui recueille les biens du de Cujus

---

1 Sociologue, professeur à la Faculté d'Ethnologie (UEH).

L'héritier sera appelé *Minè*. Le droit coutumier désigne sous la dénomination de *Minè*, dès l'instant où il entre en possession de l'héritage, tout enfant, légitime, naturel ou adultérin, toute progéniture, adulte ou mineure, qui recueillerait la succession foncière de son père ou de sa mère.

Cependant l'expression *Minè*, n'est pas synonyme d'héritier. Héritant d'un oncle ou d'une tante, on est héritier et non *Minè*. Le droit coutumier reconnaît trois catégories hiérarchisées d'héritier : le *Gran Minè*, le *Minè*, le *ti Minè*. Pour désigner les héritiers des lignes maternelles et paternelles, il dira *Minè bò manman*, *Minè bò papa*.

La notion *Gran Minè* évoque deux ordres de réalités. Ce sont les premiers parents propriétaires du patrimoine, morts le plus souvent ; c'est aussi le père exploitant, possesseur indivis encore en vie, qui octroie un droit d'usufruit sur une parcelle indivise à son fils, héritier présomptif. Il est *gran Minè* par rapport à son fils, *ti Minè* présomptif.

La qualification *ti Minè* est abusive. La notion renvoie à deux ordres de réalités.

- a. C'est le petit-fils héritier qui, à la mort de son père, hérite et exploite un *dwa*<sup>2</sup> (un droit) sur une terre indivise ayant appartenu à son grand père aussi décédé, patrimoine non encore partagé judiciairement.
- b. C'est le fils qui jouit d'un droit d'usufruit sur une parcelle indivise de ses parents encore vivants.

### 1.2 Le patrimoine

Le patrimoine foncier devient, à la mort du propriétaire, propriété collective et indivise judiciairement des héritiers. Le droit coutumier désigne l'ensemble du patrimoine à hériter *Byen Minè* et qualifie la terre héritée d'un parent de *tè eritaj-tè eritye*, *tè Minè*<sup>3</sup>. La *tè Minè* est divisée selon les règles coutumières entre les filiations légitime, naturelle, adultérine.

2 Droit s'assimilant à un pré héritage

3 Ces trois notions sont synonymes et évoquent le statut indivis judiciairement d'une terre exploitée par un ou des héritiers du de cujus.

### *Les règles coutumières de dévolution de la masse successorale*

Plusieurs principes régissent les règles coutumières de dévolution de la masse successorale. Certains tendent à maintenir l'équité entre tous les enfants du défunt ; d'autres inclinent à favoriser certains d'entre eux.

- Une première règle générale du droit successoral coutumier accorde vocation héréditaire à tous les enfants du de cujus indistinctement à quelque filiation qu'ils appartiennent : légitime, naturelle, adultérine.
- Une deuxième règle subordonne la vocation héréditaire des enfants à la possession ou à la gérance par leur mère d'une parcelle de terre<sup>4</sup>. Cette règle entraîne trois conséquences :
  - a. le Minè héritera de la portion de terre gérée par sa mère au cas où des enfants de lits différents concourent à la succession.
  - b. le sort des enfants dont la mère ne gère aucune parcelle est lié à la solution qu'apportera le conseil de famille.
  - c. Les Minè issus de lits différents n'héritent pas d'une part égale car la quotité de biens qui leur échoit dépend de la superficie gérée par leur mère et du nombre d'enfants qu'elle a de leur père.

D'autres facteurs tels l'âge, le sexe, la filiation, bien que tempérés par le temps, permettent de favoriser certains héritiers.

- a. l'ainé hérite d'une plus grande proportion de terre et des portions de terre les plus fertiles. Ce privilège dérive de deux pratiques coutumières répandues :
  - ◇ lors des opérations de partage l'ainé est invité à choisir son lot en premier
  - ◇ l'ainé bénéficie des parcelles exploitées en pré héritage comme étant des droits acquis, ce qui lèse les cadets.

4 Les modes de tenure foncière et les systèmes de production en cours imposent à l'agriculteur le choix de recourir à une exploitation agricole de plusieurs tenants. Dans le but de maximiser sa production et disposer d'une force de travail gratuite, l'agriculteur peut entretenir plusieurs concubines et « placer » chacune d'elles comme gérante d'une parcelle avec certains droits et prérogatives. A la mort du concubin, la portion de terre gérée par la concubine est dévolue aux enfants issus de cette union.

- b. Certaines pratiques accordent une portion plus importante aux garçons ;
- c. d'autres prescrivent que les filles doivent hériter des parcelles proches du *lakou*, parcelles plus riches organiquement.
- d. Lorsque des enfants de plusieurs lits concourent à la succession d'un même père, de subtils mécanismes tendent à exclure les enfants des « *fanm jaden* 4, *fanm deyò*<sup>5</sup> au profit de ceux de la *fanm kay*<sup>6</sup>

### ***L'indivision juridique et le partage coutumier***

« Jusqu'au terme des opérations de partage, la propriété reste indivise et les héritiers demeurent en état d'indivision » indique péremptoirement le code civil. Plutôt que de recourir au partage judiciaire, les pratiques successorales coutumières procèdent à un partage informel entre les descendants du titulaire du droit d'appropriation. La législation coutumière ne reconnaît pas l'indivision stricte au sens d'une propriété collective ne faisant l'objet d'aucun morcellement. Une seule exception concerne la portion exigüe de terre réservée au culte du loa ancestral : le *demembre*. Les autres cas inventoriés tels les cas de parcelles exigües, de champs forestiers, de bananeraies ou de caféières s'assimilent plutôt au métayage familial et au partage provisionnel.

Trois formes coutumières de partage facilitent la dévolution des lots.

- 1. La première se fait à l'aide d'une corde, de lianes, du décompte des pas.
- 2. La deuxième a lieu au jugé, d'une façon arbitraire, où un simple regard permet de délimiter les lots devant être attribués à chaque héritier.
- 3. La troisième est le *Kenbe kout sèpèt*. L'héritier qui exploitait une parcelle du vivant de son père maintient cette même parcelle à la mort de celui-ci. C'est un droit d'usufruit qui s'assimile à un pré héritage et se transforme en droit de

5 Concubines

6 Conjointe légitime attitrée reconnue par la loi ou la coutume.

propriété Cependant cette forme d'appropriation de l'héritage offre peu de sécurité et peut être remise en question à tout moment.

### **Les coutumes successorales face au droit écrit**

La covivance de deux législations successorales l'une écrite, l'autre orale est vécue tantôt sur un mode de confrontation ou d'affrontement tantôt sur celui du syncrétisme juridico-coutumier. Cette cohabitation met en parallèle deux conceptions différentes du droit de famille et du droit de propriété, deux socles sur lesquels repose le droit de succession. Des problèmes d'ordre divers surgissent à l'analyse.

Le droit de famille soulève les questions du statut civil des enfants, du nom patronymique, de la reconnaissance légale, de la tutelle et de la minorité des héritiers, de l'égalité ou non de toute filiation à concourir à la succession

- L'enfant adultérin est reconnu par la coutume contrairement au droit écrit qui lui déniait tout droit avant 1959.
- Certains enfants concourant à la succession n'ont pas de filiation juridiquement établie car ils ne sont pas reconnus légalement et ne portent pas le nom patronymique de leur géniteur.
- Les biens des héritiers mineurs en milieu rural ne sont garantis d'aucune hypothèque légale sur les biens de leurs présumés tuteurs.

Le droit de propriété dans sa covivance avec la lettre de l'écrit et la réalité orale coutumière met en exergue les problèmes des titres de propriété, de l'indivision inorganisée, et du morcellement.

- Le défaut de titres réguliers et authentiques de propriété entraîne la transmission illégale des terres de génération en génération à la faveur de l'inexistence de cadastre et une tenure familiale indivise.
- L'indivision coutumière et l'indivision juridique évoquent deux réalités distinctes. Le fait juridico-coutumier dénommé *tè Minè* est prise dans le sens d'une terre «

non partagée judiciairement » et ne peut s'assimiler à de l'indivision. Elle évoque la situation d'une terre divisée selon les règles coutumières et dont des lots sont attribués à chacun des *Minè* héritiers.

- Le *minè* contrairement à l'opinion courante ne jouit pas seulement d'un droit d'usufruit. Son droit est absolu et se transmet de génération en génération.

Droit oral transmis de génération en génération, le droit successoral foncier coutumier haïtien cohabite avec le droit successoral foncier écrit et continuera à régir la vie des paysans en matière de dévolution de biens fonciers. Le caractère égalitaire de ce droit quant à l'attribution des parts héréditaires à chaque enfant sans distinction de filiation, de sexe et de primogéniture, les problèmes d'actes de l'état civil, la question foncière, l'absence de titres de propriété et l'inexistence de cadastre placent le paysan dans les rets de deux droits aux prescriptions parfois contradictoires. Cette situation de fait maintiendra le paysan dans l'indivision théorique juridique mais ne résoudra pas le fait réel de la parcellarisation et de l'émiettement de la tenure familiale. La réalisation de tout partage judiciaire dans ces conditions, la mise en valeur d'une tenure insécure, les travaux d'aménagement et de conservation du sol, s'avèrent problématiques sinon conflictuelles, tant qu'une refonte de la législation successorale n'indiquera la manière de trancher ces problèmes épineux à la lumière des contributions de tous les champs disciplinaires intéressés à la conciliation des vues du pays légal et du pays réel.

## Bibliographie

- FOUCAULT, Hugues et all. Héritage foncier et indivision en Haïti in *Paysans, systèmes et crises*, FAMV/SACAD, tome 2, 1993.
- FOUCAULT, Hugues *Considérations juridiques sur les successions foncières ab intestat dévolues à l'ordre des descendants dans le droit positif et le droit coutumier haïtien*. Haïti. 1989.
- ROMAIN, Jn Baptiste *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens*. Haïti. 1959.

## LA NON-CONFORMITÉ DES HAÏTIENS FACE À LA PRATIQUE DE LA JUSTICE INSTITUTIONNELLE

Mauley COLAS<sup>1</sup>

*« Le droit ne peut se réduire au contentieux [...] La plupart des conflits se résolvent sans que les parties fassent appel aux règles de droit abstraites élaborées par l'État et sanctionnées par ses tribunaux. »  
(Norbert ROULAND, *Aux confins du droit*, Paris : Odile Jacob, novembre 1991, p. 14)*

*« Il y a donc pluralité des ordres juridiques. Mais leur coexistence n'est pas pacifique : on constate généralement l'extension de l'ordre moderne au détriment des ordres traditionnels et entre les uns et les autres de fréquents conflits et de nombreux phénomènes d'osmose. »  
(Michel Alliot, « l'acculturation juridique » in Jean Poirier (Sld), *Ethnologie générale*, Paris : Gallimard, 1968, p.188)*

### Position du problème

La justice, phénomène social et culturel qui a pour fonction de trancher les conflits et d'établir l'équilibre entre les individus. En ce sens, elle pallie aux injustices. « Serments trahis, partages iniques, punitions injustifiées tissent l'enfance, ce sentiment d'injustice que ressent l'homme adulte, au spectacle quotidien des injures et des inégalités qui enlaidissent la société des hommes. C'est sur ce terreau que naît pourtant le sens de la justice » (Cadiet, 2002 : 52 ). L'émergence de la justice, en tant que pratique institutionnelle, s'est imposée progressivement en se substituant à la vengeance au cours de l'histoire des sociétés humaines (Cadiet, *ibid.*). Son objectif ultime est de créer une

1 Anthropo-Sociologue, jeune chercheur.

société équilibrée dans laquelle les individus ne doivent plus se faire justice, c'est-à-dire se venger, mais recourir aux instances instituées par l'État pour trancher les différends. Cet équilibre est possible quand elle développe, selon l'expression de Jean-Marc Ferry, un sentiment de « patriotisme juridique », défini comme « l'attachement porté aux règles formelles de l'Etat de Droit [...] suivant la procédure des voies du droit, la liberté et l'égalité sur des principes d'équité » (in Toussaint, 2005 : 63). Les règles en question s'appliquent par l'intermédiaire des institutions judiciaires. Les principes judiciaires, dans la perspective du droit, prennent corps au travers des instances instituées par l'État. Celui-ci définit non seulement les principes de juridicité de la société, mais également les valeurs morales qui doivent sous-tendre le mode de fonctionnement des institutions judiciaires. Les réflexions sur la justice ne relèvent pas uniquement du domaine des spécialistes du droit positif. D'autres disciplines réfléchissent elles aussi sur l'institutionnalisation de la justice. C'est le cas par exemple de la philosophie du droit qui pense la justice en fonction de *ce qu'elle devrait être*. Dans cette optique, on peut se référer à Hegel qui, pour sa part, réfléchit plus précisément sur l'importance et la fonction des institutions comme garantes de la gestion rationnelle de l'administration d'une justice qui doit être distribuée sans préférence aucune. Le philosophe rappelle ainsi que « l'institution judiciaire doit être envisagée aussi bien comme un devoir que comme droit de la puissance publique, qui ne se repose nullement sur une préférence des individus pour l'accorder ou non à un pouvoir » (1999 (1821) : 276). Cela amène à comprendre que l'institution judiciaire dans le sillage de Hegel plane au-dessus de l'individu. Même si l'institution émane de la culture humaine, elle transcende l'individu dans la mesure où elle fonctionne selon un ensemble de règles qui ne dépendent pas des caprices du sujet.

Partant de cela, nous nous sommes posé la question à savoir pourquoi les haïtiens manifestent, pour leur part, un comportement qui ne cadre pas avec la pratique de la justice institutionnelle, tandis que les institutions judiciaires, suivant

les principes qui les définissent dans les différentes versions de la charte constitutionnelle, sont investies d'une mission qui n'est pas différente de ce qui est dit en théorie, celle de garantir la distribution d'une justice équitable au profit de tous. Dantès Bellegarde précise en ce sens que « tous les principes formulés dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen sont incorporés dans notre loi constitutionnelle : égalité civile, liberté de la pensée, liberté de la conscience, liberté de la presse » (1948 : 56). Et il continue en rappelant que « c'est dans les tribunaux, ouverts à tous sans distinction, que ces atteintes aux droits d'autrui doivent être jugées : il faut donc que les tribunaux inspirent confiance à tout le monde, aux demandeurs comme aux défenseurs » (*ibid.*). Cependant face au système institué, les citoyens manifestent dans la réalité un « comportement non-conformiste », contestant ainsi la légitimité ou la non reconnaissance des principes de cette justice institutionnelle<sup>2</sup>. Robert K. Merton définit le « non-conformiste » comme « celui qui met en doute la légitimité des normes et rejette leur application dans certains cas [et] vise à remplacer les normes du groupe [ou de la société] qu'il juge moralement erronées par des normes fondées sur une autre conception morale [...] ». De par son comportement qui attaque les fondements même du système qu'il accuse et rejette, le non-conformiste, « [...] du point de vue de [sa] structure sociale, met en jeu des mécanismes de contrôle social » (1997 (1957) : 276, 277).

2 Ce même constat a été fait par Jean Rosier DESCARDES : « On observe en Haïti un abîme entre le droit officiel, pâle copie du droit de l'ancienne métropole et les réalités de la justice ». « Anthropologie juridique en Haïti, Etat des lieux et perspectives », in *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, revue *Droit et Cultures*, Paris : Karthala, 2004, p.122. On peut également lire les autres travaux publiés par ce même auteur sur les réalités juridiques haïtiennes : Jean Rosier DESCARDES, *Dynamique Vodou et Droit de l'homme en Haïti*, mémoire de DEA présenté à l'université Paris 1, Panthéon Sorbonne, 1999. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.pdf>; Jean Rosier DESCARDES, *Dynamique vodou et état de droit en Haïti : Droits de l'homme et diversité culturelle*, thèse de doctorat présentée à l'université Paris 1, panthéon Sorbonne, 2001. Disponible en ligne sur [www.dhdi.free.fr/.../droithomme/.../descardesmemoir1.rtf](http://www.dhdi.free.fr/.../droithomme/.../descardesmemoir1.rtf); Jean Rosier DESCARDES, « La Dynamique Vodou, Équivalent homéomorphe des Droits de l'Homme », in Jacques Hainard, Philippe Mathez et Olivier chin, *Vodou*, coll. Tabou, Genève : Infolio/ Musée d'Ethnographie de Genève, 2008, pp165-175 ; Jean Rosier DESCARDES, « Droits de l'homme et diversité culturelle : l'exemple de la dynamique vodou en Haïti », in *Bulletin Liaison*, no25, 2000. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.htm>

L'individu réfractaire face au système institué, est toujours en rébellion par rapport à un ensemble de principes qu'il partage lui-même comme valeurs et qui lui sert de référence. Ceci amène à dire que le non-conformiste est un conformiste par rapport aux valeurs qu'il intègre et partage comme normes. Suivant la conception sur laquelle est fondée cette non-conformité, Merton distingue deux types de non-conformisme : l'un est appelé « conservatisme » en raison du fait que c'est « un conformisme à une situation passée de la société » (*Op. cit.* : 276), l'autre est appelé « progressisme », par le fait que c'est un conformisme lié à « des valeurs et des pratiques qui ne sont pas encore entrées dans les mœurs et les institutions » (*ibid.*) de la société.

Ainsi donc, les objectifs de cette étude s'inscrivent dans la recherche des causes qui engendrent ce comportement non-conformiste des haïtiens face à la pratique de la justice institutionnelle et les autres voies alternatives de recours jugées plus fiables pour trouver une justice dite équitable.

Deux explications peuvent être avancées. Une première soutient que quand les lois ne sont pas appliquées comme cela devrait être, il arrive que les gens qui ne se sentent pas en sécurité fuient le système (Mattarollo (1996) ; Jean Sénat Fleurit (2007)). En fait, cette thèse qui trouve son assise dans le problème de l'application équitable de la loi n'accorde pas d'importance au contenu des lois qui sont écrites pour le peuple et encore moins à l'assentiment des concernés. Rouland, pour sa part ouvre une deuxième possibilité d'explication, en montrant que le problème est d'abord culturel. Quand les normes juridiques ne reflètent pas les réalités de la société, cela peut engendrer une réticence du côté du peuple pour lequel on prétend voter ces normes (1991 : 338-339). Cette dimension culturelle peut être aussi considérée comme un élément fondamental de l'inapplication de la loi au niveau de la pratique. Les lois seront appliquées quand les

individus auront pour ainsi dire une *conscience sociale juridique*<sup>3</sup> de ce qu'elles représentent dans la réalité sociale et culturelle de la société.

L'appropriation d'un système juridique dépend avant tout d'une conscience claire du groupe d'individus pour lequel on prétend l'édifier, et, pour autant qu'on nous l'accorde, cette conscience ne saurait être saisie en dehors de la vision culturelle partagée par ce groupe. Ces considérations nous amène à formuler comme hypothèses, d'une part, que le comportement non-conformiste des haïtiens face à la pratique de la justice institutionnelle résulte de ce que cette justice comprobe d'étranger à la réalité socio-culturelle haïtienne ; d'autre part, la distribution d'une justice partielle entraîne naturellement le comportement non-conformiste. Partant de ces hypothèses comme fil conducteur

3 La « conscience sociale juridique » dépend d'une « socialisation juridique » des individus, ce qui est un processus continu et complexe. Il s'agit en fait d'un processus d'intériorisation des valeurs juridiques d'un système par l'éducation transmise au moyen des agents de socialisation. Ce processus sert à transformer l'individu en un sujet du droit qui fera sien les valeurs juridiques de son groupe, en ce sens qu'il ne se voit pas en dehors du système, mais il se reconnaît en s'identifiant à ses valeurs. Ce processus n'est pas sans va et vient dans le sens d'une interaction entre l'individu et les valeurs qu'il intériorise. En ce sens les travaux de Chantal Kourilsky se révèlent importants pour mieux comprendre le concept de socialisation juridique. Elle réfléchit sur la socialisation en faisant le détour par le concept de l'acculturation juridique. Elle définit d'abord la socialisation juridique, comme « un processus d'appropriation, c'est-à-dire d'assimilation progressive et de réorganisation personnelle par le sujet dans son propre univers de représentations et de savoirs, des éléments constitutifs du système juridique qui régit sa société : normes juridiques, institutions, relations sociales auxquelles elles s'appliquent ou dans lesquelles elles interviennent, statut des sujets, leurs droits et leurs obligations » (In revue *Droit et Société*, 1991 : 274). S'accentuer sur l'aspect droit de la socialisation, l'auteure analyse le processus de l'acculturation juridique qu'elle appréhende sur un double mouvement dans l'acte de transmission et d'intériorisation de la culture juridique dominante, qu'elle définit comme étant « l'ensemble des savoirs relatifs aux lois et aux institutions, aux rapports entre l'État et le citoyen, à leur formation au cours de l'histoire nationale et aux valeurs communes auxquels ils font appel. Elle constitutionne ce que l'on pourrait un fonds commun de culture relatif au Droit d'un pays » (*Op. cit.* : 275). Ce double mouvement n'est pas particulier à la socialisation juridique. Il appartient au processus de socialisation en générale, cependant il est adaptable à la réalité juridique. Pour expliquer le double mouvement, Kourilsky écrit : « s'il est permis d'utiliser le terme d'"acculturation" dans un sens différent de celui qui lui donne l'anthropologie [...], nous pouvons considérer qu'il se produit, d'une part, un phénomène d'acculturation juridique DU sujet dans la mesure où il y a réception par lui de l'ensemble des éléments de la culture juridique qui pénètre sa société ; mais il se produit aussi un phénomène d'acculturation PAR le sujet de ces éléments, une sorte d'acclimatation par lui de ces éléments dans sa culture propre de manière à ce qu'ils fassent sens au sein de cette culture. De même que la culture juridique dominante façonne, pour une part, la conception que le sujet se forme de la loi, de la justice, du droit, de l'État, de ses propres droits ou de ses obligations à l'égard de la communauté ou des autres sujets de droit, de même sa culture propre façonne, pour une autre part, ses représentations de ces notions et de qu'elles recouvrent » (*Idid*). En fait, le double mouvement en question permet de comprendre l'individu comme un sujet actif qui intériorise certes les notions juridiques, mais qui produit aussi sa propre manière de voir ces valeurs. L'intériorisation n'est pas instrumentale, elle est de préférence sélective et réinterprétée pour être appropriée à une communauté donnée.

dans la phase empirique de notre démarche, nous avons mené une enquête dans la communauté de Solino, en nous situant dans une approche qualitative. Nous avons utilisé la technique de l'entrevue semi-directive, qui nous a permis de recueillir les propos des individus non seulement sur la façon qu'ils s'organisent pour résoudre leurs conflits, mais aussi sur leur perception de la justice institutionnelle en Haïti.

Nous voulons, à travers cette communication, aborder trois points fondamentaux. Premièrement, l'aspect théorique qui permet de passer en revue certaines théories spécifiques liées à notre objet d'étude. Deuxièmement, l'aspect historique et fonctionnel du système juridique Étatique haïtien, et troisièmement, l'aspect empirique. Ce dernier point présente les éléments d'analyse qui montrent comment les gens, plus précisément les citoyens de la communauté de Solino, perçoivent la justice importée par les autorités.

### **Considération théorico-conceptuelles**

L'acculturation juridique est un phénomène de contact culturel du point de vue juridique. Elle est, selon Norbert Rouland, « la transformation globale que subit un système juridique au contact d'un autre, processus impliquant la mise en œuvre de moyens de contrainte de nature et de degrés divers et pouvant répondre à certains besoins de la société qui la subit » (1995(1990) : 88). Ce contact, qui peut se faire d'une double manière – unilatérale ou bilatérale – se réalise selon plusieurs agencements : 1. la séparation entre le droit transplanté et droit (dit traditionnel) existant déjà dans la société d'accueil, 2. la coopération entre ces deux systèmes juridiques en contact, 3. l'incorporation du système traditionnel dans le droit transplanté, 4. le rejet du droit dit traditionnel par le gouvernement du pays d'accueil pour adopter celui qui est transféré. Selon Michel Alliot, pour qui l'acculturation juridique est le passage d'un monde juridique à un autre, ce contact se fait selon différents degrés d'acculturation : 1<sup>er</sup> degré, la soumission à la loi non à l'archaïsme qui se fonde sur des données mythiques ; 2<sup>e</sup> degré, l'assimilation du droit dit moderne par les autorités locales

au détriment du droit dit archaïque et le 3<sup>e</sup> degré, le choix d'un système jugé plus adaptable à la réalité entre plusieurs systèmes juridiques existant (1968 : 1184-1885).

Il se trouve que dans son versant de processus d'acculturation, ce contact, qu'on le saisisse dans la perspective de Rouland ou dans celle d'Alliot, est opéré dans un rapport conflictuel qui conduit le plus souvent à une cassure juridique (Despeignes, 1976 : 22) au sein de la société dans laquelle le droit est transplanté. C'est le cas d'évoquer la théorie de la double logique développée par Étienne le Roy du point de vue de la pratique juridique soutenant que dans une même société, il existe, deux logiques de fonctionnement qui s'opposent. On parlera d'une part, d'une logique institutionnelle adoptée par l'État ; celle-ci est définie au travers d'un ensemble des règles formelles qui se matérialisent dans le fonctionnement des institutions judiciaires, par exemple les tribunaux. D'autre part, il existe aussi une logique fonctionnelle adoptée et pratiquée *réellement* par le peuple (1999 : 91-98). Celui-ci se trouve en altercation avec les principes établis par l'État parce que, le plus souvent, ces derniers ne reflètent pas la cosmovision du groupe, c'est-à-dire sa façon de voir, d'interpréter, liée à leurs réalités socioculturelles. En fait, on est en face à deux types de rationalité, et chacune prend naissance dans une structure imaginaire construite de manière différente.

Cette opposition trouve aussi son explication nécessaire dans le fait que ces deux logiques, esquissées par le Roy, n'ont pas la même base de représentation sociale puisqu'elles n'ont pas été structurées à partir d'une même catégorie de l'imaginaire. Denise Jodelet explique que la représentation sociale, forgée des éléments socioculturels, constitue un système de référence et d'interprétation, donc de symboles, selon lesquels les individus et les groupes interprètent les données de leur environnement, acceptent ou rejettent ce qu'on leur donne ou impose (1998 : 362-376). Ceci étant dit, chaque société a son propre schème de représentation sociale qui la différencie des autres. Deux sociétés ne sauraient pas partager tout à fait des valeurs socioculturelles et symboliques identiques qui leur servent de référence et à

partir desquelles elles interprètent les données extérieures et organisent leur milieu. C'est dans ce écart que se constitue les repères selon lesquels les gens instaurent les institutions socio-juridiques qui, en retour, s'imposent sur ces derniers, en ce sens qu'elles deviennent contraignantes dans le sens durkheimien. Mais cette contrainte ne sera possible que dans la mesure où il y a une reconnaissance légitime des institutions établies. Voyons à présent comment la réticence des haïtiens face à la justice institutionnelle se traduit sur le plan historique.

### **Origine et présentation de la justice institutionnelle haïtienne**

La justice haïtienne a une origine dont nous pouvons retracer la limite à la fin de la période esclavagiste, rendue possible par la révolution des hommes assujettis aux travaux forcés. La lutte des esclaves qui menait à l'indépendance haïtienne cassait l'application du code noir qui chosifiait les êtres humains, tout en changeant par ailleurs le statut des esclaves en celui de citoyens. Le divorce avec le code noir devenait désormais une réalité. La nouvelle société s'est entre temps appropriée le système judiciaire de la France métropolitaine, système qui en principe ne lui avait pas été destiné. À ce propos, Casimir fait savoir que :

Les valeurs morales, qui fondent l'État français et l'enracinent dans le droit, ne s'adressent pas aux colonisés. Elles sont peut-être connues tangentiellement, mais elles s'enrichissent par leurs pratiques sociales [...] Les orientations d'exceptions de la vie politique coloniale, triée dans un ensemble plus vaste, se gardent d'universaliser et de promouvoir les bases de la vie sociale en métropole. (Casimir, in Mendès, 2005 : 173).

En fait, nous pouvons dire que reprendre le système judiciaire égalitaire français n'était pas mauvais en soi, en raison notamment du fait que celui-ci se fondait sur les principes fondamentaux du droit, de la liberté et de l'égalité humaine (Pierre-Marie Michel, 1999 : 1. Cependant, il faudrait chercher à comprendre la nature de cette appropriation. Un rapport des Nations Unies évoquant le mode de fonctionnement de la société haïtienne jette d'ailleurs une certaine lumière sur la question :

Étant une colonie de la France jusqu'à ce qu'elle obtienne son indépendance en janvier 1804, la République d'Haïti a adopté un système judiciaire qui prend largement pour modèle le système de droit civil français, y compris la structure judiciaire, la forme des lois, un système de codification de lois qui réunit les principes généraux et les règles de droit dans des textes clés tels que le code civil, le code pénal et le code d'instruction criminelle, le code civil, en particulier, prend pour modèle le code Napoléon de 1804 (OEA/CIDH, 2006 :32).

Dans leur souci de distribuer une justice équitable, les autorités haïtiennes avaient, dès l'indépendance<sup>4</sup>, organisé les institutions judiciaires, à partir du modèle français, autrement dit dans une logique hiérarchique, esquissant l'échafaudage de la structure judiciaire selon l'agencement suivant : 1. La cour de cassation ; 2. Les cinq cours d'appels régionaux ; 3. Les tribunaux de première instance et 4. Les tribunaux de paix. Ces tribunaux sont tous institués pour rendre justice sans préférence aucune, tout en inspirant confiance aux citoyens haïtiens, en ce sens que ce système judiciaire, tel qu'il est ici présenté, se fonde sur le principe fondamental de l'équité<sup>5</sup> qui doit préserver l'individu contre toute forme de violation de ses droits. Parlant du principe d'équité, Cadiet fait comprendre que « la justice doit être ce qui est positivement juste, c'est-à-dire ce à quoi chacun peut légitimement prétendre (en vertu du droit), doit tendre vers ce qui est idéalement juste, c'est-à-dire ce qui est conforme aux exigences de l'équité et de la raison » (*Op. cit.* : 53).

L'idée d'instituer un État de droit où tout individu doit se sentir en sécurité – et s'il arrive que son droit soit abusé, il peut recourir, en toute confiance, aux instances concernées pour trouver justice, est clairement édictée dans les codes juridiques haïtiens. La mise en place des institutions garantes d'une justice

4 Mirlande Manigat, à ce propos, a écrit que « dès l'indépendance, les dirigeants se sont évertués à organiser la justice au bénéfice du citoyen auquel on reconnaît le droit de se faire juger à l'amiable par des arbitres à son choix ». In *Traité de Droit Constitutionnel Haïtien*, Coll. UNIQ, tome 2, Port-au-Prince : Presses de l'Imprimeur II, 2000, P. 647

5 John Rawls pour sa part précise que « la justice comme équité se concentre d'abord sur la structure de base et sur les réglementations nécessaires pour préserver la justice du contexte social au cours du temps, de manière égale pour toutes les personnes, quelles que soient leur génération ou leurs positions » *La Justice comme équité : une reformulation de théorie de la justice (traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Bertrand Guillaume)*, Coll. Nouveaux Horizons, Paris : La Découverte, 2003, p.84.

équitable au profit de tous fait de la société en théorie un État moderne. Dans les faits, cependant il y a un contraste évident entre le vécu des gens et la pratique de la justice institutionnelle. Ces gens, au lieu de recourir aux institutions judiciaires pour obtenir justice, fuient ces dernières, en prenant d'autres voies alternatives jugées plus appropriées.

### **Représentation de la justice institutionnelle et pratiques coutumières comme mode de régulation sociale**

La réalité empirique prouve que la gestion communautaire prime sur la gestion étatique des conflits dans la communauté haïtienne, et une illustration nous est fournie dans la communauté de Solino. Fréquenter les tribunaux n'est pas considéré comme un acte normal dans ce quartier. Pour les riverains, les tribunaux ne sont pas faits pour ceux qui habitent la même communauté. Quand il y a conflit, c'est dans la communauté qu'on doit trouver la solution, par l'intermédiaire des anciens, sans intervention de l'État. Ces anciens sont considérés comme des personnes légitimement reconnus pour intervenir dans les affaires de la communauté. On soulignera en passant qu'il s'agit-là d'un trait caractéristique des communautés fondées sur les valeurs traditionnelles.

Quoi qu'il en soit, on réalise que, pour les habitants de Solino, le système judiciaire institué par l'État n'est pas perçu comme quelque chose de fiable. D'ailleurs, la majorité des répondants avouaient ne rien savoir des normes procédurales de ce système. Dans un pareil cas, le problème devient imminent en raison du fait que les citoyens ne peuvent en réalité s'approprier d'un système juridique dont ils ne maîtrisent ni la logique ni les procédures. Cela pose un problème de société plutôt sérieux, en ce sens que les gens fonctionnent sous un régime qu'ils ne saisissent pas préalablement. L'ignorance, on le sait, ne fait que conduire à des situations conflictuelles incessantes, à des violations involontaires et à des contestations ouvertes ou latentes de la légitimité d'un système que l'on vient imposer.

Nous ne postulons pas que ce sont tous les individus réunis en assemblés qui doivent participer à la légifération des lois, sachant que dans un système moderne ce travail relève de la compétence de l'État comme l'a par ailleurs si bien précisé Alliot, en écrivant que « la loi elle-même dépend étroitement de l'État : même si elles sont toutes votées par le parlement, quatre-vingt-dix pour cent d'entre elles ne proviennent pas de l'initiative des représentants du peuple, mais résultent des projets élaborés par les ministères et l'administration » (*Op. cit* : 110). Une stratégie de vulgarisation doit cependant permettre à tous les citoyens de prendre connaissance des lois. L'État a par conséquent l'impérieuse responsabilité de faire connaître les principes juridiques aux individus qu'il veut transformer en sujet de droit. L'adage voulant que « nul n'est censé ignorer la loi » n'est, en fait, de mise que dans une société où les gens sont avisés et se reconnaissent comme étant sujets de droit. Se reconnaître en tant que sujet de droit, l'est toujours par rapport à un système juridique bien déterminé. En ce qui a trait à notre propos, cette auto-reconnaissance s'inscrit dans la logique du système juridique dominant, c'est-à-dire de l'État. Cependant, la corrélation n'implique pas pour autant que celui qui refuse le système juridique dominant ne fonctionne pas selon des principes juridiques. Nous avons déjà vu qu'il peut fonctionner en référence à un ordre juridique alternatif correspondant à une autre logique. Au sein d'une même société, il peut donc exister plusieurs ordres ou régimes juridiques<sup>6</sup>. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que droit comme tel n'existe pas, bien que cette appellation corresponde au système de droit dominant, par contre il existe bien, du point de vue de la pratique, des droits ou des systèmes de droit au sein d'une même société. Dans cette situation de pluralisme juridique, la responsabilité de l'Etat est avant tout liée à la définition des valeurs appropriées et adaptées qu'il faut ensuite vulgariser. Cet aspect de la réflexion permet de transiter vers un autre niveau d'analyse qui prend cette fois en compte le contenu des lois. Il arrive souvent que les

6 Parmi les travaux consacrés au pluralisme juridique, citons Robert VACHON et ceux de Christoph EBERHARD (voir la bibliographie en fin d'article).

gens aient connaissance des lois sans pour autant les accepter comme principes régulateurs. La question fondamentale qu'il faudrait se poser revient à savoir dans quelle mesure les lois en question s'adaptent à la réalité du peuple pour lequel elles ont été adoptées. Montesquieu dit bien que « les lois dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois » (in Daniel Oster, 1964, p. 130). Ce qui revient à dire que celles-ci doivent émaner de la société pour laquelle elles sont écrites. Le contenu de tout système juridique doit en quelque sorte refléter la volonté générale des citoyens. En ce sens, les lois ne sauraient être considérées comme universelles, même si, aujourd'hui, avec le processus de la globalisation, on voudrait déplacer les bornes juridiques qui posent une cloison entre les sociétés à travers, entre autres, la rhétorique qui prône des préceptes comme le tribunal international ou la loi internationale ; il faudrait souligner au contraire que cette rhétorique traduit tout simplement la vision universalisée d'un petit groupe de sociétés.

Il apparait de cette façon que les lois internationales, par exemple, sont des lois nationales internationalisées. Car comme l'a voulu faire comprendre Rouland, « le Droit, à travers la diversité des expériences qu'en ont faites les sociétés humaines, serait ce que chaque société, ou certains de ses groupes considèrent comme indispensable à sa cohérence et sa production » (1991 : 138). Quand au sein d'un groupe le droit en vigueur n'est pas considéré comme un élément indispensable à sa cohésion et à son mode de fonctionnement, celui-ci se heurte à une remise en question permanente qui se traduit par un refus d'intégration au sein de la pratique quotidienne. Les gens avec lesquels nous avons discuté lors des entrevues à Solino n'ont pas hésité à qualifier d'étranger l'appareillage de la justice formelle, voire l'État comme tel. Déjà, quand on se présente au tribunal face à quelqu'un, la personne devient ipso facto un ennemi, c'est-à-dire comme étranger au cercle des proches et des intimes.

A ce propos, l'un des répondants précise que « deux personnes qui habitent dans une même communauté ne doivent pas résoudre leurs conflits devant les tribunaux. Selon moi, cela doit

être traité par les notables de la communauté. » Un autre explique de son côté à peu près la même idée en soutenant que « quand nous avons des problèmes de conflits, nous nous arrangeons pour les résoudre entre nous. Ce sont des gens de la communauté qui s'évertuent à s'entendre entre eux. »

La vision communautaire de résolution des conflits, ne légitime pas la voie formelle établie par l'État. Au contraire, celle-ci se distance de celle-là. En fait, les discours des gens n'ont fait que confirmer l'approche d'Alliot qui a pu faire savoir que « tantôt l'État importé n'obtient qu'indifférence, tantôt il est condamné sur les critères traditionnels : il est ressenti comme n'apportant aucune garantie d'avenir et, s'il est incapable d'assurer la nourriture quotidienne, il suscite la révolte » (2003 : 110).

Un autre aspect à souligner, c'est le soupçon d'une justice corrompue. De l'avis des gens interrogés, la justice est distribuée en fonction des moyens dont on peut disposer ou pas pour corrompre les juges. Un répondant n'a pas hésité à raconter ainsi ce qui lui était arrivé avec son ex-femme.

J'avais un problème avec l'une de mes ex- femmes concernant une maison qu'elle voulait me prendre. Elle m'a envoyé un mandat de comparution pour que je me présenter avec elle devant le juge. En vendredi, le juge nous écoutait tous les deux. Et nous devions retourner en lundi pour continuer le jugement. Le jour convenu, elle m'avait devancé et rencontré en catimini le juge, qu'elle était parvenu à soudoyer. Lors de l'ouverture de la séance, le juge ne voulait plus m'écouter et il exigeait purement que je remette la clé.

La situation tant décriée par les victimes a été soulignée par certains auteurs comme Fritz Jean Jacques évoquant « l'inégalité souvent constatée des citoyens devant les tribunaux, à cause des différences énormes de fortune et d'éducation, contribuent à projeter une image bien sombre de la justice en Haïti » (2003 : 75). Et Fleurit précisait, pour sa part, qu'il ne s'agit pas tout simplement d'inégalité, mais de l'exclusion de la majorité de gens dès que l'on parle de la pratique de la justice institutionnelle. Ainsi a-t-il précisé que « près des trois-quarts de la population haïtienne se situent aujourd'hui en dehors du champ de la justice. Il se trouve que cette partie exclue correspond à la fois au monde rural et au

secteur de l'urbanisation informelle née de l'exode rural » (*op. cit.* : 2). Force est de rappeler pourtant que l'institution judiciaire est fondée pour distribuer la justice de manière équitable et pour préserver tout citoyen, indépendamment de sa classe sociale et de ses moyens économiques, contre tout abus et viol. Rawls l'a d'ailleurs bien dit en soulignant, que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée » (1997 (1971) : 69).

A l'évidence il n'y a pas d'articulation entre le système judiciaire officiel et les aspirations des citoyens ordinaires. C'est là en quelque sorte toute la thèse développée par Jacquelin Montalvo Despeignes dans son livre intitulé *Le droit informel haïtien* en opposant ce qu'il appelle *le pays légal*, pays défini dans les chartes constitutionnelles, et *le pays réel* dans lequel le peuple définit sa propre organisation sociale et juridique (1976 : 23). Ce pays fonctionne suivant un système de droit qui ne correspond pas à la logique du droit institutionnel, mais selon un système de droit traditionnel auquel ont recours la majorité des haïtiens quand ils sont assoiffés de justice. Dans la même veine, l'auteur entend par *Droit traditionnel*, l'ensemble de procédures juridiques utilisées par la majorité du peuple en dehors des codes civils et des codes de procédure et également en dehors des chartes constitutionnelles prescrites par l'État. Ce qui fait tout à la fois la cohérence et l'originalité de ce système non écrit, c'est son enracinement dans la coutume. Gilles Paisant précise, dans cette même ligne d'idée, que les coutumes « sont des pratiques qui se répètent ; elles sont le fruit de l'habitude et de l'imitation » (2003 : 23). Ces pratiques, poursuit-il, « émanent de la base, c'est-à-dire des comportements de la population des gouvernés. La coutume est d'origine populaire alors que la loi est d'essence étatique » (*ibid*).

Malgré l'importation des institutions judiciaires dites modernes dans la société haïtienne, la création d'un État de Droit en Haïti n'a pas été et n'est pas jusqu'à présent effective. Les gens fuient les principes de justice instaurés par l'État et

préfèrent s'accrocher aux pratiques coutumières de résolution des conflits.

Ce refus amène à comprendre *a posteriori* que qu'il n'y a jamais eu appropriation du système français, du moins l'importation ne s'est jamais faite de manière critique, elle n'était donc ni intégrative ni adaptée, en ce sens qu'elle n'avait pas pris en compte la réalité de la population pour laquelle les législateurs l'avaient adoptée, ce qui a conduit à une cohabitation difficile, voire conflictuelle, entre le système transféré et les pratiques réelles des gens. Qui plus est, le problème de l'effectivité d'une justice équitable est une autre cause expliquant le rejet du système officiel. Quand l'individu en quête de justice est bafoué par l'instance chargée de lui rendre justice, la conscience dans le système s'amenuise, le soupçon oriente vers des formes alternatives de justice et la société *ipso facto* faire face à de graves problèmes de fonctionnement.

## Conclusion

Nous venons de voir que le problème fondamental de la non-conformité des haïtiens face à la pratique de la justice institutionnelle tient pour l'essentiel d'un déficit d'appropriation sur fond d'une désarticulation entre la majorité et l'Etat, d'une part, et entre le projet de société porté par la guerre de l'indépendance et l'importation sans réserves des codes français d'autre part. Au fond, l'Etat haïtien a tendance à oublier que toute loi est le produit d'une culture donnée et que le fait pour une communauté de résoudre les conflits par le recours aux anciens est une bien meilleure alternative que de s'exposer au verdict d'une justice qui n'a pas la confiance de la population. Cela dit, nous sommes conscients que, du point de vue de l'acculturation juridique, il n'existe pas de système de droit qui évolue en autarcie et qui n'a jamais été influencé par des valeurs juridiques venant d'ailleurs. Même les systèmes dits dominants dans leurs rapports avec les autres ont subi à un moment de leur évolution une quelconque influence extérieure. Le processus d'acculturation se réalise de manière subtile dans certains cas et la rationalité s'y manifeste

non seulement à travers le principe de la réinterprétation, mais aussi par le choix conscient des acteurs. Ces derniers ne se contentent pas d'accepter les éléments venant de l'extérieur, mais procèdent à un tri en fonction des besoins qui émergent la société. En ce sens, tout projet de réforme judiciaire doit tenir compte de ces paramètres et s'adosser à une sérieuse politique de dialogue et de vulgarisation. Et ces propositions exhortent en définitive à tenir compte de la dimension de complexité sans quoi on ne parviendra pas à une formule de fonds commun<sup>7</sup> à même de favoriser un fonctionnement cohérent de la société à partir d'une transcendance qui subsume les catégories hétérogènes.

## Bibliographie

- ABOU, Sélim, *Identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, nouv. éd, coll. Pluriel, Paris : Anthropos, 1994 (1981).
- ALLIOT, Michel, *Le Droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, Paris : Karthala, 2003.
- ALLIOT, Michel, « L'Acculturation juridique », in Jean POIRIER (Sld) *Ethnologie générale*, Paris : Gallimard, 1968, pp. 1880-1236.
- BELLEGARDE, Dantès, *Dessalines a parlé*, Port-au-Prince : Société d'édition et librairie, 1948.
- CASIMIR, Jean, « Créole, Synthèse culturelle », in MENDES, Candido (Sld), *Latinité et identité haïtienne : entre la tradition et la modernité* (12<sup>e</sup> colloque international, Port-au-Prince

7 Les réflexions de l'Anthropologue Selim Abou sont importantes pour comprendre cette logique de fonds commun en ce sens qu'il montre que dans l'analyse de plusieurs ethnies au sein d'une nation, il y a trois niveaux d'identité ethnique qu'il faut prendre en compte. Nous considérons seulement le premier et le deuxième dans le cas de notre analyse. Le premier niveau se joue au niveau d'un groupe ethnique faisant partie d'une nation (1994 (1981) :34). Le deuxième se joue au niveau de la nation. Ce dernier « représente un deuxième degré d'identification qui vise à oblitérer le premier » (*op. cit.* : 35). Ce qu'il est important de souligner dans le second cas, c'est que la société produit des valeurs qui ne s'apparentent pas à des catégories particulières, mais qui les incluent. C'est à partir de là qu'il est possible de parler de société. C'est dans cette même ligne de réflexion que Abou rappelle qu' : « il n'est pas une nation dans le monde qui ne cherche à fonctionner comme une super-ethnie, sécrétant des facteurs culturels communs susceptibles de contrebalancer, voire de dominer les héritages culturels des groupes ethniques qu'elles englobe et suscitant chez toute la population, si hétérogène soit-elle, le sentiment d'un destin commun plus mobilisateur que les origines ethniques » (*ibid*).

- du 14 au 16 septembre 2003), Rio Janeiro : Académie de la latinité, 2005, pp. 171-189.
- CADIET, Loïc, « Institution Judiciaire », in *Encyclopaedia universalis*, Paris, corpus 13, pp. 52-60.
- EBERHARD, Christoph, « Au-delà de l'universalisme et du relativisme : l'horizon d'un pluralisme responsable », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 33, n° 3, 2009, p. 79-100. Disponible en ligne sur <http://id.erudit.org/iderudit/039682ar>.
- EBERHARD, Christoph, « L'anthropologie du Droit : Un itinéraire entre altérité, complexité et interculturalité » (Conférence donnée à l'Université Jules Verne de Picardie, Amiens, 24 mai 2002, à paraître) disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/index.htm>.
- EBERHARD, Christoph, *Penser le pluralisme juridique de manière pluraliste – défi pour une théorie interculturelle du droit*. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/index.htm>.
- EBERHARD, Christoph, « Pluralisme et Dialogisme : Les Droits de l'Homme dans un contexte de mondialisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation » (Première version d'un texte paru) in *La revue du MAUSS* semestrielle, n° 13, 1<sup>er</sup> semestre 1999, p 261-279. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebermauss.htm>.
- EBERHARD, Christoph, « Prérequis épistémologiques pour une approche interculturelle du Droit. Le défi de l'altérité » (première version d'un article), in *Droit et cultures* 46, p 9-27. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/index.htm>.
- DESCARDES, Jean Rosier, *Dynamique Vodou et Droit de l'homme en Haïti*, mémoire de DEA présenté à l'université Paris 1, Panthéon Sorbonne, 1999. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.pdf>.
- DESCARDES, Jean rosier, *Dynamique vodou et état de droit en Haïti : Droits de l'homme et diversité culturelle*, thèse de doctorat présentée à l'université paris 1, panthéon Sorbonne, 2001.

Disponible en ligne sur [www.dhdi.free.fr/.../droithomme/.../descardesmemoir1.rtf](http://www.dhdi.free.fr/.../droithomme/.../descardesmemoir1.rtf) .

- DESCARDES, Jean Rosier, *La Dynamique Vodou, Équivalent homéomorphe des Droits de l'Homme*, in Jacques Hainard, Philippe Mathez et Olivier chinz, *Vodou*, coll.Tabou, Genève : Infolio/ Musée d'Ethnographie de Genève, 2008, pp 165-175.
- DESCARDES, Jean Rosier, « L'Anthropologie juridique en Haïti : Etat des lieux et perspectives », in *Cahiers d'anthropologie du Droit, revue Droit et Culture*, Hors série, 2004, pp.119-124.
- DESCARDES Jean Rosier, «Droits de l'homme et diversité culturelle : l'exemple de la dynamique vodou en Haïti», in *Bulletin Laison*, n° 25, 2000. Disponible en ligne sur [http ://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.htm](http://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.htm).
- DESPEIGNES, Jacquelin Montalvo, *Le droit informel haïtien*, Paris : PUF, 1976.
- FLEURIT, Jean Sénat, *La problématique de la réforme judiciaire en Haïti*, USA : Steve. Glines / ISGS Press, 2007.
- HEGEL, W. F., *Principes de la philosophie du Droit* (traduction inédite et présentation par Jean-Louis VIEILLARD-BARON), Paris : GF Flammarion, 1999 (1821).
- JEAN JACQUES, Fritz, *Le Régime politique haïtien : l'État oligarchique : 1930-1986*, Québec : Oracle 2003.
- KOURILSKY, Chantal, « la socialisation juridique et identité du sujet », in *Droit et Société*, 19-1991, pp. 273- 289
- LE ROY, Etienne, *Le jeu des lois : une anthropologie «dynamique» du Droit*, coll. droit et société, Paris : LGDJ, 1999.
- MANIGAT, Mirlande, *Traité de Droit Constitutionnel Haïtien*, Coll. UNIQ, tome 2, Port-au-Prince : Presses de l'Imprimeur II, 2000, p. 647.
- MATTAROLLO, Rodolfo, « Détention provisoire prolongée et choix d'un modèle de système pénal pour Haïti », in *MICIVIH, Haïti : Droit de l'homme*, tome 4, Décembre 1996.
- MERTON, K. Robert, *Éléments de Théorie et de Méthode sociologique* (traduits de l'américain et adaptés par Henry MENDRAS), coll. U, 3<sup>e</sup> éd, Paris : Armand colin, 1997(1955).

- MICHEL, Pierre-Marie, *Code de Procédure Civile*, Port-au-Prince : Edityav, juillet 1999.
- MOSCOVICI, Serge (Sld), *Psychologie Sociale*, 7<sup>e</sup> éd, Paris : PUF, 1998.
- OEA/ CIDH, *Haïti : Justice en déroute ou l'Etat de Droit ? : Défi pour Haïti et la communauté internationale*, Washington D.C : Organisation des Etats Américains et commission interaméricaine des Droits de L'homme, 2006.
- PLAISANT, Gilles (Sld), « Rapport introductif », in *De la place de la coutume dans l'ordre juridique haïtien : bilan et perspectives à la lumière du droit comparé* (Acte du colloque des 29 et 30 novembre 2001), Paris : PUG, 2003
- OSTER, Daniel, *Œuvres complètes de Montesquieu*, Paris : Seuil, 1964.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice* (traduit de l'anglais (États-Unis) par Catherine Aubard), coll. Point, 3<sup>e</sup> éd., Paris : Seuil, 1997 (1971)).
- ROULAND, Norbert, *Aux confins du Droit*, Paris : Odile Jacob, Novembre 1991.
- ROULAND, Norbert, *Anthropologie Juridique*, coll. Que sais-je ? 2<sup>e</sup> éd, Paris : PUF, 1995.
- TOUSSAINT, Hérold, *Communication et Etat de Droit selon Jürgen HABERMAS*, Port-au-Prince : Henry DESCHAMPS, 2005.
- VACHON, Robert, « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié », in *Bulletin Liaison*, n° 25, 2000. Disponible en ligne sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.htm>.



# LES DROITS DE PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE ET LES SAVOIRS TRADITIONNELS EN HAÏTI

Jean André VICTOR<sup>1</sup>

L'originalité du vodou haïtien venant du fait que celui-ci représente, à la fois, une religion, un héritage culturel, un mode de vie et un moyen de transmission des connaissances orales au sein de la fraction majoritaire de la population, il est opportun de questionner les savoirs locaux (ou savoirs traditionnels) quant au rôle que ces derniers pourraient jouer dans la reconstruction de l'État-Nation. Dans le présent texte, l'auteur se propose de partager quelques réflexions au sujet des relations qui existent entre les droits de propriété intellectuelle (DPI) et les savoirs traditionnels (ST). Pour y arriver, il sera fait, vu le cadre étroit de cette publication, une brève revue de littérature sur les généralités relatives aux DPI et aux ST (Section 1) avant d'aborder la question des politiques publiques en matière de gestion des DPI dans l'agriculture et l'environnement (Section 2) pour terminer, au risque de trop caricaturer, sur quelques *idées pour l'action* (Section 3).

## Section 1. La problématique des DPI et des ST

Dans la vie courante, on reconnaît volontiers qu'une chaise est un bien tout comme une voiture ou une maison. Quand on dit de quelqu'un qu'il possède beaucoup de biens, on suggère, en même temps, que la personne est propriétaire de tous ces biens ou de toutes ces choses auxquelles on se réfère. Au sens juridique,

---

1 Ingénieur agronome, docteur en droit, professeur à l'UEH.

les biens sont plutôt des droits. Il s'ensuit que les droits peuvent porter sur des biens matériels (ou corporels) ou encore sur des choses non matérielles (abstraites ou incorporelles). On distingue alors les droits réels comme le droit de propriété d'un bien corporel, les droits personnels c'est-à-dire les droits qu'une personne peut exercer à l'encontre d'une autre (droit de créance, par ex) et les droits intellectuels qui portent sur des choses abstraites ou immatérielles (Fontaine et al, 1998).

La propriété intellectuelle est l'ensemble des droits exclusifs accordés sur les créations intellectuelles à l'auteur ou à l'ayant-droit d'une œuvre de l'esprit. Ainsi, les droits d'auteur concernent, par exemple, le droit d'un écrivain sur son livre ou le droit d'un musicien sur sa composition musicale. Quand on parle de propriété littéraire ou artistique, on se réfère à de tels droits. De même, le droit de l'inventeur sur son invention notamment en matière industrielle ou également le droit d'un commerçant sur sa marque de fabrique (symbole, nom, dessins, images ou modèles) appartiennent à la catégorie des DPI.

Il existe donc trois méthodes de protection des DPI en honneur dans divers pays : les droits d'auteur (copyright) qui se réfèrent aux lettres et aux arts, les patentes ou brevets d'invention qui intéressent la propriété industrielle et les marques de fabrique utilisés notamment dans le commerce (trademark). Bouchoux (2007) a publié un important ouvrage de synthèse sur le droit d'auteur, le droit des marques, le droit des brevets d'invention et des secrets commerciaux. Au séminaire organisé en 1999, à Port-au-Prince, en collaboration avec l'OMPI (Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle) plusieurs professionnels ont pu discuter des différences qui existent entre le droit des brevets et les droits d'auteur.

On admet, non sans discussion, que le concept de propriété intellectuelle fait avancer le progrès technologique et pousse à l'émergence progressive d'œuvres nouvelles pour les besoins et l'épanouissement de l'être humain.

Si les droits d'auteur et les droits de propriété industrielle sont relativement bien connus, il est difficile d'en dire autant des DPI

associés à l'agriculture et l'environnement (DPI/AE). À l'atelier national organisé en avril 2000 par le Ministère de l'Environnement sur la valorisation, l'utilisation et la conservation durables des plantes médicinales, Victor (2000) a présenté le concept des DPI dans l'agriculture et l'environnement.

Il existe plusieurs instruments internationaux à effet contraignant ou non contraignant que notre pays a signés et ratifiés, lesquels reconnaissent les DPI/AE. Ce sont notamment le Traité International sur les ressources phytogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture, la Convention des Nations Unies sur la Biodiversité, le Consensus de Sao Paulo de 2004 sur les DPI et les ST, la Déclaration d'Alma Ata de l'OMS sur la médecine traditionnelle ou encore les accords de l'Union Internationale pour la Protection des Obtentions Végétales. Il existe d'autres instruments connexes ou apparentés qui ne sont pas aussi spécifiques que ceux mentionnés plus haut.

Il convient de souligner, dans la perspective de mieux faire connaître les DPI/AE, que les ST constituent la voie royale qui mène au domaine réservé à cette spécialité ethno-juridique. Par ST, il faut entendre, non seulement les savoirs comme tels, mais aussi les savoir-faire techniques, les savoirs écologiques et les savoirs incorporés dans les outils traditionnels. Des mesures appropriées peuvent être prises pour maîtriser l'accès aux ressources et assurer équitablement le partage des bénéfices qui en découlent (WWF, 1998). Le marché de la biodiversité dépasse les 800 milliards de dollars par an (produits pharmaceutiques, médecine botanique, produits agricoles, horticulture, protection des plantes, biotechnologies et produits cosmétiques). Bien qu'il soit difficile de dire quelle part de ce marché revient aux détenteurs haïtiens des ST, il est relativement aisé de comprendre que ces derniers ne reçoivent qu'une petite partie de la fraction réservée aux États pauvres.

On admet aussi que ce n'est pas leur ancienneté qui rend les ST « traditionnels ». Le ST est une connaissance élaborée, préservée et transmise au sein d'une communauté traditionnelle et de génération en génération, par le biais notamment des

systèmes coutumiers de transmission de connaissances. C'est une partie intégrante de l'identité culturelle ou spirituelle d'un groupe social. C'est donc le lien avec la communauté qui rend traditionnels les ST.

S'il est vrai que les ST se développent tous les jours, il est donc indiqué de mettre en place un système de protection non seulement pour les ST créés dans le passé, mais aussi pour le développement et la diffusion de nouveaux ST. Ceci est d'autant plus important que les ST sont menacés, à la fois, par les pressions sociales venant de l'intérieur comme de l'extérieur, par les migrations, la progression des modes de vie dits modernes ou encore par acculturation.

Nul ne songera à contester que ce sont les populations indigènes, les peuples autochtones et les communautés paysannes qui sont les détenteurs des ST. Comment faire pour que ces derniers bénéficient des systèmes de protection sur les ST ?

L'OMPI a commencé à travailler sur les ST depuis 1998 tandis que le Comité Intergouvernemental de la Propriété Intellectuelle relative aux ressources génétiques, aux ST et au folklore a été créé en 2001 en tant qu'instance internationale de politique générale. Le Portugal a récemment adopté une loi destinée à protéger les ST et les obtentions végétales des agriculteurs.

Les guérisseurs traditionnels de Samoa reçoivent une partie des bénéfices tirés d'un nouveau médicament contre le SIDA dont la mise au point s'inspire de leur connaissance de l'arbre *mamala*. La tribu des Kani en Inde reçoit une partie des bénéfices tirés d'un nouveau médicament pour sportifs dont la mise au point s'appuie sur sa connaissance de la plante médicinale *arogyapaacha*. Les représentants indiens des savoirs traditionnels ont dénoncé les brevets exploitant leurs savoirs concernant l'utilisation d'extraits du *Neem* et du *Curcuma*, deux plantes réputées comme agents de cicatrisation.

En 2001, la Chine a délivré plus de 3 000 brevets se rapportant à des innovations dans le domaine de la médecine chinoise traditionnelle. Beaucoup de pays ont compris la nécessité de développer une stratégie globale de protection des ST. Le Brésil, le

Costa Rica, les USA, l'Inde, le Pérou, le Panama, les Philippines, le Portugal, la Thaïlande, pour ne citer que ceux-là, tous ont adopté des lois sui generis protégeant les ST. Pourquoi pas Haïti ? Quelle voie empruntée alors pour offrir d'autres sources de revenus au paysan haïtien, à part les revenus agricoles ?

Il convient d'interroger les politiques publiques adoptées à Saint-Domingue et en Haïti en vue de trouver quelques pistes d'intérêt pour comprendre le retard de notre pays dans ce domaine.

## **Section 2. Les politiques publiques relatives au DPI/AE en Haïti**

L'absence d'intérêt manifestée par nos élites au regard des DPI/AE remonte dans la nuit des temps. Avant de retracer l'histoire des politiques publiques en la matière et les initiatives des institutions concernées par la gestion des ST, il convient de familiariser quelque peu le lecteur avec la réalité actuelle à partir d'un diagnostic sommaire.

### ***En guise de Diagnostic***

Les ST épousent des visages différents selon leur nature, leur origine, leur mode de transmission, leur intérêt, leur utilité ou encore leur accessibilité. Voyons, tour à tour et sans prétendre à l'exhaustivité, le choc linguistique, la reconnaissance de fait, la construction continue, le transfert indirect de technologie, la notoriété de la médecine traditionnelle, le mépris des obtentions végétales et le fait de l'aménagement du territoire.

Le choc linguistique est, en fait, un défaut de communication. La paysanne qui prépare le produit dénommé en créole *lwil mas-kriti* achète l'huile de ricin à la pharmacie sans savoir que les deux produits sont les mêmes. C'est que la paysanne n'a aucun DPI sur

son produit tandis que le fabricant du produit pharmaceutique en a un sur le sien<sup>2</sup>.

Il y a reconnaissance de fait chaque fois que l'on fait appel au détenteur d'un savoir traditionnel pour se tirer d'un mauvais pas. C'est le cas des experts qui n'ont pas pu faire fonctionner l'usine de rapadou de Léogâne et qui ont fini par faire appel aux paysans du Plateau Central pour faire solidifier le sucre non cristallisé. Mais, le paysan ne sait pas qu'il pourrait exercer un DPI en la circonstance<sup>3</sup>.

Le processus de construction du ST est une chaîne continue dont les maillons sont fabriqués au fil du temps qui passe. Ne vous êtes-vous jamais demandé pourquoi et comment se fait-il qu'il y ait toujours de nouveaux poisons dans notre milieu ? S'il est illégal, immoral ou dégradant de fabriquer des zombies ou des poisons mortels, est-ce une raison pour dévaloriser les savoirs qui ont rendu possible la mise au point de ces exploits ? Le savoir en soi n'est-il pas neutre ? C'est l'utilisation qu'on en fait qui est condamnable<sup>4</sup>.

Il est courant d'admettre que les transferts de technologie se font généralement de l'expert étranger à son homologue haïtien. Mais, il peut arriver que le bénéficiaire du savoir transmis ne soit pas toujours celui qu'on pense. Là où on attendait l'ingénieur

2 J'étais aux Cayes, ce jour-là. Une paysanne pénètre dans la pharmacie de famille, et va payer à la caisse un flacon d'huile de ricin. Dans son panier d'osier, j'ai pu distinguer des signes éloquentes d'un produit dénommé lwil maskriti ou Palmaskiti. Je lui ai dit, non sans hésitation, que le produit traditionnel qu'elle vient de vendre au marché du coin sous le nom de palmaskriti est le même que celui qu'elle vient d'acheter sous le nom d'huile de ricin. Elle sourit sans mot dire et s'en va avec la marque conventionnelle. Ce jour-là, ma vocation de militant pour les DPI/AE était née.

3 Quand on a fini de construire l'usine de rapadou de Léogâne, dans la localité de Brache, quelques jours avant la date choisie, dans les années 1980, pour l'inauguration de cette entreprise semi-industrielle, les experts sur place n'arrivaient pas à faire prendre le rapadou (un sucre non cristallisé fabriqué traditionnellement par les paysans). À bout de souffle, les autorités techniques font chercher des paysans de la zone de production du Plateau Central. Ces derniers ont pu faire prendre le rapadou et produire ainsi quelques échantillons à des fins publicitaires. Mais, depuis lors, l'usine n'a jamais fonctionné. Ce qui reste de ce bâtiment étrange interpelle encore le visiteur trop curieux.

4 Il y a deux ou trois ans, une ONG a voulu aider les fabricants de sel d'Anse Rouge en caressant le projet de moderniser les marais salants. Ils ont construit, en béton, des canaux, des fossés, des cuves et des dépôts pour produire et emmagasiner le sel. Mais, ils n'ont pas réussi à faire du sel. Les paysans, encore une fois, ont montré la route.

qui avait côtoyé l'expatrié, on trouve le paysan qui n'a eu aucun contact avec ce dernier. Qui peut savoir qui est qui en la matière<sup>5</sup>.

Nul ne va s'oublier jusqu'à nier la notoriété de la médecine traditionnelle. Et pourtant il n'y a aucune protection chez nous pour les ST alors qu'on reconnaît l'expertise des matrones dans le système national de santé ou les vertus de la phytomédecine dans la fourniture des soins de santé<sup>6</sup>.

La patate douce est souvent le siège de multiples mutations en raison de sa grande variabilité génétique. Le paysan étonné proclame aussitôt que la plante a changé « patat la tounen ». Et, de fait, la variété plantée n'est plus le cultivar récolté. Qui pourrait alors exercer un DPI sur la nouvelle obtention végétale<sup>7</sup>.

Savez-vous que ce ne sont point les agronomes qui ont décidé de faire de la plaine de l'Arcahaie (la cité du drapeau) un terroir à banane ? Ni non plus le MARNDR qui a exigé que le mil (Pitimi chandel) soit cultivé exclusivement aux Gonaïves, la cité de l'Indépendance ? Ce que l'on appelle couramment Petit Mil, ce

5 L'ODVA a pu sauver, une fois, une drague enlisée sur les rives de la rivière de l'Artibonite grâce à l'assistance technique d'un paysan. Malgré toutes les manœuvres tentées pour débarrasser l'outil mécanique, on n'a pas pu tirer la drague même aidé par une kyrielle d'engins de plus en plus lourds qui s'enfonçaient dans la vase. En pleine saison pluvieuse, les signes annonciateurs d'une averse tropicale indiquaient qu'on pouvait perdre la drague à la moindre crue inattendue. Tout était en place pour un grand spectacle : la grande foule, les marchandes, les lampes électriques, les diseurs de bonne aventure et les conteurs traditionnels. Tout y était : le rire, le silence, l'impatience, le doute, la solidarité et la communion entre la population amusée et les professionnels médusés. Les ingénieurs et les agronomes étaient encore aux abois quand un paysan a raconté ce qu'il avait vu faire par les Américains lors d'un incident pareil qui s'était produit, dans les années 50, avec la firme Brown and Root. Quand ce paysan a parlé de trou dans lequel on a fait tomber un bloc de fer attaché au mat de l'engin en difficulté, on a compris qu'il s'agissait de la technique du poids mort et on a pu faire sortir la drague.

6 Comme agronome, il m'a semblé que j'ai appris plus de choses des détenteurs de ST sur la patate douce qu'à la Faculté d'Agronomie qui m'a transmis heureusement les méthodologies de travail appropriées. J'ai appris à identifier les variétés et les cultivars, leur mode de propagation, leurs caractéristiques organoleptiques, leurs ennemis et leur mode de croissance, à comprendre la grande variabilité génétique de la plante et à expliquer après plusieurs années de recherche, que le paysan avait raison quand il disait que « patat la tounen ». Il s'agissait bel et bien de mutations spontanées, mais il faut quelque'un pour isoler le mutant au bon moment. Et c'est là qu'intervient l'auteur de l'obtention végétale.

7 On peut apprendre beaucoup de choses des guérisseurs et des tradipraticiens. Ils sont capables de vous montrer les uns une feuille qui pouvait ramollir les gencives et faciliter l'extraction des dents, les autres une plante qui pouvait donner la mort, rien qu'en effleurant les lèvres de celui qui veut pratiquer l'euthanasie, les uns et les autres les vertus et les antidotes du « Pwa Grate ». Garder le secret fait partie d'un code d'éthique. Des experts peuvent-ils, en toute liberté, mener des enquêtes en milieu rural, acquérir de nouvelles connaissances sur des réalités qu'ils ne maîtrisaient pas, publier ensuite des livres imprimés en reniant les sources originelles pour récolter des droits d'auteur dont ils sont les propriétaires exclusifs ? Adhérer à de telles pratiques revient à fouler aux pieds les DPI de celui qu'on appelle, par euphémisme, un « informateur » qui est, en fait, un détenteur d'un ST.

ne sont pas des mils ; ce sont plutôt des sorghos. L'aménagement effectif du territoire est pensé et réalisé par les détenteurs des ST qui façonnent, à leur manière, le paysage agricole de notre pays<sup>8</sup>.

Bien sûr, tout n'est pas rose dans le monde des ST. Il y a les tabous, les croyances, les superstitions, les sortilèges et tout le fatras ésotérique qui marche avec. Mais, est-ce une raison pour rejeter l'eau du vase avec le bébé qu'il contient ?

### *L'Histoire des Politiques Publiques Relatives aux ST*

L'histoire des politiques publiques est illustrée dans les Notes présentées en annexe. Les notes, elles-mêmes sont tirées de l'étude parue sur les nouvelles politiques des aires protégées. Oyez plutôt.

Durant la période coloniale, la science était fondamentalement au service du colonialisme. Les aires protégées de St Domingue faisaient partie de la stratégie de conquête des terres du Nouveau Monde (Mc Clellan III, 1992).

Après l'affaire Mackandal qui avait le projet d'empoisonner tous les Blancs de Saint-Domingue, les autorités coloniales interdisaient systématiquement aux noirs et aux mulâtres, sous peine de mort, de pratiquer la médecine, la phytothérapie et l'utilisation des plantes médicinales. C'est ainsi que, loin de toute officine, la médecine traditionnelle s'est enracinée dans le peuple, la phytothérapie d'un côté et la toxicologie clandestine de l'autre<sup>9</sup>.

8 Le militant écologiste doit se poser des questions sur la propriété intellectuelle de la masse rurale. Qui est l'inventeur du rapadou enrichi d'arachides, un produit original grâce auquel un auteur inconnu a réalisé la combinaison glucide / protéines que les élites ont réussi avec l'AK 1000 (Akamil), un produit fait de maïs et de haricots, mais qu'elles n'ont pas pu commercialiser ? Qui a pensé à ajouter à la cassave traditionnelle de la noix de coco hachée pour en faire le bobori, ce produit merveilleux en voie de disparition ? Qui a organisé l'agro-biodiversité de la république ? Qui veille sur ce patrimoine mal connu ?

9 Le réseau français de jardins botaniques était le plus grand et le plus dynamique au 18<sup>e</sup> siècle. Il incluait les stations de la Guadeloupe, de la Martinique, de Cayenne dans l'hémisphère Ouest et de plusieurs autres dans l'océan indien (c'est à dire l'île Maurice et l'île de la Réunion d'aujourd'hui). Ces stations étaient reliées administrativement et scientifiquement avec le Jardin du Roi à Paris et avec l'Académie des Sciences de France.

En 1777, Louis XVI créa le Jardin Royal de Port-au-Prince, à Saint-Domingue. D'autres stations, environ une douzaine, furent créées, tour à tour, dans la ville et hors de la ville. Par la suite, le Cercle des Philadelphes, fondé en 1784 (la Société Royale du Cap-Français) établit plusieurs jardins botaniques au Cap et au Limbé. On y cultivait les épices rares, le manguier, le dattier, le palmier, l'arbre à pain et d'autres espèces importées. À noter que la prospérité de Saint-Domingue reposait sur l'introduction de plantes importées (l'indigo, la canne à sucre et le café).

Après l'indépendance de la République d'Haïti et pendant la première période haïtienne allant de 1804 à 1915, aussi paradoxal que cela puisse paraître, les choses ne vont pas changer ou pire, elles vont changer dans le mauvais sens. Non seulement la question scientifique a été négligée, mais la clandestinité a continué de régner en maître chez les tradipraticiens et les adeptes de la toxicologie. Le Code Pénal Haïtien de 1835 considère implicitement, jusqu'à nos jours, le vodou comme la source de pratiques superstitieuses passibles de sanctions pénales.

L'occupation américaine (de 1915 à 1934) a produit des ravages sur le plan politique, économique et humain. L'implantation de l'occupation américaine s'est faite, en outre, au détriment de l'équilibre écologique. Les paysans ont perdu les terres qu'ils exploitaient pour recevoir la corvée qu'ils détestaient. L'extension de la culture de l'hévéa et du chryptostegia, le retour de la monoculture coloniale à travers la canne à sucre et le sisal et l'exploitation intensive des forêts de conifères ont mis en veilleuse la créativité paysanne. Toutefois, comme le colonialisme, l'impérialisme s'est nourri également de la science.

C'est sous l'occupation américaine que fut créée en 1928 l'École Nationale de l'Agriculture (plus tard la Faculté d'Agronomie et de Médecine Vétérinaire) et que l'herbier de Damien a vu le jour en 1930 avec le botaniste suédois Erick Eckmann. C'est pendant cette même période que furent publiés *La Flore d'Haïti*, *l'Entomologie d'Haïti*, *la Géologie d'Haïti*, *le Relevé des Sols de la Plaine de l'Artibonite* et *l'Irrigation en Haïti*. Les fondations des sciences naturelles étaient ainsi posées par les scientifiques américains.

Pendant la deuxième période haïtienne (de 1934 à cette date), la république a oscillé entre la persécution du vodou et la reconnaissance de ce dernier comme religion. Le fléau de la balance allait d'un côté comme de l'autre si bien qu'on a assisté à la campagne antisuperstitieuse des années 40 au moment où l'intolérance a atteint un pic historique jamais atteint jusque-là. En même temps. Il y a eu une montée grandissante du vodou sur la scène nationale malgré des incidents sporadiques de lynchage

de prêtres-vodou. Cela a obscurci le ciel de la laïcité consacrée par la Constitution de 1987, mais le train du renouveau culturel est dans la bonne direction<sup>10</sup>.

Aujourd'hui, la république hésite encore pour savoir si oui ou non, il faut admettre le vodou au banquet de la modernité et de la reconstruction de l'État-Nation. En réalité, aucun groupe ne peut respecter ce qu'il ne valorise pas. Or, la valorisation du vodou passe par la reconnaissance des ST et des DPI/AE qui représentent le substrat des pratiques traditionnelles. Les immenses possibilités ouvertes dans ce domaine par le droit de l'environnement, en tant que discipline récente (Hunter et al, 2007), demeurent encore hors de portée de la communauté nationale.

### *Les initiatives des institutions Publiques*

Il ne faut pas croire, non plus, que rien n'a été fait pour trouver une réponse appropriée à ce problème d'alourdissement culturel. Des pionniers ont tenté de montrer la voie, chacun en ce qui le concerne, mais les initiatives isolées, disparates, discontinues et disproportionnées, observées jusque-là, n'ont pas pu donner les résultats escomptés. Étant donné que la plupart des institutions nationales négligent de valoriser les ST, il convient de rappeler les efforts du MSPP, les hésitations du MARNDR, les tâtonnements du MCI, les difficultés du MJSP et la timidité de l'Université Haïtienne.

L'une des institutions nationales à vouloir reconnaître l'importance des ST dans ses lignes de politique est bien le MSPP (Ministère de la Santé Publique et de la Population). Celui-ci a

---

10 Délaisés par les élites, les jardins botaniques ont perdu leurs fonctions premières et leur utilité économique. Les paysans analphabètes qui pratiquent généralement le vodou, ont mis en place les bois sacrés et les bosquets familiaux, lesquels ne sont point des aires protégées proprement dites, mais étaient apparentés au concept de jardin botanique privé, lequel existait déjà à l'époque coloniale.

Durant l'époque où s'épanouirent les bois sacrés et les bosquets familiaux (c.a.d. des formes de conservation in situ), les anciennes fonctions des jardins botaniques se sont anéanties. La fonction scientifique a totalement disparu, la fonction médicale s'est désoccidentalisée tandis que la fonction économique a régressé. Le déboisement naissant et grandissant va mettre en péril les réserves de plantes médicinales avec la disparition progressive des forêts de feuillus et de conifères.

Vous êtes-vous jamais demandé pourquoi notre pays est le seul de la région à n'avoir pas de jardin botanique dans le sens technique du thème ?

recherché la collaboration des matrones, encouragé la phyto-médecine et initié les démarches pour élaborer une politique nationale autour de la médecine traditionnelle sur une base participative (MSPP, 2011). Mais, la forte résistance rencontrée au niveau d'une aile active de la médecine conventionnelle constitue un blocage de taille à la distribution de soins de santé à la population selon une formule respectueuse des deux formes de médecine.

Le MARNDR (Ministère de l'Agriculture des Ressources Naturelles et du Développement Rural), pourtant très proche de la population rurale et très riche en études de toutes sortes sur les ressources naturelles, ne s'est réveillé pratiquement que dans les années 90. Le projet d'une Commission Nationale des Ressources Phyto-génétiques a vu alors le jour à la suite d'un long processus de participation des acteurs concernés, mais l'Arrêté Présidentiel correspondant n'a jamais été publié. Depuis, les mauvaises herbes ont repris le dessus.

Le MCI (Ministère du Commerce et de l'Industrie) constitue, malgré lui sans nul doute, la pierre d'achoppement de toutes les initiatives visant la protection à terme des ST. Responsable des poids et mesures, il laisse triompher l'informel au niveau des unités de mesure malgré que la République ait adhéré au système international de mesures et au système SI. Compétent pour délivrer des licences, patentes et brevets, il fait comme si les DPI/AE étaient largement reconnus et attend qu'on vienne à lui au lieu d'aller vers la population.

Le MJSP (Ministère de la Justice et de la Sécurité Publique) n'est pas plus performant que le MCI. Enlisé dans un processus de réforme de la justice sans pieds ni tête, englué dans un processus de refonte des codes mille fois recommencé, inconfortable dans l'habit d'emprunt du Code Napoléon, affaibli par des tentatives intempestives d'initiatives sans lendemain, le MJSP assiste, dans une indifférence coupable, au fait que la république ne peut durablement ni identifier le citoyen, ni identifier la propriété, ni non plus identifier les droits des citoyens sur les biens immobiliers.

Quant à l'Université qui nous interpelle aujourd'hui par le biais des journées de la francophonie, elle est arrivée un peu tard au festin des ST, mais elle a trouvé la place qui lui est réservée. L'UEH (Université d'État d'Haïti) vient de lancer, en effet, un appel à propositions en vue de promouvoir la recherche scientifique sur les ST. Sa timidité apparente nous commande de jeter une pierre dans la marre avec les quelques idées pour l'action qui vont suivre.

### **Section 3. Quelques idées pour l'action**

Dans la présente section, trois questions essentielles seront considérées : les politiques publiques d'intérêt, la recherche universitaire et la promotion des DPI/AE.

Il est opportun, à l'heure actuelle, de repenser les politiques publiques élaborées dans le but d'encourager la production nationale. On ne peut, en effet, lutter contre la pauvreté de masse et prétendre créer la richesse au profit de tous en négligeant de mobiliser les forces productives de la nation. Or, ces dernières sont les vrais détenteurs des ST. Il s'ensuit qu'il convient de doter la république d'une stratégie nationale de protection des ST, laquelle constitue la condition de réussite de toute stratégie pour la croissance et la réduction de la pauvreté.

Mais, il ne suffit pas d'expliquer les choses, il faut pouvoir les changer. Pour y arriver, il est indiqué de mettre en place un Office National de Développement des ST dont l'action sera supportée par un Observatoire National des Sciences et des Techniques. Réunir les gens périodiquement dans les séminaires et les ateliers de travail est bien, mais les regrouper, de manière formelle, à travers des institutions permanentes est mieux.

L'édifice national de revalorisation des ST aura les pieds dans le sable s'il n'est pas ancré dans la recherche universitaire. Il faut faire, en même temps la grande et la petite formalisation en matière de recherche scientifique, car c'est bien connu et c'est démontré chez nous que l'inorganisation de la recherche scientifique constitue l'un des principaux obstacles qui empêchent le développement de cette dernière. La grande formalisation exige

la mise en place d'un Institut National de Recherche Scientifique tandis que la petite formalisation commande la mise en route d'un Réseau National de Recherche sur les ST.

Dans la foulée, il sera opportun de mettre en fonctionnement une École Supérieure des ST de manière à jeter les bases nécessaires pour la construction progressive d'une pensée nationale. La reconstruction de l'État-Nation passe par la reconnaissance préalable de l'identité nationale. Cela sous-entend que la République devra s'arranger pour fournir l'appui financier et logistique aux équipes de recherche en voie d'implantation. Le salut de la république dépend de la créativité de chaque haïtien et non des lumières exclusives d'un petit groupe d'illuminés.

C'est dans le cadre de ce renouveau institutionnel que la création d'un Institut National des DPI/AE pourrait donner toute sa mesure en permettant de redistribuer, de manière équitable, les bénéfices tirés de l'accès contrôlé aux ressources de la biodiversité conformément au respect du droit à la richesse de chaque contribuable. Un Code de la Propriété Intellectuelle sera élaboré afin de réaliser, entre autres, la mise en œuvre nationale des conventions internationales de l'environnement que la république a signées et ratifiées, depuis des lustres, sans aucun souci pour le principe *Pacta sunt servanda*, comme le rappelle la Convention de Vienne dans son article 26 selon lequel « tout traité en vigueur lie les parties et doit être exécuté de bonne foi ».

Les Écoles de Droit de la république pourraient avoir des curricula standardisés, agréés et compatibles. L'enseignement du droit de l'environnement sera rendu obligatoire comme discipline juridique tandis qu'un programme de maîtrise dans le même domaine sera mis en route. Les cadres qui, hier, se comptaient sur les doigts de la main deviennent, aujourd'hui, de plus en plus disponibles. C'est le souffle de l'Esprit qui sauvera la République.

## Bibliographie

ASIMOV, Isaac, 1985. *Grandes découvertes de la science*. Nouveaux Horizons. Paris. 168 p.

- BOUCHOUX, Deborah, E. 2007. *La propriété intellectuelle, le droit des marques, le droit d'auteur, le droit des brevets d'invention et des secrets commerciaux*. Nouveaux Horizons. Paris. 426 p.
- FONTAINE, M. et al. 1998. *Notions fondamentales de droit*. Foucher. Paris. 461 p.
- HUNTER, David et al, 2001. *International environmental law and policy*. Foundation Press, New York. 1567 p.
- MCCLELLAN, III James, E. 1992. *Colonialism and science*. John Hopkins. Baltimore. 393 p.
- MINISTERE DE LA SANTÉ PUBLIQUE ET DE LA POPULATION (MSPP). 2011. *Médecine traditionnelle en Haïti*. MSPP/PADESS. Port-au-Prince. 15 p. Miméo.
- VICTOR, Jean André, 2000. *Les droits de propriété intellectuelle dans l'agriculture et l'environnement*. Port-au-Prince. S.p. Miméo.
- WORLD WILDLIFE FUND (WWF). 1998. Des mesures pour maîtriser l'accès aux ressources, et assurer le partage des bénéfices qui en découlent. WWF (Fonds Mondial pour la Nature). Gland, Suisse. 82 p.

## SAVOIRS LOCAUX ET BIOÉTHIQUE

Chantal H. C. Noël<sup>1</sup>

Probablement plus d'un parmi vous doivent se demander où situer la bioéthique dans le domaine des savoirs locaux.

En premier lieu, qu'est-ce que la bioéthique ?

Celui qui a inventé le mot Bioéthique, Van Rensselaer Potter<sup>2</sup> l'a composé avec deux mots grecs associés : « bios », qui signifie la vie, qui représente la réalité du vivant et les sciences de la vie, et « ethos » qui renvoie à des valeurs et à des devoirs. « J'ai créé un nouveau mot et une nouvelle entreprise académique dont le nom est bioéthique et que l'on peut définir comme la combinaison du savoir biologique et des valeurs humaines »<sup>3</sup>. Potter cherchait à développer une pensée éthique intégrant santé, humanité et nature.

S'occuper de la vie humaine a, depuis des millénaires, été dévolue à la profession médicale. De nos jours, on s'est rendu compte que la santé des êtres humains ne concerne pas uniquement les médecins. Ils ne sont donc plus les seuls à en prendre soin ; nombreuses sont les disciplines scientifiques et les professions qui y interfèrent. Suivant l'Organisation Mondiale de la Santé : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». La bioéthique diffère de l'éthique

1 Professeure à la Faculté d'Odontologie, membre du Comité d'Éthique (UEH).

2 Van Rensselaer Potter (1911-2001), biochimiste américain, fut professeur d'oncologie au laboratoire McArdie de l'Université du Wisconsin-Madison pendant plus de 50 ans. Il a reçu le prix Pfizer en chimie de l'enzyme en 1947.

3 Potter, 1972, 201

médicale. Cette dernière, qui désigne les règles auxquelles les professionnels de santé sont soumis dans leur pratique quotidienne, n'est qu'une des composantes de la première.

Le champ de la bioéthique est aussi vaste que les phénomènes de la vie ; il englobe l'être humain dans toute sa valeur holistique. Ainsi son étude est divisée en de nombreux domaines, chacun avec sa spécificité propre : la bioéthique écologique, la bioéthique médicale, la bioéthique sociale, etc.

L'idée de Potter, et celle poursuivie par la bioéthique en général, est que tout ce qui est techniquement possible n'est pas forcément moralement juste, et que nos interventions dans la nature et dans l'environnement, sur les animaux et sur les êtres humains, doivent être soumises à un certain contrôle, pour éviter le désastre. La bioéthique, dans un de ses concepts, vise à garantir le respect de la dignité humaine et la protection des plus vulnérables contre toute forme d'exploitation.

### **Quelle est la place de la Bioéthique dans la recherche ?**

Toute recherche, du point de vue bioéthique, doit garantir non seulement la qualité des résultats obtenus, mais aussi le respect et la protection des personnes et des communautés concernées. Dans le protocole, les principes suivants doivent être inclus :

- Le respect de l'autonomie des personnes et des groupes aptes à prendre des décisions éclairées, capables de libre arbitre ;
- la protection des personnes dont l'autonomie est restreinte ou diminuée ;
- la confidentialité et le respect de la vie privée ;
- la non-nuisance délibérée ou par inadvertance ;
- les avantages de la recherche doivent être pour les participants eux-mêmes, pour la société, ou pour l'enrichissement des connaissances ;
- la justice, principe dont l'un des critères est la répartition équitable des avantages et des inconvénients.

Ces principes sont suivis à la lettre dans les recherches effectuées dans les pays du Nord. Cependant ces derniers vont dans les pays du Sud faire des études sur les savoirs locaux. Malheureusement, souvent le respect des croyances, du savoir-faire, de l'intégrité, de la dignité ne sont pas une priorité pour ces chercheurs venus de loin. Comme soulignait le professeur Byron<sup>4</sup> dernièrement sur les ondes, des chercheurs viennent dans un pays pour mener une étude ; ils obtiennent une participation active des membres d'une communauté. Parfois ils transgressent les valeurs culturelles du pays hôte en imposant sans nuances les normes du leur. Une fois le travail effectué, ils partent et ne donnent plus aucun signe de vie. Quels sont les résultats de l'étude ? Quels avantages pourrait en tirer la communauté ? Ou même quels sont les inconvénients liés à tels us et coutumes ? Et, le pire, que font les chercheurs des résultats obtenus ?

### **La recherche sur la Médecine traditionnelle ?**

Actuellement nombreux sont les gens dans les pays du Nord à faire appel à la médecine traditionnelle. Nous sommes à l'ère du bio ! Nombreux sont ceux qui ont recours aux divers types de remèdes dits naturels en partant du principe que ce qui est naturel est sans danger.

Dans les pays industrialisés, la médecine alternative est l'équivalent de la médecine traditionnelle, et plus de 50 % de la population a eu recours, au moins une fois, à ce type de pratique. Au Canada, 70 % des habitants ont au moins une fois dans leur vie, utilisé la médecine parallèle. En Allemagne, 90 % de la population a pris, un jour, un remède naturel. Aux États-Unis d'Amérique, 158 millions d'adultes ont eu recours aux produits de la médecine alternative et, d'après la Commission for Alternative and Complementary Medicines, en 2000, la population américaine a dépensé 17 milliards de dollars en remèdes traditionnels. Au Royaume-Uni, les dépenses annuelles consacrées à la médecine parallèle sont de 230 millions de dollars américains. En Chine,

4 Jhon Picard Byron, Ph.D. en ethnologie et patrimoine – enseignant-chercheur à l'Université d'État D'Haïti.

les préparations traditionnelles à base de plantes représentent entre 30 % et 50 % de la consommation totale de médicaments.

Le marché mondial des plantes médicinales est en rapide expansion et représente actuellement plus de 60 milliards de dollars américains par an. Cet accroissement de la demande mérite d'être analysé et étudié avec sérieux, car, automatiquement, les pays du Sud qui utilisent traditionnellement cette médecine depuis des millénaires, sont régulièrement envahis par les chercheurs du Nord.

On estime que 80 % des populations des pays en développement fait appel à la médecine traditionnelle pour les soins de santé primaires, soit par transmission continue d'un contenu culturel, soit par faute d'autres alternatives (difficulté d'accès aux soins conventionnels, coût trop élevé des médicaments conventionnels, etc.) ou encore à cause de la méfiance à l'égard des médecins. Le recours à cette médecine tient tout d'abord à sa proximité, sa facilité d'accès, sa disponibilité, son coût et sa concordance philosophique avec les cultures autochtones.

Les grandes industries pharmaceutiques, en quête de nouveaux horizons à exploiter, n'hésitent pas à promouvoir le principe du « double standard » pour avoir accès à cet immense savoir ancestral : certaines exigences spécifiques concernant la recherche dans les pays du Nord et d'autres pour les pays périphériques.

L'acquisition à outrance de ce savoir et développement du marché des plantes médicinales pose des problèmes sur le plan de la biodiversité en raison du pillage des matières premières nécessaires à la fabrication des médicaments ou d'autres produits sanitaires naturels. Cette situation risque d'entraîner l'extinction d'espèces en danger ainsi que la destruction de ressources et d'habitats naturels. Combien de plantes utilisées autrefois à des fins curatives par nos grands-parents ont disparu de notre horizon ? Combien d'arbres, dont la culture était courante, n'existent plus actuellement ?

Un autre problème majeur que pose l'intérêt des firmes commerciales pour les plantes médicinales est constitué par les

tentatives de privatisation et d'exclusivité par le biais de brevets de dérivés de plantes séculairement connues. L'exemple du neem ou margousier illustre parfaitement ce risque de bio-piratage : une plante dont les vertus fongicides étaient connues depuis au moins 2000 ans en Inde a d'abord fait l'objet d'un dépôt de brevet auprès de l'Office Européen des Brevets, avant qu'une procédure, d'une durée de cinq ans, n'aboutisse à l'annulation du brevet au motif de l'antériorité des savoirs traditionnels indiens.

Les géants de la biotechnologie explorent de fond en comble les ressources de la nature des pays émergents pour s'appropriier des plantes, et ensuite obtenir des brevets concernant leurs vertus thérapeutiques. Les grands laboratoires, pour des raisons commerciales, privent ainsi les populations locales de la libre exploitation de plantes curatives et nourricières, utilisées, depuis des millénaires, par les populations autochtones. L'Inde, le Brésil ou le Mexique, certains pays du Sud (la majorité des pays de l'Amérique latine, certains pays de l'Afrique comme le Sénégal, le Mali, etc.) ont adopté des lois réglementant la recherche dans leurs pays surtout les recherches sur les savoirs locaux.

Il faut donc protéger nos savoirs locaux contre la mainmise des grandes multinationales en adoptant des normes locales concernant la recherche ; en refusant le concept du « double standard » suivant lequel les normes réglementant la recherche soient moins exigeantes dans les pays périphériques que dans ceux du Nord ; en redynamisant l'utilisation des connaissances ancestrales au sein des communautés ; en encourageant leur transmission à l'école ; en renforçant les liens entre jeunes et anciens ; en les étudiant pour savoir comment notre pays peut en tirer profit.



## L'ASPECT ETHIQUE DANS LA PROFESSION D'AGRONOME, QUEL RAPPORT AVEC LES SAVOIRS LOCAUX ?

Dominique JANNINI EYM A<sup>1</sup>

**Q**uels sont les savoirs et savoir-faire des peuples qui peuvent être qualifiés de "locaux" ou autochtones ?

Selon l'UNESCO, « les "savoirs locaux" désignent un ensemble assez diversifié et complexe de savoirs, savoir-faire, pratiques qui sont perpétués et développés par des personnes ayant une longue histoire d'interaction avec leur environnement naturel ».

Nombreuses sont les expressions utilisées pour désigner ces savoirs, citons :

- savoir écologique traditionnel, ou en anglais (TEK = traditional ecological knowledge) ;
- savoir local ;
- savoirs ruraux ou savoirs d'agriculteurs ;
- ethnobiologie/ethnobotanie/ethnozoologie.

En fait, ces appellations expriment toute une approche ou des stratégies de conservation intégrées et durables qui sous-tendent une gestion adaptée des espaces et des ressources naturelles.

Le contexte même d'utilisation de l'expression dite "savoirs locaux", amène automatiquement une question : sont-ils opposés ou concurrents aux savoirs scientifiques ?

En termes pratiques, on peut faire mention des systèmes internationalement connus désignés comme

---

1 Directrice du premier cycle, Présidente du Comité d'éthique (UEH).

« agro-sylvo-pastoralisme », ou plus spécifiques aux associations de culture dans les exploitations paysannes haïtiennes.

Mais, n'oublions pas que tout savoir lié à la paysannerie est qualifié de "local", en opposition aux approches dites scientifiques ou modernes. Il suffit de penser, par exemple, à l'existence de races différentes au sein de certaines productions animales. Elles sont issues de la sélection massale des espèces et des races animales effectuées par les paysans confrontés à certaines difficultés environnementales.

Pourquoi donc cet intérêt ? Quel rapport avec les questions « d'éthique de la recherche » ? Cette dernière pèserait-elle sur la pérennité des savoirs locaux ?

Ces considérations nous amènent donc aux questionnements nécessaires, à caractère éminemment éthique, au sein d'une profession qui semble au prime abord toute empreinte de "technicité". Comment concilier les enjeux environnementaux et socio-économiques ? L'agronomie n'a-t-elle pas pour vocation première de nourrir l'homme ? Et si lutter contre la faim et diminuer les indices de sous-développement des peuples équivalent à leur faciliter l'accès à une technologie qui leur permettrait de mieux s'alimenter, où est le débat ?

Certes, les programmes de recherche ou de conservation apportent de précieux éclairages sur la pertinence des pratiques locales. Mais, ne devons-nous pas nous soucier des conséquences prévisibles – sur le plan écologique, économique, social et politique – des pratiques que nous proposons après l'analyse de nos résultats de recherche ?

Un exemple d'actualité : les Organismes Génétiquement Modifiés (OGM). Quand nous « distribuons » gracieusement aux agriculteurs des semences qui donneront des plantes à graines ou à grains sans pouvoir germinatif (donc volontairement stérile) ou, au contraire qui sont à caractère très invasif, à quoi exposons-nous les agriculteurs ? Au delà de la conséquence indirecte de perte de la biodiversité, il faut souligner dans l'immédiat une diminution du potentiel productif autonome des populations.

On constatera alors que dialogue, négociation et confrontation sont au cœur des problématiques de production agricole d'une part, et de conservation du milieu d'autre part. Sans parler des impacts divers comme les risques pour la santé, la transmission à l'homme de la résistance aux antibiotiques, la nocivité pour les insectes utiles comme les abeilles... On pourrait rallonger la liste.

Loin de nous, ici, l'idée de faire le procès des OGM, mais cet exemple illustre bien comment l'application de nouvelles techniques de multiplication ou de plantation peuvent entraîner une perturbation dans les modes de productions locales, et conduire progressivement à la disparition des modes de savoir-faire, et donc, à la disparition des savoirs locaux, des produits eux-mêmes ou de certaines variétés, et ainsi de la diversité biologique. D'ou, la question éthique...

Ma collègue a souligné l'aspect de la question d'éthique de la recherche liée au maintien de la biodiversité, plus particulièrement en rapport à la question de la pharmacopée locale. En faisant mention de cette même question de biodiversité et en relatant parallèlement le concept des OGM, je voulais soulever la question du rôle "d'accompagnement social" qui est dévolu à certaines professions. Il semblerait que c'est le cas des personnes qui se dirigent en agronomie !

Mais j'ai envie de poser la question pour d'autres catégories de professionnels. Quid des Sociologues, des Anthropologues et des Ethnologues ?



**CHANTIERS**  
**REVUE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**  
**DE L'UNIVERSITÉ D'ÉTAT D'HAÏTI**

**RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS**

**Présentation du manuscrit**

Les manuscrits soumis au comité de coordination ne comporteront aucune mention permettant d'identifier leur(s) auteur(s). La lettre ou le courriel qui les accompagnent fourniront :

- les nom(s) et prénom(s) du ou des auteurs de l'article ;
- les coordonnées complètes du ou des auteurs de l'article ainsi que l'affiliation institutionnelle ;
- résumé/Abstract : 150 mots max. (espaces compris). Outre la langue cible, un résumé peut être produit dans une ou deux autres langues parmi celles retenues pour la revue.

**Langues de publication** : Français, anglais, espagnol, créole

**Taille du manuscrit**

Maximum : 20 ou 30 pages sous Word ; espaces, notes, schémas et cartes compris.

**Typographie**

Police : Times New Roman

Caractère : 12

Interligne : 1,5

- Veiller à ce que les en-tête et pieds de page soient vides (notamment de toute numérotation de page);
- Éviter les notes de bas de page si ce n'est pas pertinent, encore moins pour remplir la moitié de la feuille;
- 3 à 7 mots-clés.

### Intertitres

Les intertitres constituent un paragraphe typographique autonome : ils ont au maximum 3 niveaux de hiérarchisation et doivent être libellés de façon claire, concise et homogène.

### Citations

Qu'il s'agisse de citations d'articles ou d'ouvrages, l'auteur doit respecter le format suivant

- Les citations de moins de trois lignes sont intégrées dans le corps du texte et encadrées par les guillemets français (doubles chevrons, « ... »). Le recours aux guillemets anglais [“...”] ne s'applique que dans le cas de la mise entre guillemets au sein d'une citation entre guillemets français (ainsi que dans les abstracts en anglais).
- Les citations qui excèdent trois lignes constituent des paragraphes indépendants, sans guillemets, en retrait. Ils ne doivent pas être caractérisés par un corps de texte plus petit.
- Les citations d'articles et d'ouvrages : Retrait par rapport au texte, caractère 11, (Nom, date : pp ou p). p se réfère à une page, ex p.3, et pp si la citation est à cheval sur deux pages, ex. pp. 38-39
- S'agissant d'une revue en ligne, renvoyer aux liens hypertextes.

### Références bibliographiques

Les références bibliographiques sont indiquées dans le corps du texte, entre parenthèses, et comprennent le nom de l'auteur suivi de la date sans virgule, puis de deux points et de la référence de page (Amossy 1998 : 92). Elles ne font pas l'objet d'une note en bas de page, celles-ci étant réservées aux remarques et commentaires, qui comprendront aussi en cas de besoin un renvoi semblable à celui qui apparaît dans le corps du texte. Pour les notes, on utilisera des caractères plus petits : Times New Roman 10.

Les références indiquées dans le corps du texte seront données en fin d'article sous l'intitulé : « Bibliographie », selon les modèles suivants :

Pour un livre : Nom, Prénom. Année. Titre en italique (Lieu d'édition : Maison d'édition) - la date de la première édition est entre crochets [ ]

Pour un article dans un ouvrage collectif ou dans une revue : Nom, Prénom. Date. « Titre de l'article », Nom, Prénom (éd.). Titre de l'ouvrage en italique. (Lieu d'édition : Maison d'édition), pages

Quand il y'a plus d'un auteur : Nom et prénom pour le premier auteur, prénom et nom pour les auteurs qui suivent. Pour plusieurs références d'un même auteur, insérer un tiret par ordre du plus récent.

Pour l'édition ou l'éditeur, utiliser les abréviations : éd., éd.s. et trad. :

Quand il y a plusieurs volumes : 3 vol. – et pour le vol. en question : 1

Numéros de pages : pour les articles et chapitres d'ouvrages, il faut mettre les numéros de pages. Pour les articles de presse, mettre p. ou pp. : *Le Nouvelliste*, 10 février 1938, pp. 15-16 (par ex.) Pour un article dans une revue ou un chapitre d'ouvrage, mettre les numéros de page uniquement, sans p. ou pp.

### Règles typographiques ponctuelles

Placer les appels de notes de bas de page avant tout autre signe de ponctuation.

Par exemple : xxxxxx<sup>1</sup>.

Si la citation est lacunaire, mettez [...].

Veiller à ce que les mentions « p. » ou « pp. » soient suivies d'un espace insécable.

Placer en italique les mots ou expressions en langue étrangère.

Remplacer « et », « and » par « & » - pour les noms d'auteur et les noms de lieux ou de maison d'édition dans les références bibliographiques.

### Les sigles

Chaque sigle doit être explicité lors de sa première utilisation.

Chaque auteur fournit une brève notice, de 10 lignes maximum, précisant son statut, son institution de rattachement, ses domaines d'activité (fonction, thématiques de recherche, etc.) ; son adresse électronique avec la mention diffusable ou non diffusable ; une bibliographie (obligatoire) contenant uniquement les principales références concernant l'article.

Contact : revue.chantiers@ueh.edu.ht  
james.saint-cyr@ueh.edu.ht

**Formulaire d'abonnement**  
**REVUE SEMESTRIELLE**  
**Particuliers & Institutions**

Nom / Prénom \_\_\_\_\_

Adresse de livraison

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Téléphone : \_\_\_\_\_

Courriel : \_\_\_\_\_

☐ Abonnement 1 an (deux numéros) 500 HTG



# Chantiers

## Au sommaire de ce numéro

### **Introduction**

Nixon Calixte et James R. Saint-Cyr

### **Savoirs locaux, recherche et développement**

Fritz Deshommes

### **Médecine traditionnelle et médecine moderne : perspectives de recherche**

Calixte Clérismé († 2015)

### **De la phytothérapie haïtienne : caractéristiques et potentiels**

Marilise Rouzier

### **Transmission du savoir-faire religieux dans le vodou haïtien : le canal du rêve**

Samuel Regulus

### **Zonbi an Ayiti**

Yves Blot

### **Scénographies des rites funéraires en milieu rural haïtien**

Kesler Bien-Aimé

### **Les jeux d'enfants dans notre littérature**

Alix Emera

### **Jwet timoun**

Gesner Jean Paul

### **Jeu de bâton : patrimoine oublié**

Lyonel Trouillot

### **L'expansion du secteur informel et le développement économique en Haïti : où est le problème ?**

Bénédictine Paul

### **Pratiques économiques paysannes et prédateurs**

Myrtha Gilbert

### **L'économie informelle comme pratique sociale et savoir-faire local**

Lucien Maurepas

### **Les coutumes successorales en milieu rural haïtien**

Hugues Foucault

### **Non-conformité des haïtiens face à la pratique de la justice institutionnelle**

Mauley Colas

### **Les droits de propriété intellectuelle et les savoirs traditionnels en Haïti**

Jean André Victor

### **Savoirs locaux et Bioéthique**

Chantal H. C. Noël

### **L'aspect éthique dans la profession d'Agronome, quel rapport avec les savoirs locaux ?**

Dominique Jannini Eyma



300 HTG



Dépôt légal : 15-02-082