|  |
| --- |
| Revue *L’INDIGÈNE*(2012)Folkloreculture et identité**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques**

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par **Anderson Layann PIERRE**, bénévole, étudiant en communication à la Faculté des sciences humaines de l’Université d’État d’Haïti.

[Page web](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_pierre_anderson_layann.html). Courriel: andersonpierre59@gmail.com

Revue L’INDIGÈNE,

FOLKLORE, CULTURE ET IDENTITÉ.

In revue *L’INDIGÈNE*, cahier socio-culturel des étudiants de la Faculté d’ethnologie, vol. II, no II, mai 2012, 165 pp. Port-au-Prince, Haïti : Faculté d’ethnologie, Université d’État d’Haïti.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 20 septembre 2019 à Chicoutimi, Québec.



Revue *L’INDIGÈNE*

Folklore, culture et identité.



In revue *L’INDIGÈNE*, cahier socio-culturel des étudiants de la Faculté d’ethnologie, vol. II, no II, mai 2012, 165 pp. Port-au-Prince, Haïti : Faculté d’ethnologie, Université d’État d’Haïti.

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

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

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

Page Facebook :

[https://www.facebook.com/Réseau-des-jeunes-bénévoles-des-Classiques-de-sc-soc-en-Haïti-990201527728211/?fref=ts](https://www.facebook.com/R%C3%A9seau-des-jeunes-b%C3%A9n%C3%A9voles-des-Classiques-de-sc-soc-en-Ha%C3%AFti-990201527728211/?fref=ts)



Courriels :

Rency Inson Michel : rencyinson@gmail.com

Anderson Laymann Pierre : andersonpierre59@gmail.com

Ci-contre : la photo de Rency Inson MICHEL.

|  |
| --- |
| Un grand merci à [**Ricarson DORCÉ**](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Dorce_ricarson/auteur_photo/dorce_ricarson_photo.html), directeur de la collection “[***Études haïtiennes***](http://classiques.uqac.ca/contemporains/etudes_haitiennes/etudes_haitiennes_index.html)”, pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.jean-marie tremblay, C.Q.,sociologue, fondateurLes Classiques des sciences sociales,Rency_2016_med19 septembre 2019. |

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[2]

**L'Équipe de l'Indigène**

Directeur : Junior CENANFILS

Rédacteur en chef : Junior CENANFILS

Assistance de la rédaction : Mauley COLAS & Jean Louis SERGO

Distribution : Jean Richard ANTENOR

Administration : Marceau AUGUSTIN

Secrétaire et Marketing : Antoinette DUCLAIRE & Emmanuel

Stéphane LAURENT

Montage & market : Marceau AUGUSTIN

**Les rédacteurs**

Junior CENANFILS

Mauley COLAS

Alfred PIERRE

Jean Louis SERGO

Jean Rony GUSTAVE

Jean Rony GUSTAVE

Dimitri BECHACQ

Emmanuel Stéphane LAURENT

**Comité de lecture**

Junior CENANFILS

Mauley COLAS

Manoucheka PAUL

Vermonde SAINTII

**Rédaction & Administration**

Bureau des étudiants de la Faculté d'Ethnologie

Université d'Etat d'Haïti

10, Rue Magloire, Port-au-Prince, Haïti

Tels : 2222-4236/

47743231/32151435/38595528

L'adresse du Cahier des Etudiants

revueindigenefe@yahoo.fr

Tel : 38595528 /47743231/ 37219876

Numéro légal, ISBN : 05-03-141

[3]

**Folklore, culture et identité**

Table des matières

[*Panorama de ce Numéro*](#folklore_culture_identite_panorama) [4]

1. Éditorial. [*Approches psycho ethniques de la genèse de l'homme haïtien*](#folklore_culture_identite_texte_1), par : Junior CENANFILS [8]

2. [*La science et l’identité nationale : Pour une « anthropologie de faction » dans l'œuvre de Jean Price-Mars*](#folklore_culture_identite_texte_2), Par : Mauley COLAS [15]

3. [*Culture, Folklore et identité dans les rapports élites-masses en Haïti*](#folklore_culture_identite_texte_3), Par : Alfred PIERRE [38]

4. [*Déchets et pratiques de récupérations dans Port-au-Prince. Quand l’art vole au service du recyclage, l'exemple des « artistes et sculpteurs récupérateurs » de la Grand Rue/Boulevard* *Jean Jacques Dessalines*](#folklore_culture_identite_texte_4), Par : Jean Louis SERGO [63]

5. [*Nationalité et identité : la double nationalité en Haïti entre les débats politiques et le contexte de la mondialisation*](#folklore_culture_identite_texte_5), par : Jean Rony Gustave [92]

6. [*Histoire(s) et actualité du vodou en Île-de-France. Hiérarchies sociales et relations de pouvoir dans un culte haïtien transnational*](#folklore_culture_identite_texte_6), par Dimitri BECHACQ [109]

7. [*Pour une restitution de l'histoire : l'héritage des aborigènes en Haïti*](#folklore_culture_identite_texte_7), Par : Emmanuel Stéphane LAURENT [154]

[4]

**Folklore, culture et identité**

PANORAMA
DE CE NUMÉRO

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les textes publiés dans ce numéro intitulé : *Folklore, culture et identité*, sont tous triés sur le volet, en fonction des articles reçus. On a laissé pas mal d'articles au tiroir de l'Indigène. Car il s'agit de faire en sorte de mieux cerner le sens d’unethématique proposée. Nous avons utilisé la même stratégie de recherche et de construction des textes au sein de la communauté et de l'université en général.

La revue *l'Indigène* est constituée d’uneéquipe dynamique et dévouée dans le cadre de la production et de créativité Nous n'avons pas vraiment reçude sponsor ou de commanditaire, Mais, nous avons effectivement fait pas mal d'efforts pour tenir bon notre initiative. Précisons que notre initiative fonde sa philosophie sur l'idée de voir exprimer à la plus haute estime l'identité nationale et originelle du peuple où l'université ne peut, dans ce cas, quejouer sa partition. Et c'est ce que nous vous proposons d'établir, un terrain de débat et de réflexion sur l'ensemble des problèmes, non seulement sociétaux, mais relativement liés à Haïti

Par ailleurs, la direction de la revue l'Indigène en collaboration avec ses amis universitaires vous invite à une discussion, chaque samedi 10 heures du matin à la Faculté d'Ethnologie, salie du DSD II, sur les thématiques transversales liées à la sortie de notre production en cours et autres.

En fait, les articles publiés dans ce numéro sont au nombre de sept (7), introduitpar un éditorial de Junior GENANFILS, sur l'approche de l'Anthropologue Jean Baptiste ROMAIN, qui vous donne une idéesur la place de l'Anthropologie en Haïti. Bref, voici unecourte [5] biographie de certains de nos collaborateurs et rédacteurs :

***Junior CENANFILS***, actuel Directeur et Rédacteur en chef de la revuel'Indigène, est un étudiant mémorand à la Faculté d'Ethnologie en Anthropologie et sociologie. Il est le Délégué des étudiants de la Faculté d'Ethnologie et aussi membre du Conseil de l'université d'État d'Haïti. Vous pouvez lui retrouver sur son adresse suivant : cenanthales@yahoo.fr / facebook et le téléphone ; +50938595528/32151435.

***Mauley COLAS***, membre de l'équipe de l'Indigène. Il nous a beaucoup assisté à ce deuxième numéro, Il a magistralement dirigé la lecture des textes de la revue l'Indigène, il est très soucieux et très pointilleux sur la qualité de la publication des articles de la revue.Il a une maîtrise en « langues, civilisation et Communication » à l'Université Antille Guyane (UAG) et actuellement est unétudiant en Maîtrise à la Faculté d'Ethnologie en science du Développement. II a déjà écrit des articles à caractère scientifique avec lesquels il a déjà collaboré à cette revue étudiante universitaire. C'est pourquoi sa lecture de l'œuvre de Jean Price Mars nous a permis de saisir le strict rapport entre l'identité et la science en termes de production. Vous pouvez le retrouver sur son adresse suivante : mauleycolas@yahoo.fr / facebook/ et le téléphone : +50937219876.

***Alfred PIERRE***, sociologue, doctorant à l'Université de Montréal, est professeur à la Faculté d'Ethnologie, Il a transversalement cerné l'essentiel de notre numéro par son article posant les bases praxis sur les relevés de : folklore, culture et identité, pris dans un contexte de masse et élites haïtiennes. Le sociologue a récemment publié dans une revue scientifique internationale : lien [6] Social et politique. Vous pouvez le retrouver en son adresse suivante : alfredpierre@vahoo.fr et le téléphone : +50937017063.

***Jean Louis SERGO*,** membre de l'équipe de l'Indigène, assistant immédiat de la revue l'Indigène. Étudiant en maîtrise, actuellement, il fait ses recherches en patrimoine et culture en Haïti. Il a déjà écrit trois rapports à caractère ethnographique sur la réalité haïtienne, particulièrement les petits métiers. À titre d'intérêt, il nous livre pour ce numéro une étude détaillée sur la construction identitaire de l'haïtien par rapport à la production de l'art de la récupération, la création et l'imaginaire. Vous pouvez retrouver l'étudiant Jean louis SERGO sur son adresse de Facebook, de téléphone : +50936096976/38429243 et sur Yahoo : lubum7@yahoo.fr.

***Jean Rony GUSTAVE*,** collaborateur de la revue l'Indigène, étudiant en maîtrise à la Faculté d'Ethnologie en science du Développement et en patrimoine. Sa réflexion sur la culture nous a permis de retrouver le sens de l'expression de l'identité politique par rapport à la culture populaire dans un contexte de mondialisation et de société en pleine mutation. Son point de contact sur Yahoo est le suivant : jeanronygustave@yahoo.fr.

***Dimitri BECHACQ*,** Docteur des universités de France, collaborateur de la Revue l'Indigène. De son séjour en Haïti, il y a eu pas mal d'échange entre le professeur et la direction de la revue l'Indigène sur la question de la culture entre les deux peuples à savoir, Haïti et la France. En fait, ses recherches actuelles en Haïti et en Île de France se basent sur la question du Folklore et du vodou pour en découvrir le sens originel. Si vous comptez le contacter, veuillez écrire l'adresse internet [7] suivant : d.bechacq@free.fr/ ou taper son nom sur facebook.

***Emmanuel Stéphane LAURENT*,** membre de l'équipe de l'indigène, étudiant en maîtrise à l'ENS et à la Faculté d'Ethnologie en Histoire et en Anthropologie et sociologie. Dynamique de par nature, il a déjà organisé bon nombre de conférences universitaires et interscolaires sur la question de l'identité, de l'histoire et de la culture. À cet effet, il nous propose dans la revue l'Indigène une sorte de restitution de l'histoire et de notre identité longtemps en état de stagnation et d'embarras. Si vous comptez le joindre, veuillez taper le numéro suivant : +50936743302

***La direction !***

[8]

**Folklore, culture et identité**

ÉDITORIAL

Approches psycho ethniques
de la genèse de l'homme haïtien

**Par : Junior CENANFILS**

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ce texte à titre d'éditorial se propose de reprendre au tournant de l'Anthropologie haïtienne l'essentiel d'un document ethnologique du Dr. Jean Baptiste ROMAIN, ancien Doyen de la Faculté d'Ethnologie, intitulé : *l'homme haïtien, ses origines ethniques, sa psychologie*. Ce résumé compendieux tient beaucoup compte de l'Anthropologie et de la psychologie. C'est pourquoi les travaux du Dr. Jean Price Mars en la matière et les pontes de l'école Anthropologique haïtienne : feu Lorimer DENIS et François DUVALIER, nous sont d'une très grande directive, pour répéter le mot exact du Dr. ROMAIN. En outre, l'aspect physico-culturel de l'homme haïtien est le vague produit d'un métissage. Tout comme son fondement sur le péché originel de l'Anthropologie par la race s'avère fort inégal dans son anatomie. Toutefois, nous allons reprendre la question en fonction de deux dimensions sous forme élargie : la race et le comportement. Dans ce cas, trois types de races tout comme quatre types de comportements interreliés sont pris en considération : la race jaune, la race blanche et la race noire ; le comportement intellectuel, social, religieux et ethnique.

A. La dimension Anthropologique
un péché originel par la question de la race

**Race jaune :** des noms comme Hèrnandès OVIEDO, Christophe COLOMB, Révérend Père CHARLEVOIX, Pierre MARTYR d'Anghiera nous indiquent certains éléments de description des aborigènes indiens [9] découverts en Haïti vers 1492 : taille au dessus de la moyenne (1m. 54), peau cuivrée, tête aplatie d'avant en arrière, mains et pieds petits, cheveux d'un noir de jais, expression triste du visage. La double question est de savoir : Sont-ils autochtones des Amériques ? Contribuent-ils à la formation de la personnalité physique de l'homme haïtien ? L'hypothèse sur ces indiens dits Arawaks, peuplement d'autochtone de l'Amérique nous renvoie sur leur chemin de l'Océanie et de l'Asie. Il est certain que les recherches scientifiques ne sont pas progressées dans cette direction, peut-être à cause de certains préjugés. Le système « répartimientos » imposé par les conquistadores espagnols aurait détruit jusqu'au dernier homme cette population primitive. Mais les statistiques officielles ne cessent pas de claironner 300 indiens en 1687 à 1730 sont considérés de races pures. Toutefois, il nous faut préciser que les particularités indiennes d'Haïti des recherches de 1944 encore non renouvelées confirment leur existence, d'îlots démographiques indiens ou nous en assimilant. En Haïti, à Saltrou : les indiens mélangés de Noirs qui y vivent s'appellent « ***viens-viens »***. À Kenscoff sur l'habitation de Lamarque : les indiens de cette localité ont la figure large, les pommettes saillantes, le nez fin, le menton pointu, orné d'une barbiche. A Gressier et à morne à bateau. À Petit-Goave sur les habitations de Lebrun et Pourlandier. Sur les Crêtes des montagnes de la Grande-rivière-du-Nord, de Pignon, de St-Raphael, de Maïssade où ils sont désignés sous le nom de « Zip-Zip ».

**Race blanche :** partons de l'hypothèse selon laquelle ils n'ont probablement pas échappé à la règle qui veut que deux peuples qui se rencontrent se battent parfois mais s'accouplent toujours. Mélange d'Espagnols [10] et d'Indiens sur le sol d'Haïti pendant plus d'un siècle à partir de 1492, des Anglais qui occupent toute la partie du Nord-Ouest et du sud du pays durant toute la guerre pour l'indépendance. Selon l'auteur, « la proportion dans laquelle leur sang se trouve mêlé au sang indien et nègre doit être infinitésimale et l'espoir de la déterminer, quelque jour, demeure illusoire ». Selon les statistiques, 30.000 français habitaient la colonie à la veille de la révolution de 1789. Ce contingent réunissait des Nantais, des Normands, des Berrichons, des Bretons, des Gascons entre autres. Ce qui explique que le taux de Français était majoritaire et a contribué à la construction d’une nouvelle race habitant ce territoire. Le croisement des Français avec les noirs transplantés d'Afrique a donné naissance aux mulâtres et sang-mêlé. Le professeur G. DEBIEN de l'Université de Dakar, a établi que la majorité des engagés, c'est-à-dire des travailleurs blancs liés par contrat aux colons de St Domingue pendant 36 mois, provenaient de l'Aunis, des provinces les plus proches de la Rochelle, de l'arrière-pays saintongeais et poitevin.

**Race noire :** substratum sur lequel reposait le développement physique de l'haïtien. Selon les Archives du Ministère français de la Marine et des colonies, l'aire d'opération de la traite débordait la ligne équatoriale de chaque côté du 20ème degré de latitude Sud. Des régions différentes approvisionnaient en noirs la colonie de St-Domingue. Le Sénégal y envoyait les Ouoloffs (couleur noire plus foncée que celle des Sénégalais, taille avantageuse, dents d'un ivoire éblouissant), les Peuls ou Foulard (taille élancée, couleur rougeâtre) les Bambaras (stature la plus haute d'Afrique, air triste, scarifications au visage), les mandingues de la Côte des Graines et de la Côte-d'Ivoire (teint moins noir que celui [11] des autres noirs), les Bouriquis et les Misérables, la Côte-de-l’Or, les Aradas ou Dahoméens, le Bassin du Congo, les Congolais (équilibre dans les proportions, œil étincelant, oreille petite, sourcils épais, nez aplati, dents blanches bien rangées, peau luisante) *(Moreau de St-Mery. Description de la partie française de St-Domingue, 1958).* Selon le Dr. J. B. Romain, de 1505 à 1789, le croisement s'opère néanmoins entre les trois groupements raciaux ci-dessus envisagés, malgré les interdictions des édits royaux, malgré le Code noir de 1685 et les Ordonnances des Administrateurs de St-Domingue. Alors que le métissage physique de l'haïtien constitue un fait ancien à la seule proclamation de l'acte de l'indépendance. Ainsi un panorama anthropologique d'Haïti nous présenterait comme suit : noirs dans la proportion de 88,5% ; sang-mêlé dans la proportion de 14.9% ; assimilés aux indiens, 0,1% ; environ 400 individus formant des îlots démographiques.

B. Les dimensions psychologiques
ou les aspects comportementaux comme fuite du terroir national
et de la culture populaire en formation composite

**Le comportement intellectuel :** pour justifier le comportement intellectuel de l'haïtien, le tournant de la littérature, de la pastiche à la radicale peut nous servir d'exemple. En gros, elle reste longtemps durant une littérature d'imitation, d'évasion du milieu et du réel, une littérature patriotique à une pensée militante :

1) Pastichant les maitres d'outre-mer, elle rejoint l'école pseudo-classique avec CHANLATTE, MILSCENT ; l'école parnassienne avec Probus BLOT, Seymour PRADEL, Arthur LESCOUFLAIR, l'école symboliste avec Timothée PARET. Elle choisit ces thèmes et son [12] cadre à l'étranger, chante la blonde aux yeux bleus, la rigueur de l'hiver ; crée des héros, tel Francesca, le Damné. Attitude aucunement blâmable si elle ne prenait l'allure de système, si elle ne trahissait le mépris dont elle entourait la matière locale et sa capacité de suggestions originales. Bien sur !

2) D'autres écoles naissent et réagissaient, la contre. Elles sont représentées par des romanciers tels : Antoine INNOCENT, dans Mimola ; Fernand HIBBERT dans Sena ; Frédéric MARCELIN dans Vengeance de Mama ; elles sont représentées par des poètes, tel Oswald DURAND, dans la logique de rire et pleurs :

*« Je ne connais que nos mornes*

*Où se penchent les bananiers*

*Nos cieux, nos horizons sans bornes*

*Nos bois, nos zéphyrs printaniers*

*Le soir lorsque le vent se pavane*

*Courbant nos joyeux champs de riz*

*Je dis alors à Marianne*

*Allons rêver dans la savane*

*Là-bas sous les manguiers fleuris ».*

3) Il y a unquart de siècle, la faillite de notre ancienne esthétique littéraire trop servile et l'urgence d'une littérature qui réponde à nos aspirations propres, à notre état d'âme, à nos particularités psychologiques. Tous ces échos se concrétisent en œuvres comme *l'Ame du Lambi*, *la Case de Damballah*, *l'Héritage sacré*, *le drame de la terre*, *Gouverneur de la rosée*, etc.

**Le comportement social :** tout mouvement de solidarité entre la classe moyenne et le prolétariat n'est possible. Puisqu'il est toujours paralysé par la classe bourgeoise, les privilégiés du pays. Cette classe ne cherche que des solutions bâtardes à ses conflits, tout en repoussant la [13] masse qui l'alimente. Il est certain que la stratification sociale d'Haïti ressemble encore avec l'ancienne stratification de la colonie de St-Domingue en Blanc, les Affranchis et Esclaves, c'est le reflet symbolique de la bourgeoisie, la classe moyenne et les masses prolétaires. Si la classe bourgeoise cherche des solutions insignifiantes, la classe prolétaire dans la dynamique marxiste se réveille menaçante, aussi inconsciente, servile et corvéable qu'elle soit.

**Le comportement religieux :** moso Bondye, moso Solocotto tel est : le parler de la classe populaire du point de vu de la psychologie des religions. L'aspect bimodal de la religion haïtienne, cela se traduit selon l'article du Dr. J.B. Romain par le comportement religieux de plus de 85% des haïtiens : le syncrétisme. Ce syncrétisme résulte l'animisme des noirs venus de l'Afrique à St-Domingue, oucatholicisme romain et de quelques éléments du naturisme des Indiens. Qui dit Legba dit St-Antoine, l'assimilation de deux esprits de religions en un seul système correspondant.

**Le comportement ethnique :** ici, on définit Haïti comme étant une ethnie à culture mixte. Si elle peut considérer comme étant une province culturelle de Paris, elle est aussi de l'Afrique à 85% de la population. Il n'est pas sans savoir quand le pseudonyme d'Ussol a dit de notre pays que : « l'haïtien qui habite à Port-au-Prince, il est plus prêt de Paris que de Port-au-Prince, sa Capitale ». Si Carl Brouard plaide en faveur du français, Jean Price Mars en faveur d'un retour en Afrique, car, ils sont inscrits dans notre inconscient collectif depuis des millénaires, le geste de nos ancêtres guinéens, congolais, sénégalais, etc. À ce niveau, l'indigénisme et le Griot ont fait écoles.

[14]

Enfin, l'époque est révolue, et nous avons choisi quand même de reproduire cet article pour votre connaissance de ce peuple riche d'histoire, dans un monde qui court en un train vertigineux. Notre connaissance de notre peuple et de nous même nous permettrait de mieux nous situer et de grandir. Aux croisements de ce trio « indo-fran-africain », nous en sommes issus à la majeure partie de la masse Africaine noire. Ce numéro II, de notre deuxième volume, *Folklore, culture et identité* expose environs sept (7) articles en liaison avec notre thématique en question.

[15]

**Folklore, culture et identité**

“La science de l’identité nationale :
pour une «anthropologie de l’action»
dans l’œuvre de Jean Price Mars.”

**Par : Mayley COLAS**

Considérations épistémologiques

[Retour à la table des matières](#tdm)

La pratique de la science anthropologique - domaine de la culture humaine dans son acception la plus large, et dans le contexte des sociétés de l'Amérique Latine, domaine de la culture indigène - ne peut plus s'enfermer dans un positivisme ardu qui exige de cette discipline un objet d'étude étranger de la société d'appartenance à celui qui veut professer le métier de la recherche anthropologique, en raison du fait que, selon la tradition, le dépaysement géographique était une condition sine qua non de l'exercice de la distance ou rupture épistémologique, accompagnée du principe de l'altérité. Comme si la distance cultivée par le dépaysement géographique permettait réellement une rupture qui aurait permis de mieux voir l'autre avec un regard froid. Celui qui part, en laissant sa famille et ses concitoyens fait certes la rupture physique, mais il emporte avec lui et en lui les éléments constitutifs de sa culture qui peuvent lui servir de repères et prisme pour juger l'autre, l’ethnocentrisme, s'il ne peut pas réellement faire la rupture d'abord dans sa tête.

Avec les mutations sociales et historiques des sociétés humaines, qu’elles soient dites développées ou non, les réalités de la perception et de la pratique scientifique se meuvent et les bases épistémologiques des conditions de la pratique scientifique changent. Ces mutations permettent, dans une nouvelle perspective, la [16] construction d'un nouveau rapport épistémique qui marque, en quelque sorte une rupture dans la relation du Sujet et de l'Objet, surtout dans le domaine des sciences socio humaines. C'est dans ce nouveau rapport épistémique qu'il faut saisir l'anthropologie contemporaine qui a non seulement élargi son champ d'étude, mais qui a aussi redéfini ses conditions méthodologiques au niveau de la pratique. Définir l'anthropologie comme l'étude des sociétés « autres », qualifiées de traditionnelles n'est plus de mise, en ce sens que la dynamicité de cette discipline fait qu'elle s'intéresse à toutes les sociétés humaines indistinctement. Ainsi, l'anthropologue, dans cette nouvelle perspective de conquérir son objet d'étude, a toute sa légitimité d'étudier sa propre société. En ce sens, elle est devenue à la fois l'étude de la culture de l'autre et de sa propre culture. Pour ainsi dire, dans une telle perspective, la science anthropologique a un double regard : l'un traditionnellement de l'extérieur et l'autre, ce qui est nouveau, de l'intérieur. Dans ce nouveau contexte, la distanciation n'est plus géographique, mais elle est devenue conceptuelle. Ce n'est plus abandonner sa propre société, mais de préférence, c'est de comprendre maintenant que l'objet se différencie du chercheur par le détour nécessaire opéré par l'utilisation des méthodes que pourvoit la science elle-même [[1]](#footnote-1). Nous pouvons comprendre que la distance de l'anthropologue ne peut plus s'expliquer à partir du dépaysement géographique. Elle est de préférence une attitude mentale vis-à-vis de l'objet d'étude. En ce sens, Marc Auge et Jean-Paul Colleyn, abordé la question dans la même perspective, ont précisé :

On a beaucoup discuté la notion d'attenté, qui, en raison des origines « exotiques » de la [17] discipline, pouvait paraître constitutive de l'approche anthropologique, mais il s'agit plutôt d'une attitude mentale propre au chercheur, qui pratique l'étonnement systématique pour interroger les faits sociaux. Cet exercice est probablement plus facile à pratiquer à l'étranger, mais cet étonnement systématique porte davantage sur ses propres impressions et ses tentatives interprétatives que sur l'effet d'étrangeté produit par le comportement des autres [[2]](#footnote-2).

Il est à remarquer que bien avant ces auteurs l'Anthropologue Claude Lévi-Strauss avait déjà fait une réflexion particulièrement éclairante sur le regard de l'intérieur et de l'extérieur de l'anthropologie, surtout celui de l'intérieur, ce nouvel aspect, qui devient pertinent pour la nouvelle pratique de cette discipline. En fait selon lui, le regard du dedans constituait un nouveau tournant du point de vue méthodologique. Ainsi a-t-ii pu écrire :

Pratiquée par les membres de la même culture qu'elle se propose d'étudier, l'anthropologue renonce à ses caractères distinctifs et se rapproche de l'archéologie, de l'histoire et de la philologie. Car l'anthropologie est la science du dehors vue du dehors, alors que des peuples accèdent à l'existence indépendante et prennent conscience de leur originalité peuvent normalement prétendre au droit d'étudier leur propre culture par eux-mêmes, c'est-à-dire du dedans. Dans un monde qui subit d'aussi grandes transformations, l'anthropologie ne survivra qu'en acceptant de périr pour renaître sous un nouvel aspect [[3]](#footnote-3).

[18]

Il faut, en même temps, souligner que cette nouvelle façon de pratiquer la science anthropologique n'est pas sans conséquence sur l'implication du Sujet connaissant sur l'objet à connaître [[4]](#footnote-4). Cette implication pourrait le porter à s'ériger, dès fois, en acteur qui veut s'intégrer dans la lutte pour la transformation des conditions sociales jugées inacceptables après avoir décelé dans des conditions objectives les causes de ce qui désarticule la société. C'est en réalité dans cette nouvelle condition de la recherche scientifique que la pratique d'une science native devient possible où le chercheur, par redevance sociale et historique envers sa société, pratiquera une science qui doit répondre à l'exigence de l'heure : c'est l'idée de la théorie pour l'action, de la théorie à l'action et de la théorie de l'action. La science éclairera les actions qui doivent être posées pour réhabiliter la société, pour transformer les conditions de vie infrahumaines, pour changer la mentalité qui sert d'obstacle au développement socioéconomique, c'est la fonction critique et sociale de la science.

Dans cette nouvelle façon de faire la science s'est émergée une anthropologie de l'action, en fait une anthropologie pour l'action. Il conviendrait de préciser qu'elle désigne une pratique selon laquelle le chercheur, certes étudiant les acteurs dans leur mode de relations sociales, analysant les conditions dans lesquelles vivent ces acteurs, est aussi considéré comme un acteur. Cela s'explique par le fait que cet anthropologue-acteur qui aborde les conditions critiques dans lesquelles pataugent les individus à partir des outils d'intelligibilité, concepts et théoriques, et les méthodes, lui permettant d'observer, de décrire et d'expliquer en toute objectivation, pourrait s'impliquer à un certain niveau, [19] après avoir compris à partir du prisme de la science, dans la logique de proposition des stratégies d'action pour résoudre les problèmes qui déstructurent la société considérée comme objet d'étude. Dans cette perspective, le chercheur devient un observateur impliqué, pas tout simplement comme un chercheur qui utilise la méthode participante, mais comme celui qui, dans le cadre de la pratique de la science du dedans, propose et s'implique même dans les actions visant à résoudre les problèmes réels de la société. En réalité, dans ce processus de cadrage théorique, il faudrait souligner la vocation de la science, surtout des sciences sociales, dont leurs théories s'ancrent dans les réalités sociales, que le chercheur qui s'offre cette aventure de comprendre une réalité sociale ne ferait semblant, même s'il s'impose une certaine posture scientifique, d'ignorer les problèmes constatés. Ces problèmes, à un certain niveau, imprègnent ce chercheur dans son processus de pérégrination. Le dilemme est ainsi constitué. Pendant que Max Weber exige la neutralité axiologique [[5]](#footnote-5) comme attitude pour mieux appréhender le phénomène soumis à l'étude, il faudrait remarquer que c'est en réalité cette démarche qui met le chercheur devant ce fait accompli : son objet d'étude qui lui envoie des signaux contre lesquels if ne peut rester froid. Cela s'explique par le fait que cet objet d'étude n'est ni chimique ni physique, mais il est l'humain, la société aux prises à de graves problèmes : crises identitaires, crises politiques, violence, précarité sociale. Le chercheur ne peut uniquement se payer le luxe de constater, de décrire et d'expliquer sans proposer d'issues. À notre avis, la pratique d'une science comme l'art gratuit n'est de mise dans une telle situation, surtout pour le chercheur qui mène ses recherches sur son propre terrain. Cependant, le chercheur doit aussi [20] adopter une attitude de prudence pendant qu'il est interpellé par son objet qui émet des signaux qu'il ne peut ignorer. Cette prudence s'exerce dans le processus même de la recherche : aborder avec un regard froid, en utilisant des instruments pourvus par la science, cet objet qu'il veut comprendre et expliquer. Sans une telle démarche, il n'arrivera pas à saisir la logique de fonctionnement de son objet d'étude. C'est après avoir compris qu'il peut proposer et s'impliquer comme acteur dans la lutte pour le changement.

Parlant de l'anthropologie de l'action, étant une anthropologie s'orientant vers l'action concrète, nous tenons également à souligner que, traitant de la posture du chercheur devant son objet qui est aussi sujet, les théories sociales, qu'il s'agisse des théories sociologiques, anthropologiques et autres de la même catégorie, servent la plupart du temps des instruments de réformation et de transformation sociale, en ce sens que les acteurs politiques s'en servent pour proposer une autre vision de la société [[6]](#footnote-6). C'est en ce sens que ces théories sont différentes des théories en sciences empirico-formelles. Cela n'implique pas pour autant qu'il faudrait confondre la logique militante et la logique savante. Le savant se soucie de découvrir, de comprendre et d'expliquer les causes des conditions sociales et le militant inscrit sa démarche dans la lutte pour le changement de ces dernières sans forcément comprendre scientifiquement les causes de ces conditions ; cependant cela n'empêche pas qu'ils peuvent se rencontrer à la croisée de chemin : celui de vouloir changer ces conditions qui déchirent le tissu social, celui d'espérer une autre société possible.

L'action du savant pourrait s'inscrire à deux niveaux d'intervention différents. Le premier constitue l'étape de [21] l'étude scientifique de la situation sociale dont les résultats donneraient des matières nécessaires pour toute proposition objective d'éléments de solution aux problèmes constatés ; le second niveau serait l'implication directe du savant dans les stratégies de lutte pour le changement social. Pour le savant, le premier niveau d'implication est une condition indéniable qu'il ne peut franchir. Faudrait-il qu'il passe par cette voie pour s'introduire dans le second niveau ; tandis que, le militant s'implique directement dans le second niveau sans avoir besoin de faire exigiblement le détour par la recherche scientifique. C'est plus précisément cette démarche qui différencie l'anthropologue-acteur de l'acteur. Cela amène à comprendre dans cette perspective que la démarche de l'anthropologue s'inscrit d'abord dans l'analyse objective des situations sociales dans le but de suggérer des alternatives sans avoir nécessairement besoin de s'impliquer dans la seconde étape. Le fait de clarifier la nature des problèmes et de suggérer comment s'y prendre constitue en réalité un apport considérable de la part de l'anthropologue de l'action à la lutte pour le changement. C'est dans ce prisme de la nouvelle pratique de la science de l'action, exigeant une responsabilité sociale de la part du savant envers sa société que nous allons essayer de présenter l'œuvre anthropologique, *Ainsi parla l'Oncle*, du Dr Jean Price-Mars. Sa contribution scientifique de haute considération est d'une importance capitale dans l'histoire de l'Anthropologie Haïtienne. Et ce n'est pas une anthropologie pure, c'est-à-dire fondamentale qui vise à construire des concepts et des théories qui ne touchent pas les problèmes fondamentaux immédiats, mais elle est avant tout une anthropologie au service de la société qui vise à investiguer les maux qui rongent afin de proposer de nouvelles pistes de solution.

[22]

Ainsi, dans ce présent texte, allons-nous développer trois éléments que nous jugeons importants pour appréhender le rapport qui existe entre la science et la réhabilitation de l'identité nationale à travers l'œuvre de Jean Price Mars : d'abord, dans un premier point, nous voulons mettre en évidence l'ambition et la responsabilité de l'Anthropologue ; ensuite, dans un deuxième point, nous allons traiter la pratique d'une science avec conscience et enfin, dans le troisième point, la contemporanéité de la pensée dégagée dans l'œuvre de jean Price-mars.

I- Ainsi parla l'Oncle :
ambition et responsabilité de l'Anthropologue de l'action.

Connu pour cette œuvre magistrale qui a fait de lui le père de la négritude [[7]](#footnote-7), Jean Price-Mars pose la problématique anthropologique de la réappropriation de l'identité nationale. Le « qui sommes-nous » est le repère et l'objet même d'une investigation critique qui constitue l'épine dorsale de l'œuvre. Différemment de ses contemporains qui ont décrit les valeurs locales au travers d'un registre littéraire, jean Price-Mars, s'armant d'outils et de méthodes objectives, s'est érigé en scientifique de l'action, pour scruter, dans un regard froid, les causes des problèmes qui rongent la société et qui conduisent à l'occupation étatsunienne. Dans ce prisme adopté par l'auteur de l'Oncle, l'identité devient le nœud gordien de l'analyse anthropologique. La crise identitaire, dans son analyse, est la cause principale des malheurs du peuple haïtien. D'entrée de jeu, l'anthropologue, constatant ce qui fait problème et qui sert de handicap majeur au progrès de la société, accuse une certaine catégorie sociale, l'élite, qui refuse de s'accepter et de s'identifier à la culture haïtienne. Il [23] pose le problème de l'assimilation culturelle à partir d'une notion particulièrement éclairante, le « *bovarysme collectif »* qu'il définit comme la faculté que s'attribue une société de se concevoir autre qu'elle est [[8]](#footnote-8). Se voir dans la culture française, s'exprimer dans la langue française, telle est l'image que l'élite haïtienne projette. Se croyant ainsi, elle refuse les valeurs endogènes qui constituent les fondements de la culture haïtienne. La question devient importante d'analyser dans le prisme de la responsabilité. Comment se fait-il qu'il y ait ce faussé criant entre l'élite et le reste du peuple, tandis qu'elle a pour mission de valoriser ce qui est local, dans la mesure où tout peuple existe à partir d'un ensemble de traits culturels qui forment sa carte d'identité culturelle. L'autre aspect à souligner, c'est que cette élite n'a pas tout simplement pour responsabilité de porter haut la culture de sa société, mais elle doit aussi permettre le développement social et économique de cette société.

Dans la conception Price-Marsienne, l'élite d'une société devrait être considérée comme l'avant-gardiste des valeurs identitaires de la société à laquelle elle appartient et doit aussi permettre son développement intégral [[9]](#footnote-9). Ne pas être conscient de cela, c'est faillir à sa mission d'avant-gardiste. Après avoir fait ce constat, le chercheur veut défaire cette conception qui dénigre les éléments de la culture haïtienne. Pour y parvenir, il a fait choix d'une méthode anthropologique, l'Ethnographie. Ainsi écrit-il : « *toute la matière de ce livre n'est qu'une tentative d'intégrer la pensée populaire haïtienne dans la discipline ethnographique* [[10]](#footnote-10) *»*. L'intégration de cette pensée ne se fait pas dans une logique contemplative, mais descriptive afin de découvrir sa réalité sous-jacente. Ainsi pour mieux comprendre le vodou, il [24] l'aborde dans la tradition sociologique d'Émile Durkheim pour démontrer objectivement, à partir des critères bien définis, que celui-ci est une religion comme toutes les autres religions du monde. Mais, son souci en finalité est de montrer l'importance de considérer le vodou au même pied d'égalité que les autres religions et qu'il n'est pas un phénomène de la barbarie comme le pensent la plupart des gens de l'élite haïtienne. Ainsi, selon l'approche de Price-Mars, nous pouvons comprendre que le chercheur n'a pas exclusivement la vocation de pratiquer, ce que le sociologue Pierre Bourdieu appelle, la *« science pure »* [[11]](#footnote-11)qui, étant motivée par le souci d'étancher une soif de connaissance, ne tient pas compte des problèmes immédiats qui déchirent le tissu social, désorientent les normes et les valeurs de la cohésion sociale. En revanche, l'urgence de l'heure, les problèmes qui engendrent la fracture sociale doivent enclencher le processus d'une pratique de la *« science serve »* [[12]](#footnote-12) où le chercheur devra mettre sa connaissance au service de sa communauté, dans le but d'intervenir sur ce qui fait problème et d'en proposer les éléments de solution pour, au moins, palier à ce problème. C'est la responsabilité sociale de la science. Étant un phénomène éminemment social, la science ne saurait ignorer les problèmes de son environnement immédiat et tout souci de rupture épistémologique qu'elle exige est une condition certes de la pratique objective qui permettra au chercheur de garder son objet en dehors de lui et de ses sens afin de mieux l'investiguer, mais cela n'implique pas un désengagement, une déresponsabilisation du chercheur par rapport au problème de sa société. Il devrait être attentionné aux tensions sociales pour autant les aborder dans un cadre vulgaire. En dépit de forte émotion qu'il peut éprouver [25] parce que les problèmes sont aussi siens, il n'a pas à les aborder dans la trivialité, mais il a pour fonction de les étudier, avec un regard froid, en utilisant les outils et les méthodes scientifiques afin d'en dégager l'intelligibilité.

Qui sommes-nous ? Quelle est notre origine ? Quels sont les éléments culturels fondamentaux qui font de nous un peuple ? Sommes-nous des africains ou français ? Sommes-nous à la fois Africains et Français ou sommes-nous Haïtiens ? Voilà autant d'interrogations fondamentales auxquelles la science anthropologique doit fournir des éléments de réponse. Cet éventail de questions ne doit pas, en principe, forcer à la science d'inventer des réponses, sachant, d'ailleurs, que selon l’épistémologue Henri Point Carré que celle-ci n'invente rien [[13]](#footnote-13), mais cela doit permettre, par l'utilisation des outils méthodologiques, théoriques, au scientifique de découvrir la vérité empirique. En ce sens, la science devient une méthode qui permet de voir clair ce qui prête à confusion. Croyant que la science est apte de fournir des éléments contributifs nécessaires à la compréhension de son objet d'investigation, en raison du fait qu'elle est la voie par excellence de l’élucidation [[14]](#footnote-14), l'anthropologue de l’« *identité »*, conscient qu'il ne peut tout seul arriver à la réalisation de cette entreprise, il invite d'autres chercheurs à venir investiguer amplement ce champ qu'il a osé ouvrir. Dans ses propres mots, il a précisé que *du moins, nous nous sommes efforcés d'utiliser les plus doctes travaux qui fassent susceptibles de nous aider à comprendre notre sujet dans ses modalités essentielles. Nous souhaitons que d'autres creusent plus avant le sillon et répondent une plus large profusion de semence.* [[15]](#footnote-15)Jean Price-Mars dans le souci d'investiguer plus largement ce vaste [26] champ qui est le phénomène de l’« identité nationale », a lancé l'invitation à d'autres chercheurs pour venir contribuer à une meilleure compréhension de ce dit phénomène.

II Pratique d'une science avec conscience

Gravir les échelles du progrès souhaité sans tenir compte de ce que nous sommes, de ce qui constitue notre identité entant que peuple parait, à notre avis, quasi impossible. Le rapport que nous établissons entre nous et notre culture doit être conscient. Revendiquer son identité culturelle ne signifie pas pour autant entreprendre une relation aveugle avec elle, car toute relation aveugle conduit inévitablement à l'appauvrissement culturel. S'approprier de son identité implique aussi nécessairement de prendre sa distance pour que sa culture soit dynamisée dans le sens de progrès et de développement. La dynamicité de cette culture est possible par une remise en question permanente de cette dernière dans le prisme de la science. En ce sens, il faudrait comprendre que la science n'est pas une activité extra-sociale. Étant un produit de la société, née à partir des besoins de comprendre le monde - naturel ou social - et de le rationaliser, elle ne saurait échapper au déterminisme de produire des savoirs pour l'action, c'est-à-dire des savoirs dont l'objectif est de contribuer au bien-être de sa société, à la réhabilitation de la cohésion sociale, à retrouver les repères fourvoyés et de proposer comment recoudre les déchirures sociales. Ce que nous soutenons maintenant n'est pas un phénomène nouveau ; il est lié à la tâche même de la sociologie et de l'anthropologie qui se veulent critiques. N'est-ce pas en ce sens que le sociologue de l'Action, Alain Touraine, a parlé de l’« interventionnisme sociologique. » [[16]](#footnote-16)

[27]

Les travaux de Jean Price-Mars s'inscrivent d'emblée dans le procédé de la logique du détour nécessaire pour aborder la question de la crise identitaire haïtienne. La question est d'abord anthropologique, c'est pourquoi elle est abordée suivant la méthode ethnographique. Ce n'est pas, dans le cas de l'analyse de Price-Mars, le regard contemplatif du poète ni du romancier qui vénèrent les éléments de la culture haïtienne. Au contraire, l'étude se veut critique et méthodique en abordant les grands problèmes de l'identité nationale. Tout se fait dans l'ultime but de comprendre ce qui est à la base de ces problèmes et de remédier à ces grands maux qui rongent la société haïtienne, c'est la pratique d'une science avec conscience. La question du vodou n'est pas abordée avec intuition. L'analyse de ce phénomène « vodou » se fait dans le cadre de l'anthropologie ou de la sociologie de la religion. Les grandes questions traitées dans l'ouvrage maître, Ainsi parle l'Oncle, sont passées au crible de la théorie des sciences de la religion. C'est après avoir analysé les critères établis par la science pour parler de la religion qu'il a pu affirmer que le Vodou est une religion. Ainsi donc, il est vrai que le combat de la reconstitution de l'identité nationale haïtienne est manifeste chez Price-Mars, cependant, il est à souligner que cela se faisait dans une perspective où la science constitue l'arme efficace d'utilité nécessaire pour faire prendre conscience à cette élite haïtienne déracinée et au peuple tout entier.

III- Contemporanéité et vulgarisation d'une pensée positive :
apprendre à être nous-mêmes.

La question du renouvellement de la pensée de Price est encore d'actualité pour un double raison. D'abord [28] parce que c'est un travail scientifique, certes qui est appelé à être dépassé et critiquées par d'autres travaux plus approfondis dans ce domaine, mais ce dépassement n'implique pas un rejet total de ce dernier, en raison du fait que l'activité scientifique est cumulative et s'inscrit dans une tradition de recherche où les anciennes recherches, s'ils n'étaient pas menées sur une fausse piste, servent de point d'appui et de base, sur , lesquels les nouvelles problématiques sont construites. En réalité, cette réflexion produite par Jean Price-Mars sur la réalité socioculturelle, qu'est la crise de l'identité haïtienne, n'est pas un phénomène fugace. Celui-ci persiste, Ce qui fait que la valeur du cadre d'analyse de l'auteur résiste et consistant jusqu'à présent. Ses approches, construites à partir des matériaux théoriques solides, résistent, en raison du fait que le problème perdure, même si celui-ci peut prendre des formes différentes avec les mutations sociales. Nous sommes conscients que les réalités sociales et culturelles se meuvent, mais cette mouvance en son sein contient des éléments du passé résistants qui se métamorphosent dans le nouveau. N'est-ce pas ce que l'Anthropologue structural appel « les invariants » [[17]](#footnote-17) ? C'est vrai que d'autres recherches peuvent voir plus loin en construisant d'autres cadres d'analyse qui permettraient de saisir d'autres aspects du problème que Price-Mars n'a pu saisir, d'ailleurs il l'a aussi remarqué, parce que l'avancée scientifique actuelle fournit des outils et méthodes plus efficaces qui permettent de voir mieux, mais elles ne rendent pas inutiles automatiquement les travaux scientifiques de l'auteur de l'Oncle. Ensuite, l'autre raison c'est que la société haïtienne d'aujourd'hui perd tout repère culturel. Nous sommes en plein dans l'assimilation culturelle. Nous sommes vraiment dans une situation de crise [29] identitaire et nous semblons être noyés dans ce grand jeu de la mondialisation qui impose une façon unique de voir et de vivre les choses du monde. Il est vrai que la culture est un élément universel que partage toute société ; mais, il est aussi une frontière qui nous différencie de l'autre, et il est l'élément fondamental qui nous présente de façon particulière et distincte par rapport à l'autre. C'est ce qui fait que quand il y a contact entre deux cultures, il y a le plus souvent choc culturel. Il y a des éléments fondamentaux qui différencient les cultures entre elles. Mais qu'est-ce qui différencie l'haïtien de l'autre peuple quand nous savons que cette génération actuelle ne cherche qu'à être semblable de l'étatsunisien, du français. Il y a toute une culture de dénigrement, du refus de l'acceptation de soi et de mise en valeur des éléments de sa propre culture. Il y a un effritement des valeurs locales positives en même temps que la majorité des gens, surtout les jeunes, en Haïti cherchent actuellement à épouser la culture des pays du Nord. Nous savons que les valeurs ne peuvent rester immuables, cependant, il y a certaines valeurs quand elles disparaissent, cela devrait  interpeler la conscience nationale, en ce sens que l'effritement de ces valeurs débouchera sur une dérive. Dans cette situation du mépris des valeurs qui forment l'idiosyncrasie du peuple haïtien, la pensée de Jean Price-Mars reste encore ^vivante et importante. Elle devrait interpeller plus d'un à la réflexion. Car un peuple ne peut fonctionner normalement ni marcher vers un progrès, à la fois économique, politique et socioculturel, sans un ensemble d'éléments qui lui servent de repères et de guide. Nous ne voulons pas en réalité d'une identité nationale autarcique qui ne tiendrait pas compte de l'évolution du monde vers ce que l'on appelle maintenant la mondialisation. De préférence, nous [30] voulons que par la valorisation de ce qui constitue l'essentiel de la culture haïtienne soit en harmonie avec l'ensemble des individus et qui mettrait en valeur l'haïtien en valeur dans le concert de la mondialisation. Pour que cela soit possible, il faut que le problème de la crise identitaire soit d'abord résolu, donc réconcilier l'haïtien avec lui-même.

2008 a été décrété, par le Ministère de la Culture, « l'année de l'Ainsi parla l'Oncle ». On a voulu fêter le 80ème anniversaire du livre, 1928- 2008, sous le Slogan « *nou se ayisyen nou pap nye anyen nan idantite n* [[18]](#footnote-18) ». C'est peut être un signe de bonne volonté d'éveiller la conscience nationale sur le problème de l'identité nationale, une initiative à considérer dans la mesure où l'idée intègre une politique qui vise à mener une campagne de « réveil de conscience nationale sur la nécessité de réconcilier l'haïtien avec lui-même ». Mais nous avons constaté, premièrement, quelques mois après une série de conférences qui a été prononcée autour de ce slogan que rien n'a été intégré un cadre structurel ni une politique de continuité. Tout est tombé à l'eau. Deuxièmement, cette activité était plus restreint et intellectualiste que général. C'est une activité d'en haut qui ne vise pas en réalité le reste de la population. L'un des problèmes que nous remarquons dans certains mouvements, qu'ils soient intellectuels ou politiques à proprement parler, c'est qu'ils ne visent pas en réalité les véritables concernés. Ils sont des initiatives prises en vase clos et en restent là. Ils sont, la plupart du temps, élitistes qui ne touchent qu'un groupuscule. Tandis qu'une telle activité devrait toucher toutes les couches de la population haïtienne, sachant que le problème identitaire est d'ordre national. Des travaux d'atelier, d'une part, devraient être organisés tant dans les écoles [31] que dans les universités autour de la question identitaire dans lesquels l'Ainsi Parla l'Oncle serait l'ouvrage maître ; d'autre part, une véritable campagne auprès de la population, exigeant un coup élevé certes, dans les villes comme dans les zones rurales, sur la valorisation des valeurs culturelles locales positives. Quand nous parlons de valeurs culturelles, cela voudrait dire que dans toute culture, il y a des traits à garder et d'autres à évincer, c'est ce qui permet qu'une culture soit dynamique dans le sens que ce sont les acteurs qui sont les véritables juges qui jugent ce qui est à garder et à rejeter dans cette culture, même s'ils ont eux-mêmes été façonné et continuent à être façonnés par cette dernière. L'autre remarque à faire à propos de l'Ouvrage, Ainsi Parla l'Oncle, en dépit de sa valeur qui, jusqu'à présent, fait montre d'une importance cruciale par rapport au contexte actuel de la société haïtienne, nous ne saurions, en tant que scientifique, le considérer comme un livre sacré. S'il est vrai que les réalités qu'il tentait d'analyser persistent aujourd'hui, et que par voie de conséquence ce cadre d'analyse est toujours de mise, en ce sens qu'il est toujours opérationnel, cela ne veut dire qu'il ne peut y avoir d'autres propositions de schèmes d'explication. D'autres remarques et propositions nouvelles peuvent être données, en raison du fait que nous savons que la science n'est jamais figée, elle est toujours dans un processus de mouvement et de progrès qui amène à des nouvelles découvertes, de nouvelles explications théoriques et conceptuelles sur la réalité qui, elle-même, est toujours en mouvement. Mais, toute fois, nous savons que l'Ainsi parla l'Oncle demeure un ouvrage important dans le contexte actuel de la société haïtienne.

Conclusion

[32]

Nous venons de voir que l'Ainsi parla I Oncle ne fait pas de Price-Mars un poète ni un romancier [[19]](#footnote-19), mais de préférence un scientifique rigoureux qui a mis sa capacité intellectuelle au service de sa société. Il a traité un domaine complexe dans un prisme de l'Anthropologie que nous qualifions de l'action en raison du fait qu'il a pensé, approché et conquis son objet par une méthode objective, l'Ethnographie, dans le but de proposer un problème qui n'a conduit la société haïtienne qu'à la fracture sociale, à un rejet de soi et de sa culture. Son action visait à mettre l'haïtien en harmonie avec lui-même, chose fondamentale. Comment réussir si l'on n'est pas en harmonie avec soi-même, avec ce qui fait de nous un peuple ? Ainsi donc, venons-nous de voir qu'il a osé pratiquer une science avec un regard de l'intérieur qui lui a permis de prendre sa distance pour étudier les problèmes qui rongent sa société et qui l'empêchent d'avancer vers le progrès. L'œuvre anthropologique de Price-Mars se veut plus pratique que fondamentale. Elle vise une action : faire à l'haïtien de prendre conscience de lui, de ce qu'il est et qu'il l'accepte. Quand nous disons que l'haïtien doit s'accepter comme tel, il faudrait comprendre qu'il ne s'agisse nullement d'une résignation, mais qu'il commence par savoir qui il est entant qu'individu faisant partie d'une communauté et que toute communauté, s'ouvrant certes à l'autre, a un ensemble de valeurs qui le distingue de l'autre. Et, en autre, cette acceptation de soi exige aussi une attitude critique par rapport à soi pour mieux progresser. Cette question de l'appropriation identitaire est on ne peut plus importante ; cependant, elle ne doit pas être dans une logique de suffisance et folklorique, en ce sens que l'on tiendrait compte tout simplement des valeurs symboliques, certes importantes, mais elle doit aussi passer par la voie de la [33] rationalité, en fait d'une rationalité appropriée, pour mieux se comprendre et mieux comprendre comment l'attitude critique pourrait permettre de mieux agir ou de mener des actions raisonnables, parce que l'on arrive d'abord à saisir la racine du problème. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'émergence d'une anthropologie de l'action chez Price-Mars, car celui-ci tenait à analyser les situations de crise de la société haïtienne, et après analyse objective il proposait la voie qu'il faudrait prendre pour résoudre cette crise.

Boiter le pas sur une telle démarche pour étudier les crises systémiques de la société haïtienne d'aujourd'hui est à notre avis la responsabilité de tout anthropologue qui voudrait la construction de la nation haïtienne. Une science sociale vers l'action concrète pour le changement est le défi majeur d'une pratique anthropologique qui ne sera ni une science dépaysée ni une science cooptée, mais qui sera de préférence une science ancrée et circonscrite où le discours théorique sera adaptée. Il est vrai que nos réflexions se portent sur l'anthropologie, mais ce que nous soutenons à partir de la démarche Prince-marcienne vaut également pour les autres sciences socio-humaines. Une science de l'action vers l'action est ce que l'anthropologue Jean Price-Mars enseignait entre les lignes à ses successeurs. Ces derniers peuvent le dépasser en utilisant de nouvelles méthodes anthropologiques puisque la science est une aventure dynamique, mais le chantier ouvert par cet anthropologue de l'action est encore de mise pour une société comme Haïti en proie à des difficultés complexes.

Notes bibliographiques

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[34]

[35]

[36]

[37]

[38]

**Folklore, culture et identité**

“Culture, folklore et identité
dans les rapports élites-masses
en Haïti.”

**Par : Alfred PIERRE**

[Retour à la table des matières](#tdm)

En quoi les notions folklore, culture et identités différencient-elles ? Comment informent-elles les rapports élite-masse en Haïti ? Pour les folkloristes, le folklore n'est pas que la survivance du passé, mais le passé toujours vivant. Il se distingue de la culture en ce qu'il se définit comme l'ensemble d'arts et de traditions populaires [[20]](#footnote-20). La culture est de loin plus riche et plus globale. Elle peut s'entendre comme la mise en forme de la vie sociale d'un peuple ou d'un groupement humain à travers le temps, avec toutes ses potentialités créatrices et imaginaires qui intègrent l'appropriation de la mémoire collective, le développement social et économique et la dynamique des rapports sociaux. Elle n'est pas figée et n'exclut pas le rapport à la science et, donc, le développement, qu'il soit le développement technologique ou scientifique. Elle l'embrasse dans le cours historique de la vie sociale, le ressaisit chaque fois en le réinterprétant au contour de l'identité sociale. Celle-ci est un rapport construit à soi et à autrui, le rapport à l'altérité produit dans l'interaction. Dynamique et réflexive, l'identité est une construction de sens par soi ou par autrui, fondée d'ailleurs sur la culture comme source de l'identité. Ainsi la construction identitaire, qu'elle soit de l'individu, d'un groupe d'appartenance ou de la collectivité nationale, se base sur l'appropriation ou la réappropriation des éléments de la culture ou du folklore dans un contexte donné. Elle est engendrée par et à travers ce mouvement de réinterprétation de la [39] culture locale. Aucune de ces trois notions n'est réductible à l'autre. Mais, elles se communiquent dans un dialogue interculturel, c'est-à-dire entre des manières d'être et d'agir différenciées. Ce dialogue est caractéristique de divers modes de vie entre les groupes sociaux composant une société donnée dont les rapports entre les élites et les masses.

Dans la suite du texte, je me baserai sur la théorie de l'identité de Manuel Castells (1999) pour explorer cette possibilité de réinterprétation culturelle. Je soutiendrai que c'est à travers le dialogue interculturel que se fabriquent des identités sociales multiples en produisant la mise à distance de l'autre. C'est donc à travers ce processus de fabrication identitaire et de mise à distance d'autrui que le dialogue interculturel informe les luttes sociales transformatives.

Après avoir posé ce que Castells appelle Le pouvoir de l'identité [[21]](#footnote-21), je montrerai un double rapport par lequel se lisent les relations entre les individus ou les groupes à identité différenciée, en particulier entre les élites et les masses. Il s'agit de deux associations différentes : culture et identité et folklore et identité. D'abord, la différence entre culture et folklore permet de mieux cerner leur rapport au développement L'association entre folklore et identité donne souvent à lire une dynamique réifiée des rapports sociaux de domination à travers des anecdotes culturelles et la mise en scène d'une identité embarrassante qui anime le rire d'autrui. Dans l'autre, culture et identité définissent une dynamique de réinterprétation de la réalité dans des territoires de contestation sociale. C'est en cela que la théorie de l'identité de Castells peut s'avérer pertinente.

[40]

Pouvoir de l'identité :
la réappropriation de soi

Manuel CASTELLS (1999) appelle l'Identité une source de construction de sens pour l'individu par lui-même ou par une institution dominante mais qui est intériorisée sur le plan individuel. Ce sens est ce que l'individu poursuit comme finalité de son action. Bien qu'il puisse avoir plusieurs identités, l'essentiel du processus réside dans le fait que la construction identitaire s'enracine dans un rapport de force. D'où sa distinction de trois types d'identité :

1) L'identité légitimante qui émane des institutions dominantes et constitue la marque des rapports de domination. Elle produit la société civile dans le contexte de l’État-providence ;

2) L'identité-résistante qui émane des groupes dominés ou minoritaires et qui caractérise des refuges culturels ou mieux des milieux de repli contestataire. Elle produit des communautés culturelles ;

3) L'identité-projet que construit un acteur dans une perspective globale de remise en discussion de l'ensemble des rapports sociaux. Elle produit des sujets à l'instar des féministes.

Ainsi, chaque forme de construction identitaire mène à une société différente. Autrement dit, les trois identités correspondent à trois projets différents. Ce diagnostic mène Castells à l'idée que l'identité est toujours ancrée dans un contexte social. Donc, dans le contexte actuel de la société en réseaux, l'identité est fondée à la fois suri) la « disjonction systémique entre le local et le [41] mondial pour la plupart des individus et groupes sociaux ; 2) la séparation systémique entre le pouvoir et l'expérience vécue, situés dans les espaces-temps (Castells, 1999 :22).

Ce contexte est donc caractérisé par la désintégration de la société civile dans la perspective du compromis démocratique entre le travail et le capital. De ce fait, l'identité-résistante, reste la question centrale dans la mesure où les lieux de repli constituent des foyers potentiels de rebondissement des sujets susceptibles à la fois de recréer une nouvelle société civile et un nouvel État. Pourquoi ces sujets ne peuvent-ils réellement émerger que des communautés de résistance ? C'est en raison de la protection de ces territoires de contestation de la mondialisation, de la réappropriation de leur mémoire historique et de l'utilisation des réseaux virtuels de communication au profit des valeurs communautaires. Castells soutient la thèse principale que le pouvoir change de main avec la société en réseaux. Elle passe des mains de l'État, des firmes capitalistes et des instances de contrôle symboliques comme les médias et les églises à celles des réseaux mondiaux du capital, de la puissance, de l'information et de l'image.

De ce fait, le nouveau pouvoir réside dans les codes culturels aux moyens desquels les sociétés organisent leurs institutions et les individus leurs comportements de vie. Ces codes ont leurs sièges dans les esprits. Ainsi, la bataille pour le pouvoir porte sur les codes culturels comme enjeux de société. Les gagnants seront ceux qui les contrôlent. Dès lors, la lutte identitaire devient centrale dans le processus de changement social. Les [42] identités sont ainsi importantes et puissantes dans les structures du pouvoir parce qu'elles « construisent des intérêts, des valeurs et des projets autour de l'expérience vécue, et que refusant de se dissoudre, elles établissent un lien qui leur est propre entre la nature, l'histoire, la géographie et la culture. Les identités ancrent le pouvoir dans des zones précises de la structure sociale, et montrent à partir de là, leur résistance ou leurs offensives dans la lutte informationnelle, livrée autour des codes culturels qui détermineront les comportements, donc des institutions nouvelles » (Castells, 1999 : 432).

En ce sens, ce ne sont plus les prolétaires et les partis politiques qui seront les sujets potentiels, mais surtout des « mouvements sociaux qui émergent de la résistance communautaire à la mondialisation, à la restructuration capitaliste, à l'organisation en réseaux, à l'informatisation incontrôlé et au patriarcat ». Ce sont, entre autres, les mouvements féministes, écologistes, fondamentalistes religieux, les nationalistes et les localisâtes qui seront en mesure de mobiliser les symboles comme arme de combat. Les deux principaux acteurs pouvant donc émerger seront : 1) les « prophètes », des personnalités symboliques non charismatiques qui proclament les valeurs et agissent en émetteurs de symboles. Ils donneront naissance à deux sortes d'acteurs ou sujets et 2) les vrais producteurs et diffuseurs de codes culturels.

Sommes-nous à l'ère des prophètes et des producteurs et diffuseurs de codes culturels en Haïti ? En lieu et place d'un mouvement » ouvrier, des communautés culturelles comme la communauté paysanne, les [43] communautés urbaines constituées dans les bidonvilles, les zones de relégation sociale ou des territoires de contestation, pourront-elles donner naissance à de nouvelles identités capables de remettre en discussions l'ensemble des rapports sociaux ? Dans quelle mesure des producteurs culturels comme les artistes peuvent-ils s'apprêter à jouer ce rôle ?

Ces questions valent dans la mesure où le travail sociologique, selon Castells, consiste à « analyser les voies, les conditions et les effets de la transformation des résistances communautaires en sujets innovants : voilà la tâche précise de la théorie du changement social à l'ère de l'information » (Castells, 1999 : 23). Même si Haïti est loin de satisfaire les caractéristiques essentielles d'une société en réseaux dans laquelle la connaissance est constitutive du mode de production économique, elle ne peut se soustraire de son influence. À mon avis, ce qui diffère ici c'est que, contrairement, aux sociétés en réseaux qui en sont parvenues par suite d'un processus de citoyennisation dans le contexte de la société dite en réseaux, Haïti n'y parvient pas encore. Nous sommes en proie plutôt à une autre caractéristique : celle des rapports élites-masses qui génèrent une identité embarrassante. Si l'on peut identifier des territoires de contestation dans le sens des communautés culturelles de Castells, se peut-il que les identités-résistances se transforment identité-projet, c'est-à-dire en acteurs historiques ? Comment, dans ces foyers ou bassins culturels qui s'opposent à la domination d'en haut, les gens réinterprètent-ils leurs rapports au monde pour s'affirmer en sujets d'histoire, en porteurs de développement ? C'est dans la différence

[44]

même entre culture et folklore que ces nouveaux rapports puissent s'édifier au grand jour.

Culture et identité :
quel rapport au développement ?

La notion de culture désigne le fait qu'il y a dans chaque société des valeurs et des opinions largement partagées qui constituent des habitudes de vie et de vue et fondent des pratiques sociales particulières. Elle se réfère souvent à un type de tempérament caractérisant des types d'hommes et de femmes ayant vécu ensemble dans un même milieu social ou dans une même société nationale. Ces gens sont tellement imprégnés d'une certaine façon de vivre communément proche que des anthropologues ont tendance à considérer qu'ils sont façonnés d'une même personnalité de base [[22]](#footnote-22) ou d'un même rapport à une réalité sociale instituée, à la fois intériorisée et extériorisée, cristallisée dans les mœurs et coutumes, adoptée et imposée par une histoire singulière qui a forgé des traits de caractère propres à une même population. La culture est ce qui donne un sens, une identité et une raison d'être historique à un groupe social donné. Comme l'entend Diane Moktar (1985), c'est le ciment générateur du code symbolique de base par lequel les habitants d'un même territoire et d'une même histoire sociale se reconnaissent comme membres d'une société à part entière. Elle a pour propriété, ajoute-t-elle, de « créer de l'ordre dans le chaos, de l'homogénéité dans la diversité, de la stabilité dans la mouvance » (Moktar, 1985 : 30) [[23]](#footnote-23).

Ainsi, la culture reflète le niveau de vie d'une société donnée. Elle embrasse autant la sphère des connaissances traditionnelles, un système de croyances et de valeurs qui lui sont propres, une imaginaire [45] collective marquée de symboles, constituée de goûts particuliers, d'habitudes alimentaires et vestimentaires, etc. qu'une tradition scientifique. Entre autres, la culture fait référence également àdes domaines d'activités dynamiques comme théâtre, musique, peinture, danse et à d'autres pratiques proprement intellectuelles caractéristiques des sociétés littéraires et savantes ainsi qu'aux créations de type technologique sur quoi reposent ces domaines d'activités. C'est le cas, par exemple, de la technologie informatique qui est un support incontournable à un genre de vie virtuelle où les lieux sont rendus si proches qu'ils sont connectés à un même réseau.

C'est en ce sens qu'on retient de la culture, par suite de l'anthropologue E. B. Tylor, une dimension de développement matériel et technique et une dimension de transmission du patrimoine social (Larousse, 1997). Ce patrimoine embrasse la dynamique des représentations sociales et symboliques traduisant les visions du monde partagées par *un* peuple ou un groupe social au cours de son évolution sociohistorique. Il peut s'agir des récits d'expériences sous formes multiples de mythes, de pensées codifiées dans un langage plus ou moins systématique, des images, des modes de vie et autres types de créations symboliques ou idéologiques qui forment son folklore : ensemble d'arts et de traditions populaires d'un pays. Le folklore est donc un aspect de la culture d'un peuple qui parait assez stable. Néanmoins, la culture est de loin plus riche et plus englobant. Elle est censée être le fond synthétique de son histoire passée et présente, la matrice de ses potentialités créatrices ; elle constitue autant une source d'inspiration permanente qu'un marqueur identitaire [46] révélateur de la mémoire sociale, donc des rapports aux choses et aux êtres. C'est un univers sociohistorique et spirituel porteur de sens et investi d'une intelligence particulière dont l'interprétation périodique est fonction des groupes sociaux et des conflits qui les animent. Diane Moktar fa voit comme un « territoire symbolique aux frontières mobiles », donc non fixes : « la culture ne peut donc jamais être perçue comme un élément fixe, comme donnée imperméable. Elle est un territoire symbolique aux frontières mobiles, formée de sous-cultures, de contre-cultures, de cultures nouvelles qui s'opposent sur le même espace signifiant et qui contestent sans répit le code dominant. Ceci se produit au nom de nouvelles interprétations de l'être et du devenir que les hommes et les femmes de chaque époque veulent instituer » (Moktar, 1985 : 31 paraphrasant Castoriadis).

C'est en cela qu'on peut parler d'une culture américaine ou d'une culture haïtienne. Elle intègre, d'une part, cette dimension matérielle et technique qui caractérise le niveau de vie de ce peuple à travers l'histoire, souvent inscrit dans un récit de son origine particulière et d'une destinée symboliquement cristallisée. De l'autre, la dimension technico-matérielle est toujours ancrée dans une dimension immatérielle pour définir un rapport donné à la culture. Ceci est en même temps un rapport à la technologie, aux savoirs et aux savoir-faire, un rapport d'appropriation de la connaissance et de la richesse qui classent et déclassent les individus suivant leurs niveaux de vie et leur statut par rapport à des groupes socialement différenciés. Ces rapports sont cristallisés dans des formes de comportements, de pratiques de vie, d'habitudes de pensée et d'action qui [47] sont devenus des habitus de groupe ou de classe, des pratiques ancestrales, des patrimoines sociaux. Ils sont parfois réifiés en tradition culturelle. C'est la perspective globale d'une culture dominante qui, dans le sens de Castells, dicte les schèmes de comportements attendus. Ils entrent dans le cadre d'une identité légitimante.

Bien entendu, tous les comportements entrent rarement dans un schème unique légitimant. On constate des mouvements de repli, des bastions de résistance culturelle. Par exemple, plusieurs sous-cultures coexistaient à Saint-Domingue avant la révolution haïtienne de 1804 même si le code dominant était la culture blanche axée sur le racisme, l'inégalité des relations sociales et raciales fondées sur la prétendue supériorité biologique des blancs. À cet égard, Jean Price-Mars (2002) montre, dans La vocation de l'élite [[24]](#footnote-24), comment a été constituée une élite blanche composée « d'éléments détestables de France », des « étoiles éteintes » qui s'ennoblissent à Saint-Domingue en acquérant un prestige enviable. Price-Mars appelle subterfuge un type de comportement adopté par certains mulâtres pour revendiquer leur égalité avec les blancs dominants. Ils nient être nés d'une liaison sexuelle entre un blanc et une négresse mais plutôt d'une fille d'un cacique indien. D'autres, au contraire, vont faire valoir leur richesse, leur rapport à la propriété pour revendiquer l'égalité. Par contre le mouvement des insurgés relevait de ce que Castells appelle les communautés culturelles d'où se forment des identités-résistances transformées par la suite en identité-projet. C'est donc à partir d'une pratique de marronnage et des interactions avec les esclaves sur les habitations que naissent d'autres velléités de liberté et d'égalité qui [48] remettent en cause l'ensemble des rapports sociaux esclavagistes et colonialistes. Dès lors, écrit Price-Mars, « seuls devenaient digne de respect et propre au commandement ceux que leurs aptitudes guerrières, leurs talents d'organisation, leurs ascendants sur les insurgés mettaient hors pair » (Price-Mars, 2002 : 33). C'étaient les élites militaires et politiques. Cette façon de reconstruire la demande sociale de liberté et d'égalité entre les personnes, d'éclater les rapports sociaux inégalitaires et racistes tels qu'ils fonctionnaient avant la révolution est typiquement caractéristique d'un mouvement de réinterprétation culturelle. Les dominés ont donc reconstruit leur rapport à eux-mêmes et à l’altérité, les maîtres et les blancs, en s'interposant comme acteur historique. C'est ainsi que la culture a informé l'identité.

Il y a aussi une toute autre façon que la culture peut informer l'identité par l'entremise d'un glissement conceptuel qui va de la culture au folklore. Elle porte dans ce cas à la réification des rapports sociaux de domination. Ce glissement est dénoncé avec force par Claude Souffrant (1995). Il l'appelle le « discours ou l'idéologie d'enfermement du paysan » dans son univers rural, celui du rapport exclusif à la terre ingrate que le social lui a imposé par le jeu d'un rapport de force, au nom d'une conservation culturelle [[25]](#footnote-25). D'autres auteurs le saisissent dans les méandres d'une culture haïtienne autour d'une opposition entre deux groupes en lutte : les « créoles » avec leurs luttes pour l'hégémonie et les « bossales » avec leur stratégie de marronnage qui résistent à l'oppression du premier. Gérard Barthélémy parle donc de deux cultures parallèles : la culture créole qui domine dans les villes et la culture paysanne [49] émanant des bossales qui a vu le jour dans les milieux ruraux [[26]](#footnote-26). Cette lutte hégémonique a déjà été analysée par Price-Mars (2002) comme une indifférence de l'élite à l'égard des masses qui menace même de dissocier la Cité. En ne reconnaissant que des rapports purement économiques entre les groupes, elle la manifeste par son refus de contribuer à la construction d'une âme nationale par la solidarité sociale. La conséquence en est que les masses ignorent aussi carrément l'existence de l'élite et la répugnent.

Dès lors, c'est la problématique même de la culture haïtienne et son rapport au développement qui se dessinent. Faut-il la réduire au vodou ou à un rapport particulier à ta misère dans lequel nous vivons depuis plusieurs siècles ? La culture haïtienne doit-elle s'entendre comme un mode de vie paysanne ou du pauvre urbain qui, livré à lui-même et à Dieu, s'adonne à des activités de débrouille infinie ? Restera-t-elle marquée par un rapport à la violence qui accrédite une tradition de pouvoir autoritaire ? Il y a bien un plus qui intègre l'aspect d'imprégnation d'une tradition de lutte profondément ancrée dans l'œuvre historique de la révolution nègre. C'est cela que Laennec Hurbon considère comme une sorte d'annonce de « l'orientation normative des peuples », née de la révolution haïtienne en 1804. Il l'appelle la « tâche encore à accomplir au niveau de la pensée comme au niveau de la réalité du monde » (Hurbon, 2007 : 64). Elle consisterait en la restructuration de l'espace socio-spatial et symbolique menant à l'émancipation sociale et culturelle des dominés qui, en sonnant le glas à l'ordre colonialiste et esclavagiste en tant que type de domination totale, a montré au moins que les petits ne le sont jamais sur [50] tous les plans et sur toutes les lignes. C'est aussi le cas pour la grandeur des autres ! Donc, la grandeur comme la petitesse est toujours relative au plan considéré. Cette culture est toujours révélatrice d'immenses possibilités créatrices, aussi imaginaires que réelles.

Si on cherche à caractériser la culture haïtienne au niveau politique, on dirait peut-être qu'il y a une culture des rapports de force qui a toujours été défavorable au dialogue social, à la décision concertée, qui est défavorable à la démocratie tant comme forme de gouvernement que comme mode de vie. Cela se prête à confusion quand elle se rapporte au *«*chef politique ». Faut-ii dire que nous avons une culture paternaliste ? C'en est une lorsque les citoyens sont traités en mineurs aux dépends d'un chef tout puissant qui s'arroge le droit de se comporter comme un père qui décide pour ses enfants. C'est ce type de relation d'inégalités par laquelle les personnes sont dépossédées de leur capacité de décision souveraine. J'ai entendu des commentateurs dire à la radio que nous avons essayé pendant vingt-cinq un régime semi-présidentiel et semi-parlementaire avec un premier ministre redevable devant le parlement. Ça ne marche pas. Il vaut mieux revenir au présidentialisme où le Président reste le chef tout puissant. Mais, ils omettent de nous dire si la lutte des esclaves pour la liberté et l'égalité n'étaient pas des luttes démocratiques. Ils omettent aussi de nous dire s'il faut abandonner la démocratie qu'on a essayée depuis tantôt plus de deux siècles et qui ne marche pas encore pour revenir à l'autoritarisme, à l'arbitraire du plus fort ou à la dictature. Par la force de cette omission, une quelconque tradition doit-elle nous empêcher d'innover et d'inventer un avenir meilleur ? Pourtant, ce qu'on [51] appelle la tradition n'est autre que ce que le social, armé d'un rapport de force, a institué de façon pérenne. C'est cela même qu'il faut défaire, déconstruire pour recréer la réalité, instaurer de nouveaux rapports des individus aux choses, de nouveaux liens entre les individus eux-mêmes et entre tes groupes. Il s'agit d'instaurer des relations démocratiques entre les personnes majeures pouvant participer souverainement aux décisions qui les concernent toutes. D'où une demande sociale de changement ou de développement social et économique.

C'est donc à contre sens de cela que Jean Jacques Honorât a pris position ferme contre le danger de laisser « la télévision et le cinéma » entrer dans les campagnes haïtiennes et « prostituer la santé et la fraîcheur morales de nos paysans au contact de toutes les manies modernes, du sexe et du crime » [[27]](#footnote-27). En cela, n'a-t-il pas préconisé un monde paysan enfermé et coupé du reste du monde pour constituer la réserve culturelle nationale ? Ainsi, torpillé par la grande misère et replié sur lui-même faute d'intégration, il serait vu par des citadins qui tiennent bien à leur télévision comme une sorte de musée naturel. C'est donc un plaidoyer pour une culture archaïque qui s'oppose au développement, il y a là un folklore qui se constitue comme la mise en théorie des rapports sociaux sous forme anecdotique.

Il faut voir comment se fait la mise en forme culturelle de cette demande sociale de sorte que la culture ne soit pas un obstacle au développement. Il n'y a pas d'antinomie entre culture et développement. L'un est le procès de traduction de l'autre. La culture doit tendre vers le développement pendant que le développement [52] se cristallise en culture. L'un ne trahit pas l'autre ; ils sont toujours dans un rapport dialectique. Ceux qui évitent le développement au nom de la culture se positionnent en réactionnaires culturels qui professent un folklore et le substitue à la culture. Ce folklore met souvent en exergue une identité embarrassante en guise de dialogue interculturel, entre les groupes en riant des autres.

Folklore et identité :
rire des autres en dialogue interculturel

Le rire de Mozart peut, selon Norbert Elias, revêtir trois significations. Il peut exprimer, soit la distance de classe dans la dépendance à la noblesse, soit un effet d'assignation statutaire comme la situation du domestique, soit une agressivité indirecte à l'ordre établi [[28]](#footnote-28). Dans tous les cas, il se situe dans un dialogue à autrui. J'en parlerai comme Laure Flandrin pour exprimer un intermédiaire culturel, une situation d'entre-deux cultures imparfaitement partagées qui est propre à certains comportements élitaires. C'est la situation d'une personne en mutation sociale qui poursuit une quête de reconnaissance d'en haut et cherche à rejeter la proie d'une identité d'origine imposée de fait. Le rire de l'autre se situe ici dans une dynamique identitaire, entre la culture et le folklore.

C'est dans la mesure où l'identité définit une zone d'intersubjectivité, une source d'affirmation de soi, de son estime sociale par rapport à un entre-soi et les autres, qu'elle paraît comme l'articulation du culturel et du folklorique. Elle met en exergue un procès de valorisation de soi dans la relation à autrui, qu'il soit un groupe d'appartenance ou un groupe auquel on souhaite [53] s'appartenir. En ce sens, l'identité traduit moins ce qui est figé, cristallisé, institué par suite d'imposition. Elle reflète le mouvement, la chose en mutation, ce qui est en-devenir. Selon moi, c'est le concept d'élite qui, dans les rapports élite-masse, permet de mieux comprendre comment l'identité articule le folklore et la culture. C'est à cela que je vais circonscrire mes propos : étayer l'idée que, dans le dialogue interculturel, le folklore peut apparaître comme la mise en théorie des rapports sociaux sous forme d'anecdote culturelle.

Pour ce faire, il faut donc différencier, d'une part, le folklorisme en tant que courant de recherche qui étudie le « nous autres » [[29]](#footnote-29), les traditions populaires en tant que rapport à la survivance du passé qui se cristallise en patrimoine culturel d'un peuple et, d'autre part, la phénoménologie folklorique qui n'est autre qu'un usage élitaire du folklore populaire. Ce caractère phénoménal du folklore apparait le plus souvent comme une approche sensationniste qui décrit les rapports sociaux aux moyens d'images ou de scènes sociales à caractère culturel. Il reconstruit un marqueur identitaire en stigmate ou en objet de rire. « Tonton Bicha » et « Jesifra » en sont un modèle typique.

Prenons le cas de la publicité de Jesifra sur le choléra : « kolora, ki jan w lèd konsa ». Il présente un être en pacotille, à peine caractéristique d'une personne humaine, marquée par un rapport profond à la misère. Cette grande misère est d'ailleurs révélatrice de la situation d'un groupe d'hommes et de femmes haïtiens.

Chez Tonton Bicha, mis à part son chef d'œuvre publicitaire sur l'assurance vie où l'anecdote paysanne est mise en veilleuse au profit d'une croyance culturelle, [54] le rapport à la vie après la mort, le folklore est mis au jour par un paysan typique immergé dans une vie urbaine moderne. C'est un paysan en quête d'une modernité qui lui est toujours étrangère. Toutes ses publicités mettent en exergue cette figure paysanne en mutation dans le monde urbain ; c'est un type en devenir éclairé dans le nouvel espace social. On a donc un paysan assez mal pris dans un rapport à l'urbanité, en quête d'éclairage, qui est apprécié en raison de sa double identité de paysan et de citadin en devenir. Il est toujours un autre parmi nous, un marqueur d'identité négative caractéristique d'un stigmate d'inadaptation. Ses gestes sont toujours inachevés et le trahissent comme citadin, éclairé ou civilisé à part entière.

Dans ce folklore, il met à jour une identité exotique, celle du paysan mais sur un fond d'interculturalité, son rapport à la modernité capitaliste, à la consommation de masse. C'est ce paysan qui part à la découverte du beau, de l'esthétique sur le marché capitaliste mais avec une proie sociale -le fonctionnement d'un groupe social dominé, donc minoritaire dans un environnement culturel urbain. Le paysan est donc nu devant la réalité d'un soi humilié et en sursaut.

Ce qui constitue dans le cas de Tonton Bicha le rapport à la culture comme marqueur d'identité sociale est pour moi l'illustration de la stratégie élitaire de ce paysan, dans le sens que son comportement vise bien à se déparier du groupe d'origine. Il montre ainsi la difficulté d'un entre-soi. Ce folklorisme « petit bourgeois » met au jour les rapports sociaux dans l'ombre, non dénoncés mais de manière anecdotique pour inciter le rire - un rire de classe. Ce rire a pour effet d'attirer les regards sur un [55] comportement jugé peu normal, peu digne du civilisé tout en montrant la voie de la civilisation qui est souvent celle de la consommation d'une petite élite urbaine.

En ce sens, la publicité ou le théâtre de Tonton Bicha comme celui de Jesifra se situe dans un rapport au dialogue interculturel. Il reste à voir pourquoi ce dialogue entre l'urbain et le rural, entre la misère et l'envie de l'abondance ne porte pas, dans le sens de Pierre Bourdieu, à défaire ce que le social a fait au cours du temps par un rapport de force et qui s'institue comme culture ou folklore. Il est peut-être facile de généraliser ce type paysan à l'Haïtien ordinaire, représentatif de la masse, qui a une identité péjorative. Cet Haïtien qui est très peu fier de lui-même et qui est toujours dans un processus de démarcation vis-à-vis d'une identité culturelle profondément marquée par un rapport à la misère qu'il déteste en se détestant. La généralisation donne à voir une autre figure générique de l'identité embarrassante. Ce type de rapport ambivalent à l'identité haïtienne est fondamentalement élitaire. Notre hypothèse est qu'il traverse toute l'histoire nationale dans une antinomie entre élite et masse. Il y a donc une stratégie élitaire reposant sur une logique de distanciation sociale qui est constitutive des rapports entre les groupes dominants et dominés. On ne peut prendre au sérieux cette stratégie sans considérer la question identitaire comme un enjeu social dans la lutte pour le changement.

La figure de l'identité
dans les rapports élites-masses en Haïti

Selon le dictionnaire de sociologie Larousse (1997) [[30]](#footnote-30), le concept d'élite a un double sens statique et sociologique [56] chez Vilfredo Pareto (1916). Au niveau statique, il renvoie aux individus ayant une note supérieure à la moyenne dans leur domaine d'activités respectives. Au niveau sociologique, il désigne les individus qui exercent la fonction dirigeante à la fois dans l'État et dans les organisations non-gouvernementales. En ce qui concerne le rapport entre élite et masse, le concept décrit un double processus de sélection des meilleurs et de rejet des autres dans la masse.

Pour perdurer, la classe gouvernante doit être entretenue en nombre et en qualité par les familles, devenues puissantes, des classes inférieures. Elle doit aussi rejeter vers la masse ceux des siens qui ont perdu les qualités requises pour faire partie de l'élite. Qu'un de ces mouvements cesse, ou pis encore, que tous deux soient bloqués, et la classe gouvernante est ruinée » (Larousse, 1997 : 87-88).

Dans le sens marxiste, c'est le concept d'avant-garde qui traduit mieux le rôle politique de l'élite : gouverner, ajoutent les auteurs. On peut donc parler d'une stratégie dans la mesure où les personnes en situation de transfuge de classe doivent développer aussi bien un rapport au groupe d'appartenance qu'une prise de distance nécessaire. Ce double rapport fonde, en haut, un besoin de reconnaissance et de reclassement comme élite et, en bas, un besoin de représentation du groupe ou de la société entière. D'où la double vocation de l'élite price-marsienne : celle de la représentation et celle de commandement. A l'opposé, la masse peut être définie comme l'innombrable, la foule se définissant quasi-uniquement par son identité collective qui se rapproche de ce que Durkheim appelle la solidarité par similitudes. On est dans la masse quand son identité [57] individuelle peine à paraître. On s'en sort quand une stratégie de démarcation permet de se distancier. Les élites émergent des masses dans la mesure où elles détiennent un patrimoine pour se faire valoir comme sujet et se détacher de l'innombrable, du surnombre, de la conscience commune. C'est ce que Price-mars (2002) appelle le « piratisme moral », un processus social par lequel émerge une élite qui se désolidarise de la masse, de ceux d'en bas pour s'allier aux blancs quels qu'ils soient. Il luttait donc pour inciter l'élite à « participer, soit directement, soit indirectement, à la création et à l'entretien des œuvres qui ont nettement pour visée une atténuation de la misère matérielle ou morale ». Mais, cet effort de prise de conscience de la part des élites n'a toujours pas lieu un siècle plus tard. Le climat social a même beaucoup plus dégradé. C'était un rêve mystique de la part Price-Mars de croire en la « réforme de soi-même en dressant le bilan de ses propres défauts en leur livrant une guerre acharnée et sans merci » en vue de « l'amélioration de soi ». La stratégie de distanciation des élites les empêchent de dialoguer avec les masses autrement que par un rire moqueur de classe.

Cette dichotomie élite-masse caractérise toute l'histoire des luttes sociales haïtiennes. Elle imprègne les différents domaines d'activités sociales, notamment dans le langage, l'habillement, le champ professionnel, la mobilité spatiale ou la résidence, le domaine culturel et artistique comme l'art, la musique, les domaines de la politique, de l'économie, de la religion, etc.

Par exemple, cette distinction se cristallise dans le rapport à l'habillement. Certains tissus ou vêtements ont toujours été réservés exclusivement aux gens de la [58] masse et d'autres aux élites. C'est pourquoi le paysan est toujours vu et considéré comme une personne en pacotille, le contraire du citadin qui est à la marque d'un moderne, au flanc de n'importe quel civilisé du monde. Ce dernier Test d'autant plus qu'il porte les grandes marques les plus stylées et côtés, celles ayant le plus grand renommé. On peut penser que l'invasion du marché national par les habits usagés, le « pèpè », depuis les années 1980, a tout bouleversé. Les marques mondiales tendent à se substituer à la pacotille à différents niveaux de l'échelle sociale. Dans le temps, cette distinction avait son empreinte décisive dans l'institution militaire. Les gendarmes avaient leur uniforme en kaki tandis que les officiers militaires avaient la leur fabriquée en gabardine. Au plus bas niveau de l'échelle militaire, les chefs de section et les miliciens portaient respectivement le kaki et le « gros bleu ». Encore là, la distinction entre élites et masses était toujours bien cristallisée, ou du moins instituée en marqueur social dans les effigies symboliques. Les tissus en kaliko, en siam ou en gros bleu furent la marque identitaire des gens de masse, du peuple. Aussi n'était-il pas un effet de mode si les enrôlés militaires ont été souvent désignés dans le langage populaire sous l'appellation de « jandam tèt kale » (gendarme à crâne rasé) en opposition aux officiers militaires qui devaient toujours avoir leur coupe bien faite. Ces enrôlés ne pouvaient atteindre que le grade de capitaine. Ils portaient des symboles, des épaulettes en tissus alors que les officiers issus de l'académie militaire étaient gradés avec des symboles métalliques. Ce sont là quelques distinctions qui imprègnent aussi bien les catégories de pensée que les comportements sociaux et institutionnels. La séparation élite-masse est donc *une* [59] lisière sociale bien établie entre les groupes qui structurent les rapports sociaux. Dans cette forme de communication interculturelle, l'identité qui est mis au jour est une identité péjorative, attribuée par autrui et embarrassante. Elle est très peu encline à être porteuse de changement. Comment peut s'émerger une identité de soi auto-attribuée qui remet en cause cette stratégie élitaire et met au jour de nouveaux rapports sociaux ?

Conclusion

Castells est ici interpellé pour poser les principes d'une anthropologie du réel haïtien, celles des communautés culturelles et de leurs représentations cristallisées dans des catégories de pensée, dans des pratiques de vie, dans un système de croyances ou d'habitudes sociales ou habitus. Cette anthropologie est nécessaire pour réapproprier un passé et innover l'avenir. Elle n'est possible que dans la mesure où elle institue un dialogue social réel, entre les masses et les élites, qui ne passe pas par le rire de l'autre. Le dialogue qu'il faut est celui qui déconstruira la fabrique traditionnelle des catégories d'innombrables et élitaires par la distanciation et le mépris. Price-Marx avait privilégié une stratégie d'auto-éducation des élites qui porte à l'amélioration de soi par la prise de conscience. Cela n'a pas donné de résultats un siècle après. Parce qu’elle ne s’est pas basée sur les schèmes de comportements propres à cette identité légitimante qui ne peut se déconstruire elle-même. Celle-ci a plutôt donné lieu à des glissements conceptuels qui réifient la culture en folklore. Quand la culture devient folklore, elle perd ses potentialités créatrices parce qu'elle tend à reproduire les rapports sociaux de domination sous formes d'anecdotes [60] culturelles. Il reste à espérer que des identités-résistances auraient été créées dans tes communautés culturelles rurales et urbaines. Il n'y a pas de doute que telles idées ont vu le jour dans la paysannerie et dans les bidonvilles dans la mesure où reconnaît l'existence dans ces lieux de contre-cultures. En m'accordant à l'idée de Claude Souffrant, j'ai même l'impression que les masses ont développé des contre-stratégies pour faire échec à celle de l'idéologie d'enferment du paysan prônée par les nantis. Selon lui, dans la lutte pour l'occupation des rares postes de la fonction publique, les nantis haïtiens s'attèlent à disqualifier les démunis en les poussant à garder une culture ancestrale et archaïque qui reste garante d'un rapport à la misère abjecte. Les premiers se protègent contre l'envahissement des seconds. La bataille rangée a déjà commencé entre les deux groupes. Il a semblé avoir eu un mouvement de réinterprétation culturelle qui cherchait à contourner l'idéologie dominante. Car, tout se passe comme s'il y avait une lutte portant autant sur l'occupation de l'espace que sur le droit à la mobilité spatiale et sociale. Les nantis ne cessent d'accuser les pauvres ruraux d'envahir leur ville, de prendre position contre l'exode rural et l'émigration en général. Mais, à rencontre de ces vœux, les masses ont revendiqué le droit de côtoyer ces nantis, de circuler dans leur entourage et d'être visibles partout en implantant leurs campements dans la proximité des quartiers résidentiels et dans les villes d'immigration mondiale.

Notes

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[61]

[62]

[63]

**Folklore, culture et identité**

“Déchets et pratiques de récupérations
dans Port-au-Prince: Quand l’art vole
au service du recyclage, l'exemple des
« artistes et sculpteurs récupérateurs »
de la Grand Rue/Boulevard
Jean Jacques Dessalines.”

**Par : Jean-Louis SERGO**

Résumé

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Cette étude présente une ethnographie des pratiques de récupérations réalisées à Port-au-Prince à partir du mouvement des artistes et sculpteurs de la Grand Rue/boulevard Jean Jacques Dessalines qui a commencé à Lakou Cherry au cours des années 80 et s'élargi dans toute la zone jusqu'à créer une identité. Elle explore comment est-ce que certains gens, défiant la stigmatisation et les préjugés défavorables, dont ils sont souvent l'objet, pour participer au devenir de leur ville capitale, en créant une nouvelle vie aux « objets déchets » laissés pour morts, les faisant passer aux « objets arts » comme support de mémoire plurielle. Elle porte une nouvelle fonction et réintègre la société. Jetés comme détritus dans un premier temps, récupérés, travaillés et exposés comme pièces d'arts dans un deuxième temps dans plusieurs espaces de la capitale lors du deuxième festival du « ghetto Biennale » réalisé à Port-au-Prince en Décembre 2011 sous l'instigation de ses « artistes-récupérateurs ». Étudier ce retissage que le mouvement de dépassement des artistes récupérateurs produit à partir du travail des objets constitue une expérience qui cherche à montrer l'objet comme support de mémoire plurielle.*

***Mots clés :***

Déchets, mémoire, art de récupération, recyclage, marginalité, dépassement, Port-au-Prince et Grand-rue.

[64]

La ville de Port-au-Prince porte les marques d'événements dont la mémoire collective et individuelle garde les souvenirs et reste le seul témoin. Elle devient depuis un certain temps le lieu favorable de multiples pratiques de récupérations. Depuis plusieurs années, nous observons une pluralité de pratiques de résurrections des « objets-déchets » sous le prisme de l'imagination de certains hommes et femmes qui construisent leur survie en marge des stigmates de la société. Une pluralité de micro activités à l'échelle individuelle et associative qui permet de produire du neuf à partir de l'épuisé, du rejeté et du mort, dans le but de donner à l'objet une juxtaposition au moins d'un double mémoire. Cette cohabitation de mémoire devient le support social que porte cet objet en question dans sa trajectoire et ses circuits de socialisation, lui attribue chacun d'eux une mémoire. Par exemple, pour un objet comme la balance utilisé par les petits-balanciers [[31]](#footnote-31) des rues de Port-au-Prince dans un premier temps d'utilisation, la socialisation lui avait conféré une mémoire venant de sa première expérience sociale en relation avec son premier propriétaire. Ce même objet devient par inutilité, la propriété d'une autre personne qui va l'attribuer à une autre socialisation d'où une nouvelle mémoire qui fera de cet objet réutilisé le lieu de la cohabitation d'une pluralité de mémoire, dont chacune produira un sens particulier selon le contexte de l'appropriation.

En observant ce qui se fait à Port-au-Prince, nos déchets semblent trouvés un souffle nouveau, pour revivre sous l'improvisation, la réanimation et la persévérance poussée des gens défiant toute stigmatisation et préjugé défavorable, une autre vie. On assiste de plus en plus au processus de réanimation des « objets déchets » en « objets artistiques », à une [65] diversité de micro-activités, développant autour des déchets produits par les habitants de la région métropolitaine. Ces déchets réanimés en « objets d'arts » sont emportés et trainés par les eaux dans les rues de la capitale dans la période pluviale. Une capitale jonchée d'insalubrité, où les politiques publiques, en matière de gestion des résidus ne cesse de briller par leur faiblesse ; où les déchets développent chez certains le goût de la transformation, un dépassement défiant la dramatisation, et aménagent un travail nouveau autour des « objets-déchets ». C'est le cas du mouvement artistique des « artistes-récupérateurs » de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines qui travaille les bois, les fers, les plastiques, les verres, les carcasses de voiture et tous autres trucs retrouvés, pour en faire des pièces d'art, à partir de ce qu'on considère comme mort, exclu de la socialisation. Sortir de la socialisation, des trucs que nous avions jugé désuets, jetés aux oubliettes, au bout du compte, récupérés et recouverts d'un autre souffle, avec une mémoire double comme ce fut le cas pour la ville de Saut D'eau dénommée « ville bonheur » porteuse *d'une* double mémoire partagée, d'une part, parles catholiques et d'autre part par les adeptes du vodou. Ici nous sommes dans une tentative d'objectivation de « l'objet déchets » retravaillé en « objets d'arts » comme support et porteur d'une cohabitation de mémoires, en considérant les différentes socialisations qu'ils ont connues dans leurs différents cycles de vie. Cette question retrace les circuits dans lesquels ces objets mis en perspective, transitent comme fabricateur de mémoire et d'enjeu entre l'ancien et le nouveau dans les rapports identitaires entrelacés.

[66]

On marche et vit dans une capitale échappant à la supervision des autorités de l'hygiène publique, selon les propos dégagés par les acteurs de la récupération qui se disent conscients de leur engagement de retransformation. Cette conscience trouve son ancrage dans les discours engrangés de nostalgies qu'ils diffusent quand ils se trouvent dans l'obligation de retracer l'histoire de ces actions constituées en mouvement face à ce qu'ils nomment eux-mêmes la déchéance sociétale tant des pouvoirs publics que de la société. Une ville-capitale affichant un affaissement avec des déchets par-ci et par-là, bordant le long des rues et obstruant les égouts et les canaux occasionnant ainsi, de multiples embouteillages. On y rencontre à l'étendu des poubelles, des décharges et des canaux (la fleur Duchenne de Portaille Léogane et Rock Fêler de l'aviation pour en citer que ces deux-là) une kyrielle de petits ramasseurs qui organisent leur survie autour de la cueillette et du triage. Ils passent parfois, des jours et des semaines, à fouiller et à chercher dans les canaux surtout après la pluie et dans les poubelles pour en collecter un maximum d'objets capable d'être vendus et revivre chez un nouveau propriétaire avec une nouvelle identité. Certains, une fois qu'ils ont fini de ramasser une quantité favorable, louent le service d'un « *bouretye »* pour les transporter à « GS-Industrie », parce que le prix semble être plus avantageux là-bas que dans les autres points d'achats, paraissant être plus proche d'eux [[32]](#footnote-32). Pendant le mois de juillet 2009, alors que le groupe de recherche auquel je me suis rattaché, se rendait à « GS-industrie » pour des séances d'entretien et d'observation, nous avions remarqué le transport d'un « *lot »* énorme de produits de ce genre par une ramasseuse, louant les services d'un *« Bouretye »* pour [67] le trajet de Fort-Dimanche à Croix des Missions. Dans cet exemple-ci, nous avions vu que la récupération comporte une longue chaine, avec des ramifications diverses tant *du* local et du global dans le cas de cette entreprise haïtienne qui achètent des kyrielles de ramasseurs en Haïti. On retravaille certains et expédie certains autres à l'étranger. Ici, il existe un vaste marché [[33]](#footnote-33) et une large logique d'accumulation de petit gain autour des circuits de déchets dans lesquels interviennent plusieurs intermédiaires qui assurent leur survie suivant la place où ils se trouvent dans la chaine de la récupération.

Le triage et la collecte de ces objets observés dans la région métropolitaine, traduisent le sentiment d'une nouvelle vision et l'importance de l'art de la récupération pour une ville comme Port-au-Prince dont les déchets circulent partout, sans un système de gestion articulé avec une population qui ne s'en soucie même pas. Ce manque de gestion observée dans la zone métropolitaine, suscite pas mal de questions, tant aux autorités municipales qu'à l'état centrai et aux chercheurs curieux, au point qu'elle favorise une pluralité de discours de développement supportant de façon unilatérale la coopération internationale, sous l'angle des politiques d'assainissement avec des résultats non convaincants. Tout un ensemble de projets non durables qui ne tient pas compte des réalités socioculturelles pour lesquelles ils sont destinés, ont vu le jour tant à Port-au-Prince que dans les autres villes d'Haïti, autour de la problématique des déchets sans s'attaquer aux vrais sources du problème. Elle devient une fenêtre à partir de laquelle se négocie tout un ensemble de projets pour lesquels les résultats sont loin [68] d'être aboutis. C'est vrai, qu'il distribue certains jobs aux chômeurs Haïtiens en quête de travail, mais des jobs fragiles et risqués, compte tenu qu'ils fonctionnent à la merci de l'aide instable de l'internationale, susceptible de crise ; laquelle aide est toujours très instable en fonction des indicateurs que le pays ne maitrise pas lui-même, et dans la plus part des cas, c'est l'institution ou le pays donateur qui décide quel projet peut être financé, sans quoi il n'aura pas de financement. A cet effet, il y a un projet de triage mise en place à Carrefour-feuille, financé selon une responsable du PNUD, par un fonds de la coopération « Sud-Sud » [[34]](#footnote-34) géré par cette institution-là. Il attire pas mal de visites internationales au profit du « Show médiatique », rien que médiatique capable de donner une visibilité au travail des argentiers internationaux, au détriment d'une pluralité de micro activités résistantes aux difficultés et aux préjugées marginalisantes qui se fait dans plusieurs zones de la capitale qui n'ont pas retenus l'attention qu'elle mérite. Cet article veut rompre avec les discours du « Show médiatique » qui cherche à construire une valorisation là où les bailleurs de fonds [[35]](#footnote-35) octroie et met son argent, pour attirer les regards sur une activité qui, depuis son début, évolue en marge des préjugés défavorables, mais fabriquant une résistance et façonne un chemin pour des déchets avec une nouvelle vision artistique. Porter les regards sur les croisements des lieux ou les micros ne se traînent pas, si ce n'est que pour évaluer, ou construire un nouveau regard dans l'appréciation d'une catégorie qui évolue tant bien que mal dans le progrès de sa cité en marge des difficultés sociales.

On assiste à un ensemble de petites pratiques à l'échelle individuelle, évoluant dans le champ de la [69] récupération au niveau de la région de Port-au-Prince et dans toute la zone métropolitaine. On constate et observe l'achat et le travail du fer découpé, le transport des drums à carrefour aviation, au village de Noailles de la Croix- des- Bouquets pour en appliquer l'ingéniosité de l'imagination esthétique. Encore, sur le long de la route de bourdon on observe ce beau travail et des balanciers (des petits détaillants) des rues de Port-au-Prince aux rassembleurs qui rachètent ou qui payent des petits pour acheter à son compte et les revendre à « *GS Industrie »* qui elle-même les envoient à l'étranger. On observe ici, chemin faisant, l'évolution d'une pluralité de pratiques sociales autour des déchets produits à une longue chaine de marché avec de multiples circuits qui s'interconnectent. Une pluralité de domaines de travail suivant les ramasseurs en question qui sont l'objet de tout préjugé défavorable sans qu'on soit sensible de leur inventivité animée d'un esprit de changement intégrant l'ordre de la pratique.

Les pratiques de récupération des artistes/sculpteurs de la grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines démontrent la dimension cachée du dicton créole *« reziyasyon fè lóm »*. Avec une dimension artistique « *Reziyasyon »* mettant en exercice la capacité d'un individu, d'un groupe ou d'un quartier a supporté la position de marginale dans laquelle les discours le place pour en produire du beau à partir du laid dans une sorte d'étirement entre le refoulement et la production d'un nouveau sens. Entre la mémoire refoulée et le surgissement du neuf dans le même corps comme support d'une juxtaposition de mémoire plurielle entre le jeu social du déchet récupéré pour y fabriquer de l'art sous le coup de l'imagination et de la transformation. Il [70] renvoie d'un autre côté aux méfiances affichées aux mots d'injures dont ils sont souvent l'objet et de la marginalisation dont leur zone est victime pour y rester au point d'arriver à fabriquer un projet nouveau. D'une position de victime et de marginal, il fabrique à partir de cette position et dans cette position une dénotation des discours préjudiciables pour en déconstruire et en faire une nouvelle image capable de porter un souffle neuf et une nouvelle fierté (identité) à sa communauté. Un projet qui cherche à présenter un autre visage du quartier et une nouvelle vie aux déchets dans une dynamique de construire du neuf à partir du vieux, du beau à partir du laid et de l'attirance à partir du mépris. Les déchets comme un domaine où l'art est capable de pénétrer pour travailler et de créer un marché nouveau par l'effet d'entraînement qui inclurait l'intégration d'autres gens du quartier et la socialisation des enfants de la zone à une révolution dans un groupe « *Atis zanfan rezistans »*. Un travail qui est capable de donner une nouvelle mémoire aux « objets déchets » jetés pour mort ressuscites pour utile avec une autre forme dans le même corps, d'où le jeu d'une nouvelle mémoire qui se juxtaposé au première vue décrivant le double mémoire de l'objet en question. Ce n'est pas « *reziyasyon »* pour en fabriquer l'homme dans l'oubli de tout ce que sa mémoire est porteuse, mais c'est au contraire « *reziyasyon »* pour ne pas se laisser intimider dans son projet, de refaçonner l'homme avec une nouvelle personnalité à fin de se donner une nouvelle identité et nouvelle mémoire à l'objet en surmontant les chocs du mépris et des stigmatisations qu'il a dû affronter.

Ici, on pourrait même penser fructueusement élaboration d'une politique publique qui pourrait être géré par le [71] SMCRS (Service métropolitain de collette de résidus Solides) avec l'appui de l'université dans des projets de recherche sur la production et la gestion des déchets en matière de récupération avec plusieurs branches. Tous ces travaux de récupération et de recyclage qui redonnerait sans doute, une nouvelle vie aux déchets de Port-au-Prince et ses environs décrivent un constat. Une démarche de travail exprimant que les déchets ne sont pas seulement que des déchets ils sont un espace de créativité d'imagination et maison de mémoire. Une approche qui dise qu'il est temps d'en faire une autre représentation montrant qu'on peut revivre son déchet sous une autre forme et peut-être objectivé comme une source à multiple potentielles. Des déchets partout jalonnant les canaux d'irrigation, obstruant les égouts et les rues de la capitale surplombant les quartiers du bas de la ville peuvent-être revus sous une autre facette en dupliquant le travail des artistes de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines. En effet, c'est à cette reconsidération que veut conduire le mouvement artistique des récupérateurs de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines selon les mots de certains artistes du mouvement. Ces artistes citoyens de la capitale Haïtienne cherchent et trient des objets laissés comme mort pour en donner une nouvelle vie à partir d'une certaine esthéticité artistique apporté à l’« objet déchet » en le transformant en « objet d'art ». Ils recréent la vie et produisent des pièces d'arts à partir du rien, des rejets et de ce que l'on considère pour résidus et sans utilité. A côté de ce mouvement, dans cette capitale il existe une pluralité de micro activités à l'échelle de l'individu jusqu'aux entreprises d'exportations et de récupération qui travaillent dans le domaine. On y rencontre toute une catégorie de [72] professionnelle qui travaille autour et dans les déchets à la recherche d'objets recyclables capable de recréer une autre vie dans un autre domaine. De l'achat à la vente du fer en gros ou en détail, du petit ramasseur aux stockeurs moyens, les rues de Port-au-Prince sont bondées de petits vendeurs et petits acheteurs qui travaillent dans la chaîne de la récupération. C'est ainsi que sur la Grand rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines un mouvement artistique est né. Une initiative et une démarche qui consistent à récupérer un ensemble d'« objets-déchets » pour en former des œuvres artistiques et façonner une autre représentation de la zone par l'objet d'arts comme un instrument de lutte pour la reconnaissance. Ce mouvement retrace et montre comment l'art peut voler au secours de l'hygiène pour porter devant nous ce que nous avions jeté comme inutile et les rendre admirable sur une autre échelle avec de nouvelles valeurs d'appréciations sociales. Alors, c'est sur cette Ethnographie réflexive que nous présentons cet article à partir du mouvement artistique des ghettos de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines les pionniers de l'art de la récupération dans le pays de Tiga [[36]](#footnote-36).

Quid de La grand Rue/boulevard jean Jacques Dessalines ;
Petite Histoire de l'art de récupération
à Port-au-Prince au lakou Cherry

Le mouvement a commencé ici au Lakou Cherry de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines. Il va, avec le temps, en dépit de tout préjugé et de toute marginalité, se faire un chemin, un public au point que d'autres artistes de la zone se font cavale en construisant leur propre atelier de travail avec leurs [73] propres élèves et la mise en association des enfants sous le nom des « artistes de la résistance ». La socialisation des enfants dans l'exercice de cette pratique souligne l'acte de perpétuation de l'activité, ce que ceux qui réfléchissent sur le patrimoine et la mémoire appellent la transmission. Cela a commencé dans la décennie des années 80 à Lakou Cherry avec le shop de Claude Eugène selon ses données confirmées par ses paires. Aujourd'hui la localité compte plus d'une dizaine d'« atelier-dépôts-musées-réserves ». Le lakou Cherry est situé au numéro 636 sur la Grand rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines dans la zone du Ciné Lido au point de la station reliant la ville de Jérémie à la Capitale. C'est dans une Ambiance qui ne laisse pas au premier à bord l'occasion de saisir l'immense travail exposé à l'intérieur du Lakou dans la « *Maison-Atelier-Musée-réserves »* [[37]](#footnote-37) d'Eugène Claude, reconnu par ses collègues comme le pionnier du mouvement, qu'est exposé à l'entré une série d'objets d'arts. Cette pratique artistique développée autour du déchet est dite mouvement parce que selon un sculpteur guide qui nous a donné un entretien, est une activité réalisée dans une zone marginalisée, indexée de préjugé et déclarée zone rouge et dangereuse pour la sécurité. Réalisée sous la lampe d'un lot préjugé défavorable qui cherche malgré cette mise à l'écart et son statut de zone marginale, à partir de ce qu'on considère pour du rien de reconstruire, de redonner un souffle à une communauté qui se cherche dans l'oubli de se créer un patrimoine capable d'être transmit et perpétué. Un patrimoine fabriqué par un homme qui a fait marcher son imagination face à un problème de société, le problème des déchets qui circule sous nos pieds, un travail qui devient la fierté de toute une localité.

[74]

Elle est appelée officiellement Boulevard Jean Jacques Dessalines, mais est nommée aussi sous le label des usagers Grand Rue parce que selon certains d'entre eux c'est l'une des premières, grand rue Pavée, de la capitale portant encore le témoignage des masses bétons armés des grands travaux d'état des décennies 40 et 50. Ils nous présentent ce récit avec une beauté nostalgique dont témoignait l'esthéticité de ces infrastructures que la capitale fustigeait la gloire quand il fut Tune des destinations touristiques la plus visitée de la Caraïbe. Le roman de Jacques Stephen Alexis intitulé « compère général Soleil » retrace quelques descriptions de cette rue comme le haut lieu des plaisirs et des déplaisirs des années 50 et 60. Est décrit dans ce même roman, les attractions que renfermait cette rue depuis la fin du XIXème siècle avec l'installation du marché Valière de style pittoresque déclaré patrimoine national par l'ISPAN après sa restauration en 2010. Elle logeât trois (3) grands cinémas du pays : « Air port-Ciné » localisa au dos du quartier « TOKYO », Lido Ciné situa dans la zone de la station de Jérémie et Olympia Ciné localisa dans la zone de Portail Léogane au court des décennies 50 et 70 quand Haïti faisait le label touristique des pays de la région. Il est traversé par les deux plus grands canaux traversant cette capitale dans lesquels certains trieurs récoltent des objets pour rassembler et vendre aux entreprises de recyclage ou de transformation d'objets d'arts également. Elle relie le nord au sud du pays en connectant les deux principales routes nationales.

Laisser au dépourvu, les anciennes maisons de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines sont tombées sous le choc du tremblement de terre du 12 [75] janvier 2010. Certaines encore debout portent le témoignage de cet événement qui a terrassé toute une capitale pour laquelle tout est à refaire selon les discours diffusés tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Le travail des artistes de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines est très ancien et a déjà véhiculé un souffle nouveau par rapport à certains types de déchets retravaillés. H est depuis plus de vingt-cinq (25) ans selon les informations fournies par le pionnier et les artistes du mouvement, un lieu de production de mémoire et de lutte pour la reconnaissance. Le mouvement semble avoir trouvé sa marche vers une plus large connaissance et appropriation en attirant les regards extérieurs en réalisant depuis le dernier tremblement de terre deux expositions internationales avec la participation des artistes du même genre, venant du dehors du pays. Ils ont construit le char allégorique du ministère de la Culture et de la communication quand Magalie Comeau Denis était ministre. Ce tremblement de terre n'a pas freiné le travail des artistes de la zone dans le recyclage des déchets en les réanimant en objet d'art. Selon les tenants de ce mouvement qui ont leurs ateliers de production sur cette rue, ce travail observé résulte d'un constat fait de l'environnement dégradant du pays et d'un processus révolutionnaire qui se démarque de l'inacceptable. Les déchets de bois, de bidons plastiques, de carcasses et de caoutchoucs de voitures et tout autre type qui traînent partout sur nos pieds sans que personnes ne s'en soucient de ce problème constituent la trame réflexive de ce chantier. C'est dans cette optique de participation qu'est né le mouvement de l'art de récupération des artistes de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines à Lakou Cherry. Sur cette Rue les ateliers de récupérations ne [76] manquent pas et sous les bruits des marteaux les artistes travaillent les objets déchets subisses de frappent pour en donner un autre objet : une pièce artistique nouvelle pour revivre la communauté des humains qui l'avait rejeté pour déchets.

Le pionnier de ce mouvement était le seul à bravé les stigmates, les exclusions et les charges sociales d'une pratique artistique non perçue pour bonne et maintenant ils sont nombreux et possèdent chacun leur atelier de travail localisé sur le même parterre depuis le Lakou cherry jusqu'à la rue des Magasin de l'État ; et Chacun d'eux renferme des élèves qui apprennent le métier ce qui projette déjà une transmission de cette pratique artistique au cœur de la ville-capitale malgré le dénie et les préjugés qui la bouscule encore. Le regroupement des enfants artistes-récupérateurs, en une association dénommée « *zenfan-atis-rezistans »* [[38]](#footnote-38), traduit cette perpétuation et assure l'avenir du mouvement dans un cheminement de reconnaissance sociale. Ce travail de transmission effectué projette une route vers le champ *du* patrimoine artistique. Alors sommes-nous déjà là ? N'est-il pas trop tôt pour parler de patrimoine ? Posons la question d'une autre manière. Est-ce que cette pratique renferme les conditions de patrimonialité pour qu'elle soit placée au champ des pratiques patrimoniales ? Mais alors, il résiste et fait son chemin en observant la fervente confiance et fierté que ces pionniers ont attaché aux résultats ce travail. Pour eux, « ce travail de titans qui n'est pas très connu par le public et les admirateurs de l'art en Haïti, est frappé de tout préjugé et de difficulté de toute sorte constitue une lutte pour rendre pérenne ce mouvement dans un pays comme Haïti qui en a grand besoin, considérant la [77] circulation libre des détritus dans les rues de Port-au-Prince.

De « l'objet déchet » à « l'objet d'art »

Il n'existe pas de déchets à proprement parler, il n'existe tout simplement que des objets jetés pour mort sans aucun souci de gestion et de recyclage, *une* pratique qui a longtemps dominé nos rapports aux objets. Aujourd'hui, nos comportements vis-à-vis des objets semblent être en train de changer, de la France au Brésil en passant par l'Italie, la dynamique est entrain de muter. Par la mise sur pied d'un laboratoire de recherche par la fondation des maisons des sciences de l'homme (FMSH) qui réunit plusieurs chercheurs sur cette thématique. Depuis un certain temps, dans les grands décharges de périphérie des villes industrielles, les populations marginales, enclin au chômage, construisent leur survie dans ses décharges et des expériences de transformation se font, et l'ouverture des ateliers de réflexions.

Les expériences des artistes récupérateurs de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines, l'expérience de Carrefour feuille, les travaux des matelassiers de portail Saint Joseph et le retissage des chaussures des cordonniers du bas de la ville retracent un chemin montrant que les déchets peuvent se transformer en de multiples objets utiles. Ces débrouillards [[39]](#footnote-39) qui marchent le long des poubelles et des décharges de la ville commençaient déjà un travail de réflexion pragmatique sur les déchets Haïtiens pendant qu'ils cherchaient des objets qu'ils peuvent vendre et retravailler suivent l'axe de leur pratique professionnelle. Dans ce champ de travail taxé de marginal, l'impulsion des artistes de la [78] Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines semble être le mieux organisé considérant le nombre d'ateliers, la quantité d'apprentis en exercice et les activités déjà réalisées depuis sa création. Chaque atelier porte un nom et comporte un ensemble d'outils facilitant le travail de la production de l’« objet d'art » après avoir été trié parmi les déchets.

Le déchet récupéré, retravaillé et mis en valeur par l'exposition baptisé « ghetto biennale » traduit une mise en culture d'une pratique artistique nouvelle dans la cité Haïtienne. Une activité dans laquelle l'objet mis en art montre la transformation et le travail des bois, des fers, des carcasses et des caoutchoucs de voitures après avoir été trié et récupéré parmi les déchets. Savoir ramasser, savoir trier, savoir collecter répond à un système d'imagination, de pensée et de patience pour travailler l’« objet déchet » pour en faire un objet nouvel qui reviendra revivre chez les hommes encore une fois. Selon les discours des auteurs cette pratique est qualifiée de mouvement. Ici, nous assistons au passage de l'« objet déchet » à F« objet d'art » fabriqué suivant une vision artistique et créative qui a façonné l'objet avec une nouvelle valeur et une nouvelle fonction au sein la grande maison des humains. Au moins pour une fois, lors de mes enquêtes de terrain, j'avais vu afficher un discours de satisfaction chez un groupe d'hommes Haïtiens quand à tout moment ils s'en orgueillissent d'avoir fait du bon travail même si celui-ci n'est pas encore approprié par la société pour laquelle il fut destiné, comme cela devrait être, selon les propos d'Eugène Claude. En tout cas, les discours de l'insatisfaction, cela ne manque pas dans la bouche de l'individu Haïtien : du petit résident des quartiers [79] marginalisés jusqu'aux responsables de l'état qui affichent leur insatisfaction face aux pratiques des ONGs en passant par les professeurs et les enseignants qui affichent leurs morosités face au délabrement du système sociétal. Ce discours se retrouve tant sur les lèvres du petit détaillant que sur les siennes des grands importateurs. Ces derniers pour leur part, du point de vue du devoir, ne sont pas quittes de leur redevance fiscale, pendant qu'Haïti est seul pays ou le taxe est au plus bas. Même les *Madan Sara* qui se plaignent de l'absence du crédit et de bien d'autres situations auxquels elles font face. Ces discours présentent un caractère indissoluble sous la langue de l'individu Haïtien. Cependant, le mouvement des artistes de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines, ayant son front baptismal au Lakou Cherry vient relativiser les discours de l'insatisfaction de l'homme Haïtien en ce sens que un discours prononcé dans ce champ n'est pas celui de l'insatisfaction, mais de satisfaction. L'« objet déchet » réanimé en « objet d'art » apporte chez son fabriquant qui dit que le changement culturel peut-être envisagé si toute fois, on veut croire dans la force d'imagination et du symbolique de sa culture. Ce constat est selon Claude Eugène la force attractive nouée de fécondité qui Ta conduit sur ce chemin à partir duquel, il a façonné la vie et est en train de refaire l'image d'une zone comme la sienne victime de préjugées, en retravaillant les « objets déchets » pour en faire des « objets d'arts ».

Les ramasseurs de Port-au-Prince
entre la marginalisation et le dépassement de soi

[80]

Le travail sur l'objet déchets des artistes récupérateurs de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines montre que l'objet n'a pas seulement une seule vie. Elle peut avoir au moins deux (2) vies, deux (2) histoires sociales selon son importance dans le circuit de vie où il est localisé. Selon ce que disent certains ramasseurs avec qui nous avions discuté lors de nos enquêtes de terrain, le dicton : « *grandnèg jete malere ranmase »* [[40]](#footnote-40) renferme une pluralité d'explications. L'exemple social du réfrigérateur comme objet ménage acheté et placé dans une maison qui après son épuisement est mis au dehors comme déchet est probant, en ce sens que ce même réfrigérateur mis rejeté pour usité passe chez un boutiquier pour être utilisé comme glaceur dans la vente des boissons gazeuses, et après son délabrement jugés par ce boutiquier en question, il sera repris par le producteur de réchauds métalliques pour en bâtir un autre objet qui sera utilisé comme un autre matériel de la maisonnée. À considérer cet exemple parmi tant d'autres que nous ne voulons pas esquisser dans la cadre de cette réflexion, on constate que les différents circuits dans lesquels l'objet supposément déchet est passé. En fait, le réfrigérateur a ses histoires de vie. Il connaît des étapes différentes dans lesquelles il n'assure pas toujours une même fonction socio-économique même s'il toujours récupéré pour être au service des humains. L'autre remarque à faire, c'est que le parcours de cet objet, en fonction des différentes récupérations qui lui donnent une fonction sociale et économique particulière, doit amener à considérer le paramètre des groupes sociaux. C'est-à-dire que chacune de ces fonctions dépend d'une catégorie sociale bien déterminée. La trajectoire que ces catégories humaines ont fait jouer à l'objet traduit [81] comment à différents échelons de l'échelle sociale le recyclage et la revalorisation continuelle de l'objet constitue une dimension de la lutte pour la survie des populations marginalisées [[41]](#footnote-41). Ici, sur ce long chêne de rapport, on assiste à une résistance de l'objet dans la relation de stratification sociale entre celui qui jette pour épuisement et celui qui ramasse pour utilité en supposant une transformation à l'objet dit usé.

Les petits ramasseurs de la zone métropolitaine sont frappés de stigmate et de marginalisation sur tout le long de la chaîne de leur travail, lis sont appelés par la population « *kokorat »*, « *Grapyay »*. Ce sont des vocables qui réduisent, rabaissent du point de vue du contenu qui les renferme. Ils font à petites échelles individuelles des activités qui édifient une réflexion sur les multiples travaux de récupérations qui peuvent se faire sur une plus large échelle autour des déchets dans une ville-capitale qui se cherche sur les flux propagateurs des discours de la reconstruction sans intégrer le renouvellement des « objets déchets » produits du 12 Janvier 2012. Les activités des artistes récupérateurs/sculpteurs de la grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines par leurs principes et les valeurs dont défendent les pratiquants se placent sur le terrain de la lutte pour la reconnaissance et le changement de perception en appropriant des valeurs identitaires de la culture nationale haïtienne partagée suivant les groupes en question.

La dimension artistique du dicton créole ;
« Grannèg jeté malere ranmase » démontrée
par le mouvement des artistes récupérateurs
de la Grand Rue/boulevard Jean Jacques Dessalines.

[82]

L'expérience des artistes/sculpteurs récupérateurs de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines mélange l'imagination artistique et la patience aux « objets déchets » pour en surmonter la simple articulation mécanique qui aurait laissé croire que tous ceux qui ramassaient des trucs jetés pour inutilité le font parce qu'ils sont uniquement des « *mal ère »* par rapport au « *grandnèg »*. On ne saurait jamais penser que ce bout de corde tendu renferme une dimension selon cette formule. D'un côté, les « *Grannèg »* qui jettent après consommation et de l'autre côté les « *malere »* qui ramassent sous une forme simple sans tenir compte de la revalorisation des objets récupérés et retravaillés. En ce sens, les travaux mis sur pied depuis plus de vingt-cinq (25) ans au Lakou Cherry localisé sur La Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines illustre une nouvelle dynamique qui cherche à ouvrir ce dicton vers une plus grande compréhension des rapports sociaux au sein de l'univers socioculturel en Haïti pour nous montrer l'exploration de nouvelles thématiques. Comment est-ce que l'art peut venir pour inverser les rapports mécaniques qui auraient fermé ce dicton dans une explication de rapport de classe dominant/dominé sans y voir et même envisager que ce dominé peut à partir de cette même position construire du sens en apportant une autre cosmovision. Cette écriture basée sur l'observation de la pratique de terrain, faisant des questions et des entretiens sur le dicton, passé du temps avec ces catégories de professionnelles, en écoutant leurs discours sur la question démontre une autre dimension d'un dicton qui a défini un univers social dans un rapport de classe très dense, avec des proverbes qui traduisent comment certains groupes humains vivent leurs différences. Une différence sociale [83] marquée des stigmates de la vie, tout un univers social ouvrant dans la pratique de la récupération qui produise du beau, de l'art et l'acceptabilité à partir du processus de ramassage construit autour des « objets déchets » dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince.

« *Grannèg jeté malere ramase »*, certes c'est ce que veut traduire ce dicton mais alors, il est aussi important de voir et de comprendre ce que font ceux qui travaillent dans le domaine de la récupération des objets jetés pour mort, avec les trucs recueillis. Donc, c'est la transformation artistique et esthétique du travail des artistes/sculpteurs récupérateurs de la Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines que nous avions suivi qui a démontré que les déchets renferment une mise en valeur qui peuvent fabriquer le recyclage dans l'imagination et la patience de ceux qui les récupèrent. Dimension artistique qui trouve son sens pratique dans un déplacement et un dépassement de tout préjugé qui inclurait le système de valeurs dont vivaient les artistes/sculpteurs récupérateurs en fabriquant du beau avec le laid, le rejet et l'exclu.

Retissage, esthéticité et résistance

Le retissage traduit le retravail [[42]](#footnote-42) d'un objet jeté pour mort et récupéré par ceux qui font une spécialité professionnelle dans la récupération. Ici, il serait bon de faire le lien entre tout cela et la dynamique de la mémoire d'une part et essayer de comprendre qu'elle place qu'elle occupe dans la représentation et les pratiques de reconnaissance qui leurs sont dédiées par les acteurs d'autre part. Et dans un autre moment de mobiliser les outils théoriques, conceptuels et méthodologiques de la sociologie et de l'anthropologie [84] pour initier des investigations dans ce nouveau champ de travail qui s'ouvre à nous dans une société qui n'accorde guère d'importance à ce que font ses habitants. N'est-ce pas là, une occasion de remobiliser la mémoire et les données du patrimoine immatériel pour saisir le rôle des associations dans la construction de l'identité et les enjeux de sauvegarde y relatif. Ce travail de récupération aux regards stigmatisant de l'un à l'autre (le ramasseur, l'artiste qui retravaille l'objet tué) place cet autre dans une position de marginale en qualifiant son travail de sale selon ses préjugés défavorables sous le poids des mots : « *kokorat, grapyay »,* L'improvisation, l'imagination et la patience sont les trois notions qui vont et retournent sous les lèvres d'Eugène André, reconnu par ses pairs comme le chef de fil de ce mouvement. Il est à la base de cet art de récupération qui a son siège social au numéro 622 de la Grand Rue/boulevard de Jean Jacques Dessalines. Mettre l'art au service des « objets déchets » de façon à renouer l'exercice esthétique de l'abandon pour l'art, les objets à voyager d'un monde fonctionnel à un monde mort et d'un monde mort à un nouveau monde fonctionnel, scrutant dans chacun de ces moments une fonction particulière, à partir du retissage, l'objet devient le support où se juxtapose des mémoires.

L'objet et sa mémoire deviennent élastiques et construisent à chaque fois une nouvelle résistance pour revivre dans la communauté des humains dans un corps nouveau pour une nouvelle socialisation avec un nouvel enjeu social facilitant une nouvelle représentation de valeur et d'identité. Ici, le réfrigérateur dont nous avions retracé la trajectoire au début, objet destiné à la congélation d'autres objets, après un certain temps [85] épuisé passe à une autre fonction de glaceur chez les marchands de boisons de Port-au-Prince et de plus n'est plus capable d'assurer cette deuxième fonction devient défectueux est vendu au « *Recholye »* pour en fabriquer un autre objet que l'être humain va utiliser dans la maisonnée pour la préparation des cuissons, ici, dans cette trajectoire sociale entre l'objet neuf et l'objet usé et l'objet revivifié est de plein pied dans ce que jean Baudrillard appelle le système des objets avec utilité complexifiée à chaque moment (Baudrillard Jean, 1968).

La chassie et le caoutchouc, étant des pièces de voiture jetées pour mort dans les rues de la capitale, sont récupérés et rassemblés dans les ateliers pour être retravaillé et conduit en un nouvel objet fini dans le champ de l'art par le truchement du retissage pour revivre dans la société des hommes avec une nouvelle fonction en intégrant un autre système de valeur. Le retissage effectué par le mouvement des artistes/sculpteurs du Boulevard Jean Jacques Dessalines/Grand Rue met devant le récit de vie des objets avec ses différentes facilités selon le façonnage qu'ils ont subi à chaque fois. Il y a eu déjà deux grands événements artistiques à caractère international traduisant l'enchevêtrement entre retissage et esthéticité d'un côté et exposition cherchant à faire tomber les préjugés qui plane sur cette activité et d'en construire une résistance, d'autre côté. Ce pionnier a construit un capital social dans la zone qui a valu à lui une fierté au point qu'il n'éprouve aucun doute, aucune honte à initier ses enfants dans le ferment de cette pratique et de cette profession. Il a déjà été invité un peu partout à travers le monde et en deux occasions, il a organisé, grâce à l'appui de certains partenaires, le festival art du ghetto [86] biennal à Port-au-Prince avec la participation d'une pluralité d'artistes venant de l'extérieur du pays. Ici nous avions vu et compris en donnant la parole aux acteurs que dans la chaîne de la récupération, existe un groupe qui ne se préoccupe pas de la mémoire que revêt l'objet. La seule chose qui le concerne c'est sa survie : en quoi les objets triés peuvent les apporter de surcroit à monnayer ses actions dans le but de supporter sa famille. Et un autre groupe qui profile une réflexion sociale dans le retravail de ces objets pour les faire revivre sous le coût de leur imagination et de leurs expériences artistiques recouvertes d'appropriations, des réflexes culturelles, symboliques et imaginaires. La trajectoire de l'objet démontre que le retissage est producteur de sens et de mémoire plurielle (...) dans une dynamique d'esthéticité encrée dans le corps de I' « objets-déchets » mise en art.

Les « objets réanimés »
comme lieu de cohabitation de mémoire plurielle

Dans le texte codirigé sur la mémoire de l'objet, laurier Turgeon montre que l'objet renferme plusieurs mémoires. Donc on peut bien largement supposer l'hypothèse d'une double articulation de la mémoire des « objets déchets » mise en « objets d'arts » tenant compte le contexte de travail dans lequel ils sont inscrits comme sujet dynamisant les rapports sociaux dans lesquels ils sont réinscrits, supportés par les discours qui les redonnent vie. Dans une démarche de conservation et de préoccupation sociétale, les spécialistes du patrimoine religieux du Québec se mobilisent et font des réflexions sur le devenir des objets du patrimoine religieux et identitaire de cette ville-ci. En utilisant [87] l'argumentaire prospectif, ils posent le problème du devenir du système des objets liés à la religion et de ses enjeux pour une société qui de plus en plus devienne areligieux et du coup abandonne tous ceux qui ont une fonction religieuse. Dès lors, les universitaires et les agences publiques de conservation du passé se rencontrent pour discuter et faire des propositions relatives susceptibles d'être prise en compte par la société dans son ensemble

Conclusion

Nous sommes ici dans travail, où l'art vole au service de l'hygiène publique dans une capitale où la question de mémoire importe peu. L'effondrement systématique de la capitale sous le coup du dernier tremblement de terre du 12 Janvier 2010 montre qu'en général les différentes franges de la société fonctionnent en dehors du cadre pratique de la mémoire parce qu'elles n'ont pas en souvenir la mémoire des tremblements de terres qui ont ravagé Port-au-Prince antérieurement au point qu'ils auraient pris des discisions relatives. Les enquêtes de terrains effectuées auprès de ces récupérateurs montrent que la mémoire est mobilisée dans la production de certaines pièces surtout quand les fabricateurs font références à l'identité vodou comme fondement de leur mouvement pour expliciter la résistance face à la lutte pour la reconnaissance de leur travail. Une mémoire rattachée de valeur qui lui est due et de produire un contre regards dans l’arène des nouvelles liées à une autre manière de regarder les déchets comme support de mémoire plurielle.

Octave Debary et Laurier Turgeon cités par Mondeler Kilani dans son article « objet dans tous ses états [[43]](#footnote-43) » ont [88] ensemble présenté la succulente articulation entre la culture des communautés et la mémoire historique par le couloir des objets qu'ils ont eux-mêmes fabriqués en fonction de leurs traditions. Ces objets et les mémoires qu'ils supportent montrent que ces derniers, c'est-à-dire, les objets sont des structures dynamiques en perpétuelles évolutions que chaque génération suivant les circonstances de son existence apporte ses ajouts. Ces « objets d'arts » dont il est question alimentent à chacun de ses moments les discours de traditions culturelles sur la distinction entre mémoire et les enjeux de patrimonialisation de certains porteurs, de certains traits de transmissibilité de certains objets. Leurs analyses décryptent comment la mémoire du passé est logée dans l'objet et est devenue productrice de sens en fonction des référents culturels mobilisés et l'appropriation fait de ces objets en question, La mise en art des « objets déchets » par le folklore du vodou produise une requalification continue en fonction des mémoires qui résultaient des socialisations qui lui sont inculquées lors de ses trajectoires dans les différents circuits de la vie.

Notes de référence

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[89]

[90]

Bibliographies/Webographies

1. Baudrillard Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
2. Bonnets Thierry, *La vie des objets*, 2002, Paris, la maison des sciences de l'homme.
3. Cortell Delphine, *Les travailleurs du déchet*, Le Lay Stéphane, Paris, CTHS, 2011.
4. Debray Octave et Laurier, *Objets et mémoires*, Paris, la maison des sciences de L'homme, Québec, les presses de l'université Laval, 2007.

5) Emmanuel C. Paul, *L'Ethnographie en Haïti, Ses initiateurs, ses indicateurs et son avenir*, Port-au-Prince, imprimerie de l'état

6) Federico Neiburg et Natacha Nicaise, *Déchets, stigmatisations, commerce et politiques*, Port-au-Prince, Haïti, NUCEC/UFRJ/INURED : en ligne sur [Economiacultura.org.br](http://Economiacultura.org.br). Publication en quatre (4) langues, 2010.

7) *La vie sociale de l'eau*. Port-au-Prince, Haïti, NUCEC/UFJR/INURED, 2009, en linge sur [Economiacuitura.org.br](http://Economiacuitura.org.br). Publication en trois (3) langues, 2009.

8) Florence Weber, *Manuel de l'ethnographe*, quadrige/Puf, Paris, 2009.

9) Gerald Bertolini, *Service local des déchets ménagers. À la recherche d'indicateurs de performance. Développement durable et territoires*, URL, http/developpementdurable.revues.org/5743, 2008.

10) Jacques Stephen Alexis, [*Compère général Soleil*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alexis_Jacques_Stephen/Compere_General_Soleil/Compere_General_Soleil.html), Paris, Gallimard, 1955.

11) Jean Benoist, « [Logiques de la stigmatisation, Éthique de la destigmatition](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030164446)». Version d'auteur d'un article publié dans la revue **L'Information psychiatrique**, vol. 83, no 8, 2007, pp. 649-654.

12) Louis Ilionor, « La survie en marge et lutte pour la reconnaissance : Les populations de Cité Lajoie de Port-au-Prince ». En Ligne sur http//id.erudit.org/iderudit/039389ar. VI. 09 no 29. 2009, pp. 99-118, 2009.

13) Mondeler Khilani, « l'objet dans tous ses états », 2008, URL, <http://grahiva.revues.org>.

14) Véronique Moulinié, Des « ouvriers » ordinaires, lorsque l'ouvrier fait le/ du beau .... , le terrain, revu d'ethnologie de l'Europe, p.37-p.54. En [lignesurterrain.revues.org/282](http://lignesurterrain.revues.org/282).

[92]

**Folklore, culture et identité**

“Nationalité et identité :
la double nationalité en Haïti
entre les débats politiques et
le contexte de la mondialisation.”

**Par : Jean Rony GUSTAVE**

RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le refus de l'Haïtien naturalisé est le fruit d'une longue période de luttes aboutissant à la Révolution haïtienne, l'une des plus grandes révolutions du monde consacrée la victoire de l'Armée Indigène sur l'Armée Napoléonienne, l'une des plus grandes armées du monde à l'époque. Voulant construire leur identité et sauvegarder l'indépendance/la souveraineté nationale, les Haïtiens ont dû barrer la route aux étrangers, encore moins à l'Haïtien naturalisée qui pourraient constituer un obstacle à cette indépendance qui leur était combien chère. Était considéré comme apatride, mercenaire, tout Haïtien qui se faisait naturaliser. D'ailleurs Frédéric Marcelin, dans son texte « Je veux rester Haïtien » l'a bien démontré. Le 19eme siècle, dans le monde national et international, était considéré comme un siècle d'enferment où les notions de patrie, de culture avaient une importance primordiale. Par ailleurs, au 20eme siècle, le monde est devenu un village global. C'est l'ère de la globalisation, de la mondialisation. L'émigration est devenue un droit au même titre que les autres. Mais ceci n'empêche pas que chaque pays se fixe des règles juridiques sur la nationalité des citoyens qui y vivent. La Constitution Haïtienne, elle, dans son article 15 interdit la double nationalité haïtienne et étrangère. Aussi l'arrivée d'un Haïtien naturalise à la magistrature suprême de l'État mettrait-elle pas en jeu les acquis de la culture nationale.

**Concept-clés**

[93]

Naturalisation, Constitution, État, Nationalité, Mondialisation, Émigration, Double nationalité, Culture nationale, Mentalité, Classe politique, Étranger, Globalisation, Identité nationale

Introduction

L'échec de notre classe politique traditionnelle, la misère socio-économique criante dans laquelle vivent les masses haïtiennes, l'analphabétisme du peuple haïtien sont entre autres les facteurs ayant permis à l'ex-Chanteur/Musicien, Monsieur Michel Joseph MARTELLY, d'arriver au pouvoir. Plus d'un a du mal à comprendre comment un homme répondant au profil sociopolitique de Michel Joseph MARTELLY est arrivé au pouvoir. Ce passage du champ symbolique au champ politique se fait trop brusquement : un homme sans expériences politiques, sans profil académique est devenu le premier chef de la nation, une fonction combien prestigieuse soit-elle. Quelques mois après son arrivée au pouvoir, plusieurs crises dont celle sur la double nationalité du Président et de certains membres du Gouvernement sont déclenchées. Certains parlementaires dont Moise Jean Charles et Steven Benoit affirment que le président est, en dehors de la nationalité hattienne, détenteur de deux autres nationalités : américaine et italienne. Une telle affirmation n'a pas manqué d'attirer l'attention de la presse haïtienne, de l'élite intellectuelle et même d'une bonne partie du peuple haïtien. Pour jaillir la lumière, une commission ayant pour mission d'enquêter sur la nationalité des membres du gouvernement MARTELLY/CONILLE a été formée. Quel rapport que [94] cette crise sur la double nationalité du Président notamment a avec la culture nationale ? Nous allons essayer, dans cet article, de montrer que le refus de la double nationalité en Haïti est le fruit de notre culture nationale. Violer l’article sur la double nationalité haïtienne et étrangère c'est mettre en péril les acquis de la culture nation, bref de notre identité.

Le refus de l’Haïtien naturalisé étranger
et le 19ème siècle Haïtien

La Révolution Haïtienne ayant conduit à la proclamation de l'Indépendance du pays le 1er janvier 1804 est une des plus grandes Révolutions du monde. Réalisée par des esclaves noirs considérés comme des animaux, cette Révolution étonnait le monde et provoquait chez les Indigènes un sentiment de fierté, de nationalisme à outrance. Des esclaves noirs sous la direction de certains Chefs dont Jean-Jacques Dessalines sont arrivés à faire de St-Domingue la Première République Noire du monde. Tandis que cette Révolution était une menace, une insulte pour les puissances colonialistes dont la France, elle était un sentiment de fierté, de nationalisme, patriotisme...pour les nouveaux libres. Ce sentiment allait vite provoquer une rupture violente avec la Métropole (la France), et cette rupture violente a eu pour conséquences l'isolement d'Haïti, la fuite des capitaux, du savoir-faire, fa destruction de la base productive du pays, le rejet de l'étranger, encore moins la naturalisation de l'Haïtien. Une longue chaîne de textes littéraires de l'époque exalte déjà cette vision négative de l’Haïtien naturalisé, bref de l'étranger. Pour Louis Joseph Janvier, un jeune peuple a besoin de sa bonne réputation pour prospérer, pour grandir. Il doit [95] impitoyablement clouer au pilori de son histoire tous les félons, tous les renégats ; il doit flétrir à jamais, pour l'enseignement des générations futures les noms des insensés et des traîtres qui, à l'étranger, se constituent les assassins de l'Honneur collectif. [[44]](#footnote-44)

Dans toute la poésie de l'époque (1804-1830), il n'y a de programme et d'identité collectifs que la probabilité de devoir de nouveau recourir à la geste héroïque. Dans la conscience blanche et mercantiliste des puissances coloniales, le passé refuse de mourir. Le *NOUS* des poètes et des premiers textes politiques haïtiens constitue un appel à le tuer : ce qui était ne sera plus. Et les batailles juridico diplomatiques menées par les puissances coloniales européennes et les États-Unis d'Amérique au début du 19ème siècle pour ignorer et minimiser l'existence d'Haïti sont comme des contre textes qui répondent, par leur pouvoir de négation à ces textes d'affirmation. L'Acte de l'Indépendance et les premières Constitutions sont comme des actes de paroles venus confirmer l'existence d'une nouvelle donnée de l'histoire : Haïti. [[45]](#footnote-45)

Les premières Constitutions du pays étaient hostiles à la naturalisation. Les articles 7 et 12 de la Constitution de 1805 stipulent respectivement : La *qualité de Citoyen se perd par l’émigration et par la naturalisation en pays étrangers, et par la condamnation à des peines afflictives et infamante. Le premier cas emporte la peine de morts et la confiscation des propriétés. ;* *Aucun blanc, quelle que soit sa nationalité, ne mettra le pied sur ce territoire, à titre de maître ou de propriétaire et ne pourra à l'avenir y acquérir aucune propriété.* L'article 38 de la Constitution de 1816 reprend presque de la même [96] manière celui 12 de la Constitution de 1805 : *Aucun blanc, quelle que soit sa nation, ne pourra mettre les pieds sur ce territoire à titre de maître ou de propriétaire* Les article 14 des Constitutions de 1846 et de 1849 se rencontrent sur ce point : *l’exercice des droits politiques se perd :1) par la naturalisation acquise en pays étranger ; 2) par l'abandon de la patrie au moment d'un danger imminent.* Bref toutes les Constitutions au 19ème siècle étaient contre la naturalisation. D'ailleurs tout un ensemble de textes exaltant une vision négative d'Haïti ont été publiées après l'indépendance. Ces textes remettaient en question notre statut de peuple capable de diriger le pays.

L'Haïtien naturalisé
vu par le Romancier Frédéric Marcelin au 19ème siècle

Dans son texte *Je veux rester Haïtien,* Frédéric MARCELIN exprimait son mécontentement farouche vis-à-vis de l'Haïtien naturalise. Ce dernier est plutôt vu comme un mercenaire, un mercanti que comme un citoyen en quête de mieux-être. La naturalisation était considérée comme une honte nationale. Comme pratiquement tous les Haïtiens de son époque, l'Indépendance d'Haïti était une fierté pour Frédéric Marcelin. Il a proclamé son admiration et sa fierté de l'épopée fondatrice qui avait mené à la défaite des troupes de Bonaparte face à l'armée indigène. Il a glorifié les Ancêtres dont Jean Jacques DESSALINES, Capois La Mort et autres d'avoir beaucoup lutté non seulement pour se libérer des chaînes de l'esclavage, mais pour fonder de toutes pièces la Première République Noire du monde. D'après Marcelin, les ancêtres ont combattu pour les deux plus grandes [97] choses qui soient ici : la patrie et la liberté. Nulles origines, selon Marcelin, ne sont supérieures aux origines du petit peuple. Des esclaves noirs considérés comme des animaux, des objets, des biens meubles réalisent l'une des plus grandes Révolutions du monde, celle Haïtienne. Il nous fallait lutter pour ne pas ravir cette gloire qui restera unique dans l'histoire : le fait de conquérir notre liberté, et d'avoir constitué notre nationalité sans le secours de personne. Nous étions le seul peuple noir qui, dans le monde entier, soit véritablement indépendant, et dont le sol n'est pas foulé par le pied d'un maître ou d'un protecteur ; le seul peuple d'origine africaine réellement libre de toute immixtion extérieure, quelle que soit.

Marcelin partageait l'orgueil de tous les Haïtiens de n'avoir pas subi d'occupation étrangère au 19eme siècle. Il n'a pas hésité à exprimer ses joies, son amour pour Haïti. Il n'a pas hésité non plus à critiquer ceux qui empêchent Haïti, première République Nègre, de connaître le progrès moral, politique et économique. Dans ses romans, ses nouvelles et surtout dans ses nombreux écrits polémiques, Frédéric Marcelin fait passer son point de vue sur l'essence, l'avenir et les problèmes de son pays, ainsi que sur les qualités, rares à ses yeux, de ses compatriotes et plus encore sur leurs défauts qu'il trouve nombreux.

Marcelin a, pendant toute sa vie active, dénoncé les travers de la société haïtienne, les abus et l'incompétence de ses gouvernements, les ridicules et les petitesses de ces citoyens. Marcelin se considère en somme comme un chirurgien dont la tâche est d'extirper les éléments délétères de la communauté et non pas [98] d'en célébrer les parties. Voici ce qu'a dit Marcelin à propos :

Il appartient aux écrivains de cette nation (...) de se consacrer à cette tâche patriotique de lui en faire une digne de son passé illustre. Non pas en caressant sa vanité, en flattant ses préjugés, en lui disant chaque matin que son âme est belle-hélas ! On empilerait le mal- ! Mais en projetant la lumière crue sur toutes les parties malsaines, malades de cette âme, intentionnellement, lâchement laissées par nous tous jusqu'ici dans l'ombre. Il faut lui crier la vérité, il faut lui hurler aux oreilles que la politique comme elle la pratique la tue dans la misère et dans la honte. [[46]](#footnote-46)

L'indépendance d'Haïti était une menace, une insulte pour les puissances impérialistes dont la France. De ce fait, les Haïtiens se méfiaient de l'étranger pour ne pas convoiter leur indépendance considérée jusque-là comme une victoire, Haïti n'était pas seule à gérer son rapport avec l'étranger. Il en était de même pour tous les pays de l'Amérique Latine. Tous les pays de l'Amérique Latine, sans exception aucune, avaient en commun, d'une part matérielle, d'avoir à gérer leur interaction avec les étrangers s'y établissant pour y travailler un temps ou y faire souche, et l'autre spirituelle, avec leur métropole intellectuelle : La France, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la Hollande. Surtout dans la Caraïbe les dirigeants doivent en outre tenir compte de la présence et des convoitises du puissant états-unien. C'est pourquoi, il n'est donc pas surprenant que Marcelin, à l'instar de tous les intellectuels haïtiens, se [99] soit préoccupé de la présence des étrangers sur le sol national.

Comme patriote Haïtien, l'image péjorative que de nombreux voyageurs ou des étrangers qui avaient séjourné en Haïti pendant un certain temps en faisaient une fois rentrés chez eux, indignait Frédéric Marcelin. Ce dernier refusait aux étrangers le droit de critiquer son pays. Il ne tolérait pas que les aventuriers, gratte-sous, chevaliers partis pour la fortune et revenant bredouilles ont débité des insanités sur notre Haïti. Marcelin dénonce le caractère généralement diffamatoire et raciste des ouvrages étrangers destinés à dénigrer Haïti sur un ton d'ironie bon marché. Il prenait le contre-pied de ces ouvrages qui n'avaient pas tardé à paraître dès les lendemains de l'indépendance. Marcelin ne voulait pas que le peuple noir ait été dénigré par les étrangers.

Marcelin prônait une éducation nationale qui soit l'œuvre des Haïtiens. Il ne veut pas que notre éducation soit une éducation importée assurée par des étrangers. À ces propos Marcelin a écrit ceci : *Sauvons au moins notre cerveau, l'âme des jeunes générations en ne la confiant qu'à des professeurs indigènes (...). Dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre religieux, nous avons, il faut se le rappeler sans cesse, deux ennemis également funestes : le professeur étranger et le prêtre étranger Haïti fara da se* [[47]](#footnote-47)*.*

L'autre grief que fait Marcelin aux étrangers et ce, le plus grave, c'est qu'il les accuse, certainement à juste titre, de favoriser les soulèvements et les coups d'état à répétition qui éreintent le pays. Ce *sont eux qui donnent les armes, les munitions, qui fournissent de l'argent, qui propagent la révolte, qui fomentent la propagande, qui,* [100] *inlassablement distillent la calomnie*[[48]](#footnote-48)*.* Et qui plus est, les négociants étrangers profitaient largement, en prenant prétexte des dommages vrais ou supposés, qu'ils avaient subis au cours des émeutes pour exiger des autorités haïtiennes des dédommagements, exagérés comme il se doit. Montrant combien Frédéric MARCELIN était l'ennemi farouche de l'étranger, Léon François HOFFMAN nous dit :

De toutes les évocations chauvines de l'héroïsme des ancêtres, c'était surtout celles qui se manifestaient hors des tensions avec les gouvernements étrangers qui provoquaient le ressentiment et les sarcasmes de Marcelin. On sait que les chancelleries étrangères, pour appuyer les réclamations de leurs ressortissants qui prétendaient avoir subi des préjudices lors des désordres civils, menaçaient régulièrement le gouvernement haïtien de représailles militaires, et n'hésitaient pas à envoyer des canonnières croiser au large de Port-au-Prince. [[49]](#footnote-49)

Pour toutes ces raisons et bien d'autres encore, Marcelin avait une très mauvaise perception de l'Haïtien naturalisé est considéré comme étranger. Dans la vision de Marcelin, l'Haïtien naturalisé était perçu comme un mercenaire prêt à confisquer les intérêts de son pays.

Le refus de la double nationalité
haïtienne et étrangère à l'heure actuelle

De la période du 20ème siècle à nos jours, les rapports internationaux deviennent indispensables. Aucun pays ne peut fonctionner en vase clos. Le monde est devenu un village global. La mentalité nationaliste prônée par le [101] 19ème siècle est vite remplacé par une mentalité post nationaliste qui comprend que pour résoudre des problèmes comme le chômage par exemple le cadre national est devenu trop étroit. Dans ce cas, l'établissement des communautés d'outre-mer est devenu indispensable. La migration et la naturalisation sont devenues des droits reconnus par la Déclaration Universelle des Droits de L'Homme de 1948. La migration est devenue un poids économique pour beaucoup de pays dans le monde. Les Migrants de l'Union Européenne, selon un article publié dans *le Nouvelliste*[[50]](#footnote-50)*,* ont transféré 26 milliards d'euros dans leurs pays d'origine en 2006 (Selon les chiffres publiés par l'Office Européen de Statistique Euro state qui note une progression de 3 milliards par rapport à l'année précédente. Plus de 85% des envois sont partis d'Espagne, de Grande-Bretagne, d'Italie, d'Allemagne et de France, précise Euro state se basant sur les données fournies par chaque pays. Les pays de destination revenant le plus souvent sont le Maroc, la Turquie, La Colombie, l'Équateur et l'Algérie. Les ressortissants de l'Union Européenne ont reçu de leur côté 9 milliards d'euros de pays tiers.

Dans la vision du 20ème siècle et du 21ème siècle, l'Haïtien émigré, encore moins naturalisé n'est plus perçu comme un mendiant, mercenaire, mais comme un travailleur sans frontières en quête d'emplois et de meilleures conditions de travail, bref à la recherche d'une vie meilleure. Certains auteurs n'ont pas hésité à se pencher systématiquement sur la cause de la migration, sachant d'ailleurs qu'à l'heure actuelle le pays, lui-même, n'arrive pas à prendre soin de ses propres fils. Pour être explicite, nous pouvons dire que [102] la dégradation de la situation sociopolitique et la périclitence de l'économie haïtienne ne faisait que provoquer l’émigration des citoyens haïtiens vers les autres pays à la recherche d'une vie meilleure. En ce sens Sauveur pierre Etienne, dans un travail de recherche qu'il avait publié sur le rapport entre les ONG et le développement en Haïti, a expliqué qu'en dépit de l'aide publique que la société haïtienne à l'époque de Jean-Claude DUVALIER, avait reçue des acteurs internationaux, cela n'a fait qu'empirer la situation générale, ce qui donnait « *lieu à un phénomène de désespoir collectif qui allait provoquer les premières vagues de départ massif des boat peoples pour les plages de la Floride au début des années 80. »* [[51]](#footnote-51) En fait, Etienne n'est pas le seul à se pencher sur l'émigration massive, le sociologue Soufrant, concentrant ses réflexions sur ce phénomène, a essayé lui-même de l'aborder dans sa dimension globale, dans la mesure où il concerne la quasi-totalité des couches sociales haïtiennes, il l'aborde dans une double dimension, tout en prenant le soin d'en faire ressortir la différence. Ainsi écrit-il : *le phénomène « boat people » est, dans l'ensemble, un phénomène populaire, concernant avant tout les ouvriers, les chômeurs et les paysans. Une migration de main-d'œuvre. Il n'est pas à confondre avec le brain drain, migration de professionnels dite de « cerveaux » ».* Et il continue dans son analyse pour dire :

Ces deux types de migration présentent une analyse fondamentale. L'exercice de la médecine par exemple rapporte peu en Haïti. Nos médecins émigrent à l'étranger en quête de plus rentables conditions de travail. De même, le [103] métier d'agriculteur rapporte de moins en moins. Nos paysans partent à la recherche d'emplois plus rémunérateurs. L'une et l'autre migration risque de créer au pays, au point de départ une rareté [[52]](#footnote-52).

Les citoyens qui arrivent dans le pays de l'autre, à la recherche d'une vie meilleure non seulement pour lui-même, mais aussi pour les siens laissés dans le pays d'origine, arrivent parfois à prendre la nationalité du pays d'arrivée quand la nécessité l'impose. Ici, la question de la double nationalité devient un enjeu à la fois socioéconomique et politique qu'il faudrait traiter avec soin. Faut-il toujours la voir dans le prisme de Frédéric Marcelin qui la considère comme une trahison ? À l'heure de la mondialisation, il ne s'agit pas uniquement d'un phénomène haïtien et qui plus est le monde ne fonctionne plus en autarcie. Les réalités sociologiques, avec les mutations socioculturelle et économique présentent une page dans l'histoire des sociétés humaines, laquelle histoire ne définit pas le citoyen uniquement par rapport à sa nationalité, mais par rapport à sa trajectoire. Ainsi donc, on est sorti du nationalisme d'enfermement pour s'ouvrir au monde. Il s'agit de citoyen du monde en fonction de ses fonctions. Ce n'est pas tout à fait un endroit qui le définit même s'il est né sur un territoire, il arrive qu'il soit né quelque part, mais il est formé intellectuellement sur un autre territoire, il travaille dans une autre société pour prendre soin de sa famille et pour aider le pays d'origine.

Dans le cas de la société haïtienne, Georges Anglade nous dit que la double nationalité exige un changement de perspective politique. Il est aberrant qu'un pays de [104] forte émigration ayant produit une diaspora n'adopte pas les règles de la double nationalité partout en application même dans des cas moins extrêmes que le nôtre. Pour vivre ailleurs, l'ouvrier ou le professionnel a un besoin impératif de s'adapter à son environnement et l'acquisition de la seconde nationalité s'impose. D'ailleurs, dans la pratique, c'est ce qui se fait à près de 100% dès que cela devient possible. Sauf un dernier carré qui vit sur les mythes d'antan sans se rendre compte qu'une nouvelle spécialité est créée et que le temps des apatrides du 19eme siècle et d'avant 46 a bel et bien vécu. Les choses sont actuellement autres pour les trois millions de diasporas projetés pour les années 2000. Ainsi donc, l'Haïtien à double nationalité est de moins en moins perçu par les Haïtiens éclairés comme un mercanti. Mais de plus en plus comme un travailleur sans frontières, un conquérant du pain quotidien un héraut de temps nouveaux : le temps du marché du travail devenu mondial. C'est dans ce contexte diasporique qu'on fait droit aujourd'hui à l'intérêt national, au sentiment patriotique et au souci de développement de son pays. L'Haïtien du temps du village planétaire est binational comme il est bilingue et biculturel. L'avenir est au métissage. [[53]](#footnote-53)

D'un point de vue sociologique, une telle conception semble être dépassée en raison du fait que la société haïtienne ne vit que de ses émigrants, sachant d'ailleurs qu'elle ne produit plus. Ce qui revient à dire que ceux-ci supportent les familles haïtiennes économiquement. Marc L. BAZIN, à ce propos précise

L'argent que la diaspora envoie au pays va en priorité au financement de dépenses sociales et [105] familiales, à la consommation, au logement et à l'achat de terres. Nous pensons que les envois de la diaspora pourraient être également encouragés à participer de manière plus systématique à des travaux communautaires, dans la réhabilitation des infrastructures, des municipalités, des dispensaires, et des travaux de voirie. [[54]](#footnote-54)

Conclusion

Nous venons de voir que la question de la double nationalité posée dans la constitution haïtienne de 1987 et qui devient une arme politique entre les mains des acteurs politiques actuels, n'est abordée que du point de vu juridique sans tenir compte de l'évolution sociale d'un tel phénomène. En fait, le problème est dépassé sociologiquement dans le contexte actuel du monde. Mais il faut faire certaines réserves quant à l'intégration de l’Haïtien naturalisé dans la vie politique d'Haïti.

Dans le cas d'Haïti, vu l'apport considérable de la diaspora à la vie socio-économique, on se demande si la Constitution Haïtienne de 1987 doit traiter de façon si lapidaire l'Haïtien naturalisé, en stipulant en son article 15 que « *la double nationalité n'est admise en aucun cas »*, sans tenir compte, comme nous dit Théodore E. ACHILLE, que « *l'accession à la nationalité du pays d'accueil est bien souvent le point de passage obligé pour l'avancement des immigrants en milieu de travail et un moyen pour contrer les effets pervers de la discrimination systémique dont ils sont bien souvent victimes en raison de leur appartenance ethnique ou raciale »* [[55]](#footnote-55).

[106]

Cependant tant que la Constitution de 1987 est en vigueur, il faut l'appliquer. En effet, elle est un fait social qui reflète une vision nationale ayant rapport directement avec le passé, il fallait barrer la route aux étrangers, aux Haïtiens naturalisés qui pouvaient constituer un obstacle à l'identité nationale. Et même si la Constitution était amendée, nous ne saurions admettre qu'un étranger ou un Haïtien naturalisé devienne le Président de la République. Si oui, ce serait mettre en péril notre identité de peuple. Bien qu'on admette la double nationalité aux États-Unis, un étranger naturalisé Américain ne peut en aucun cas devenir Président de la République. On n'exige qu'on soit né sur le sol des États-Unis pour être Président de la République, de même qu'un Américain naturalisé étranger. D'ailleurs, la Constitution de 1987 amendée, mais non publiée dans le journal officiel du Président de la République, ne stipule pas qu'un Haïtien naturalisé puisse devenir Président de la République. Faut-il accepter qu'un Italien ou un Américain devienne de fait ou de droit le Président de la République ? L'Haïtien naturalisé peut occuper certes certaines fonctions politiques, mais non celle de Président de la République. Toutefois, on n'ignore pas l'apport considérable de ces Haïtiens de l'extérieur à l'économie nationale. Le pays ne sera pas livré aux étrangers, l'identité nationale ne sera pas confisquée, tant qu'il y a des Haïtiens conséquents prêts à défendre les acquis de notre conscience de peule, de la culture nationale.

Notes de référence

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[107]

Bibliographies sélectives

ACHILLE, Théodore E., *Les Haïtiens et la double nationalité* Montréal, Marais, 2007

ANGLADE, Georges, [*Atlas Critique d'Haïti*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030174360)*,* Montréal, 1982.

BAZIN, Marc-Louis, Une politique de la migration, *Le Nouvelliste*, vendredi 25 au dimanche 27 janvier 2008.

GUSTAVE, Jean Rony, *La double nationalité haïtienne et étrangère : de l'exclusion à l'inclusion. Pour un regard prospectif sur l'Haïtien naturalisé en 2008,* Mémoire soutenu pour l'obtention du grade de Licenciée en Anthropologie-Sociologie, Faculté d'Ethnologie de l'Université d'État d'Haïti, Port-au-Prince, Avril 2010

HOFFMAN, Léon-François, [*Frédéric Marcelin Un Haïtien se penche sur son pays*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/frederic_marcellin/frederic_marcellin.html), Montréal, Mémoire d'encrier, 2006.

[108]

JANVIER, Louis-Joseph, *Les Affaires d'Haïti (1883-1884),* 1ère édition : 1885, Port-au-Prince, Fardin, Collection du Bicentenaire d'Haïti 1804-2004, p. IX (Vue Générale)

PIERRE-ETIENNE, Sauveur, *Les ONG et la Problématique du Développement*, Thèse de maitrise présentée pour l'obtention du grade Maitre ès Sciences du Développement, Port-au-Prince, Faculté d'Ethnologie de L'Université d'État d'Haïti, P.4

SOUFFRANT, Claude, [*Sociologie Prospective d'Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/socio_prospective_Haiti/socio_prospective_Haiti.html)*,* Canada, CIDIHCA, 1995

\_\_\_\_\_\_, *Haïti à l'ère des ordinateurs*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 2004. [En préparation dans [Les Classiques des sciences sociales](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/souffrant_claude.html). JMT.]

TROUILLOT, Lyonel, *Haïti (Re) penser la citoyenneté,* Volume VIII, HSI, 2001.

[109]

**Folklore, culture et identité**

“Histoire(s) et actualité
du vodou en Ile-de-France.
Hiérarchies sociales et relations de pouvoir
dans un culte haïtien transnational.”

**Par : Dimitri BECHACQ**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

« *C'est dix fois plus que ce que tes gens imaginent le vodou. En même temps, je me dis : heureusement qu'ils ont cette image négative du vodou, parce que si les gens savaient réellement l’intérêt qu'il y avait à être et à pratiquer le vodou, ça finirait comme le bouddhisme, comme la religion catholique, ça finirait par devenir purement commercial […]. Les gens qui sont ici sont triés sur le volet Depuis que je suis toute petite, ma mère doit avoir initié peut-être 250 personnes en France »* *(manbo* R., 12 nov. 2003).

R. est une *manbo* d'une trentaine d'années qui est arrivée en France à l'âge de quatre ans avec ses deux frères pour rejoindre son père et sa mère, *manbo*M. Cette dernière est à la tête de deux temples. L'un se situe dans une ville à 30 kilomètres de Port-au-Prince, l'autre est en banlieue parisienne, dans la cave d'un pavillon où sa famille spirituelle, composée principalement de Guadeloupéens et de Martiniquais, se réunit régulièrement pour pratiquer le vodou. Cet extrait de témoignage souligne l'influence de la réputation sulfureuse du culte et de ses enjeux économiques sur la nécessité d'opérer une sélection parmi les candidats que sa mère a initiés en Ile-de-France. [[56]](#footnote-56) La présence de cette religion dans cette région est liée à la migration [110] haïtienne qui a pris plusieurs formes. La plus connue est celle d'une migration d'origine populaire qui s'est accentuée à partir de la fin des années 1970 ; la moins connue, parce que plus confidentielle et moins documentée, est liée aux tournées mondiales des troupes folkloriques qui ont débuté dans les années 1940. Entre ces deux formes d'un même phénomène, les pratiques transnationales du vodou donnent à voir la diversité de ses usages sociaux et politiques. Les adaptations du culte destinées à le rendre accessible à un public non haïtien sont animées par une dynamique de visibilité et d'invisibilité, par un processus d'inclusion et d'exclusion qui délimitent les contours d'une appartenance haïtienne fondée sur cette religion. Loin de n'être qu'un appendice naturel des classes populaires haïtiennes pour lesquelles l'Afrique serait la seule planche de salut imaginaire et la seule grille de lecture savante (Apter 2002, Heusch 1989, Hurbon 1979 : 124, Hurbon 1987 : 149, Métraux 1995 [1958] : 11), l'histoire et l'actualité du vodou en Ile-de-France montrent au contraire la prégnance des luttes de pouvoir et de prestige dans l'articulation étroite entre cette religion et l'identité haïtienne. En effet, les mises en scène du vodou à Paris à partir de la fin des années 1960, la présence contemporaine d'Antillais dans le culte, et la circulation des rumeurs qui forme un espace transnational de moralité, témoignent des hiérarchies sociales et des relations de pouvoir qui structurent le vodou haïtien d'un bord à l'autre de l'Atlantique.

1) Des troupes folkloriques aux filières migratoires :
usages politiques et sociaux
des mises en scène du vodou haïtien.

[111]

Le vodou est au cœur des relations entre des cultures de classe car il fut construit, sous une forme folklorique et par certains des membres de l'élite haïtienne, comme un produit culturel exportable à l'étranger. Leur investissement dans le culte montre qu'il est un espace de pouvoir pouvant servir au développement d'une politique culturelle nationale offensive et à des ambitions personnelles. Pour comprendre par quels chemins le vodou est arrivé en France à la fin des années 1960, il faut remonter brièvement à la période allant des années 1920 aux années 1950.

Pendant ces décennies, Haïti fut un véritable carrefour d'acteurs impliqués dans la valorisation de la culture populaire, telle qu'elle avait été prônée par des intellectuels haïtiens à partir des années 1920, dont Jean Price-Mars (Hoffmann 1990 : 185 ; Price-Mars 2009 [1928] ; Tippenhauer 2008 : 100). Certains d'entre eux avaient été formés dans les capitales occidentales où les productions artistiques inspirées de l'Afrique connaissaient un franc succès (Capone 2006 : 85-91 ; Fabre 1997 ; Gaillard 1993 : 13 ; Nicholls 1996 [1979] : 158). Pendant cette période fondatrice pour l'ethnologie haïtienne et l'anthropologie culturaliste nord-américaine, ces disciplines appréhendèrent le vodou à travers un double processus : l'inclusion du culte dans l'ordre de la civilisation et son exclusion, du moins son confinement, en tant qu'altérité culturelle alors identifiée comme relevant du folklore. Il en est ressortit la formation d'un vodou savant, dans laquelle l'influence des contextes d'observation et dénonciation, soumis aux rapports de pouvoir marquant le paysage social et politique haïtien, était minorée (Béchacq 2006 et 2008). La prégnance du paradigme africaniste dans l'analyse des productions [112] culturelles haïtiennes s'appuya sur ce dénominateur commun permettant de rattacher Haïti à l'Afrique, la race noire, élément central dans le triptyque examiné par Gérarde Magloire et Kevin Yelvington (2005) : « Afrique-race-vodou ». La construction de ce vodou savant émergea au sein d'un réseau de chercheurs, d'artistes et de serviteurs du culte dont certains furent mobilisés dans le mouvement folklorique haïtien, endossant parfois la double casquette d'informateurs pour les ethnologues et de professeurs de danse pour les étudiants de l'Institut d'ethnologie créé au début des années 1940 (Ramsey 2005 : 176). Karen Richman a souligné comment la présence de chercheurs haïtiens et étrangers dans les services vodou pouvait orienter leur déroulement, renforçant ainsi « la tendance vers la codification de performance rituelle complexe » (Richman 2005 : 123). Kate Ramsey (2005) a montré quant à elle comment la prohibition du vodou par les législateurs, dans les années 1930 et 1940, a encouragé la floraison de travaux ethnographiques et de spectacles folkloriques. L'épicentre de cette dynamique fut le Bureau d'ethnologie, créé en 1941, et sa revue, le Bulletin du Bureau d'ethnologie (Charlier-Doucet 2005). Les spectacles folkloriques mettaient en scène des chorégraphies et des chants inspirés du vodou qui étaient interprétés selon des normes esthétiques issues de la musique classique, dans la lignée de l'éducation « à l'occidentale » de l'élite (Largey 2006). Ces spectacles étaient forts appréciés des touristes et de la bourgeoisie haïtienne dont certains des membres étaient à l'origine de la création de nombreuses troupes (Oriol, Viaud & Aubourg 1952 ; Smith 2009 : 59). La plus connue d'entre elle fut la Troupe Folklorique Nationale créée à l'occasion de l'Exposition internationale et du [113] Bicentenaire de Port-au-Prince, en 1949-1950. Ces événements, dont la publicité sur le continent américain fut assurée par le Bureau du Tourisme créé en 1947 (Smith 2009 : 107), attirèrent de nombreux touristes et promoteurs culturels étrangers qui invitèrent les troupes haïtiennes à se produire en dehors d'Haïti. Ainsi, pour les gouvernants haïtiens, le Bicentenaire et l'Exposition Internationale furent une vitrine des compétences artistiques haïtiennes, véritables cartes de visite pour assurer la promotion d'Haïti à l'étranger, notamment aux États-Unis. La Troupe Folklorique Nationale, dirigée alors par Jean Léon Destiné, fut invitée en 1951 au Festival des Cerisiers en Fleurs, connu sous le nom de *National Folk Festival,* à Washington. [[57]](#footnote-57) La même année, celle qui devint le personnage central du célèbre ouvrage de Karen McCarthy Brown, Marna Lola, fut recrutée, à l'âge de 16 ans, comme chanteuse au sein de la troupe officielle (Brown 2001 [1991] : 237). Mme Blanchet s'était déjà rendue en 1941 dans la capitale américaine avec sa troupe privée *Legba Singers* pour se produire à la *Pan American Conférence* (Largey 2006 : 203). Elle y retourna en 1951, à la tête d'une autre troupe, Haïti Chante, qui se produisit ensuite dans les hôtels et les théâtres de Port-au-Prince (Yarborough 1959 : 5). Dans les années 1950, les nombreuses troupes folkloriques créées lors de la décennie précédente, devinrent le bras armé de la politique nationale en matière de promotion culturelle à l'étranger. Cela permettait de vanter les atouts d'Haïti sur le mode de « l'authenticité », au même titre que les arts dits « primitifs » inspirés du vodou (Richman 2008), dans un secteur en pleine expansion, le tourisme, au sein duquel les pays de la Caraïbe étaient en compétition (Smith 2009 : 107 et 164). L'on peut donc véritablement parler [114] d'une esthétique politique du vodou, dans la mesure où l'image qui en était donnée servait des intérêts politiques. Cependant, la matière première de ces divertissements fut puisée dans la société rurale, mais les paysans ne furent pas les destinataires des retombées économiques générées par cette esthétique politique du vodou. En outre, ces troupes étaient dirigées par des membres de l'élite haïtienne et les artistes qui mettaient en scène des chants et des danses inspirées du vodou étaient élevés au rang d'ambassadeurs de la culture haïtienne. [[58]](#footnote-58) Cette tâche ne pouvait revenir à des paysans ou à des *oungan* et des *manbo* d'origine sociale modeste, comme le révèlent les propos de la directrice d'une école de danse dont certains des élèves se produisirent à l'étranger :

« En réalité, nous n'avions pas de troupes rurales qui sont parties à l'étranger. C'étaient des gens, si vous voulez, de la classe moyenne, qui étaient là et qui aimaient ça. [...]On a l'air de croire que la paysannerie, elle peut danser, mais elle ne peut pas parler, elle ne peut pas être ambassadeur et quand on voyage, on est obligé d'être ambassadeur car quand on vous pose des questions et qu'on répond : "m pa kone" [Je ne sais pas], ça n'a pas de sens mon cher » (2 février 2007, Port-au-Prince).

Les mises en scène du folklore s'inscrivaient donc dans les hiérarchies sociales haïtiennes. Le développement du mouvement folklorique fut encouragé sous la présidence de Dumarsais Estimé (1946-1950), chef de file des « Authentiques », qui fut marquée par l'arrivée des noirs dans les institutions publiques. Sydney Mintz [115] et Michel-Rolph Trouillot soulignent que cette récupération du culte par l'élite révèle la pérennité des relations de pouvoir qui s'exprimaient ici dans les usages du vodou à des finis de propagande nationale : « Plutôt, il s'agit de mettre l'accent sur le fait que la relation entre les élites haïtiennes et le vodou a toujours été marquée par l'expropriation. Vue sous cet angle, la nouvelle approche menée par Estimé et rétablie aujourd'hui par ses avatars actuels correspond à un modèle centenaire d'usage condescendant » (Mintz & Trouillot 1998 [1995] ; 143). Ce rapport pour le moins ambiguë entre l'élite et le vodou, appréhendé comme le symbole de la « culture populaire », relèverait d'une tendance plus générale marquant cette classe sociale gouvernée, selon Louis Naud Pierre, par le « chaos des prétentions » où « l'élite socioculturelle transforme le patrimoine culturel en fond de commerce exotique » (Pierre 2008 : 60). Les troupes folkloriques haïtiennes voyageaient à l'étranger et elles se produisaient dans les nombreux hôtels pour offrir aux touristes, surtout nord-américains, des *vodoo shows* qui renforçaient leurs stéréotypes à l'égard du culte (Goldberg 1981). (22) Ces tournées étaient sous-tendues par des enjeux économiques et migratoires pour les artistes et serviteurs du vodou qui y participaient. Elles étaient un moyen pour récolter l'argent nécessaire à leur installation en Haïti ou pour quitter le pays. Ce fut le cas de Cicéron Saint-Aude, *oungan* et fils adoptif de la *manbo* Lorgina Delorge (Beauvoir-Dominique 2005 : 1) dans le temple de laquelle Alfred Métraux réalisa son enquête. Ce dernier précise qu'« un des meilleurs acteurs de la troupe de Katherine Dunham [[59]](#footnote-59) était précisément un jeune *houngan* qui venait de "prendre l'asson" et espérait, en parcourant le monde, mettre de [116] côté la somme nécessaire à son installation » (Métraux 1995 [1958] : 63).Ce jeune *oungan,* Cicéron Saint-Aude, se produisit avec Katherine Dunham au Théâtre des Champs-Elysées à Paris en 1951. [[60]](#footnote-60) À l'issue de l'une des représentations de leur spectacle, intitulé *Southland* (Capone 2006 : 93), il fut sollicité par Alfred Métraux pour diriger une cérémonie privée dans un atelier parisien (Métraux 1978 : 345). Les tournées des troupes folkloriques furent également un moyen pour quitter Haïti, alors que sévissait la dictature des Duvalier (1957-1986). Loïs Wilcken, manager de la Troupe Makandal, analyse les effets de la dictature sur la formation de troupes dans la ville de New York et elle souligne que dans les années 1970-1980, « la migration vers les États-Unis emporta un nombre substantiels d'artistes folkloriques et ils créèrent rapidement des compagnies à New York » (Wilcken 1998 : 170). Le témoignage de Fritz Jolicœur, directeur de la Troupe Folklorique Nationale de 1977 à 1984, montre que la troupe officielle était composée d'artistes des compagnies privées car les tournées à l'étranger étaient une opportunité pour rejoindre la famille résidant à l'étranger :

« Les danseurs qui formaient la Troupe Nationale venaient en grande partie de la troupe de Viviane Gauthier. À un certain moment, je suis allé aux États-Unis, je crois que c'était en 1980, Je suis parti avec vingt-cinq personnes et neuf seulement sont revenues en Haïti » (22 janvier 2007, Port-au-Prince).

Qu'en était-il des tournées des troupes folkloriques en Europe et plus particulièrement en France ? Viviane Gauthier devint professeur de la Troupe Folklorique [117] Nationale en 1971 et elle se rendit en France cette année-là, mais dans le cadre de la tournée européenne de la troupe Bakoulou, créée en 1959 par Odette Wiener Latour. En 1959, Félix Morisseau-Leroy et sa Compagnie Nationale d'Art Populaire Bacoulou, furent invités à Paris sur la scène du Théâtre des Nations (Peslin-Ursu 2009 : 210). Claude Planson, qui fut directeur artistique de ce théâtre de 1957 à 1964, y rencontra Mathilda Beauvoir. Cette dernière a un parcours singulier. Née à la fin des années 1930 en Haïti, arrière-petite-fille du président Florvil Hyppolite (1889-1896), fille de médecin, elle est également la demi-sœur de Max Beauvoir, *l’Ati Nasyonal* ou Guide Suprême du vodou haïtien intronisé en janvier 2008. Elle fut formée chez les sœurs de Sainte-Rose de Lima, Tune des institutions catholiques de Port-au-Prince les plus prisée par les grandes familles bourgeoises haïtiennes (Planson 1975 [1974] : 267), et à Paris, elle suivit les cours de danse de Maurice Béjart. Roger Bastide souligna la filiation au niveau des techniques chorégraphiques entre Katherine Dunham et Mathilda Beauvoir (Bastide, Morin et Raveau 1974 : 56-57), qui dirigeait des spectacles dans le club *Le Vaudou,* situé à Pigalle et tenu par son époux, Claude Planson. Ce dernier le qualifie de « premier "hounfor" [temple] européen » (Planson 1975 [1974] : 148). Dans le cas des mises en scène folkloriques inspirées du vodou, on peut se demander si nous avons toujours affaire à une religion. Dans ce club, la frontière entre le folklore et le vodou était encore plus ténue car il s'agissait de rituels religieux se déroulant sur une scène, programme et transe de possession à l'appui, pendant le dîner des spectateurs. [[61]](#footnote-61) De plus, Mathilda Beauvoir recrutait en Haïti, notamment chez Katherine Dunham, des danseurs [118] et des danseuses qu'elle conduisait en France pour se produire dans le club *Le Vaudou.* Au début des années 1970, *manbo*F*.* arriva à Paris de cette façon. Elle devint *manbo* en 1984 :

« Je dansais le folklore en Haïti et j'ai fait un peu de ballet Je suis arrivée en France, on était plusieurs artistes. Je suis rentrée ici avec Mme Claude Planson, Mathilda Beauvoir. On était six danseuses et deux danseurs. On a dansé deux années dans le club et après on a dansé à l'Olympia. J'ai arrêté deux ans après, de temps en temps je faisais des chorégraphies et la dernière fois c'était en 1984. [...] J'ai arrêté mais des fois l'Ambassade d'Haïti m'appelait s'il y avait un contrat, c'était mon métier donc j'ai accepté. Mais si je n'avais pas envie, je ne mélangeais pas [,..]. Artiste, c'est un métier mais j'ai laissé tomber, je suis manbo maintenant mais je ne mélange pas parce que je ne veux pas... si quelqu'un me voit sur scène et qu'après il vient chez moi, il peut penser que je joue la comédie. C'est pour ça que je me suis arrêtée parce que être sur scène et être avec une manbo, ce sont deux choses différentes » (22 mai 2002).

*Manbo*F. craignait la confusion entre le genre artistique et le genre religieux, et des effets de celle-ci sur sa crédibilité auprès de potentiels clients. Les expériences artistiques et religieuses de Mathilda Beauvoir et de *manbo*F. posent la question de la frontière entre visibilité et invisibilité : il est des choses à ne pas dire, à ne pas faire et surtout, à ne pas montrer. De plus, dans [119] l'ouvrage que Claude Planson consacra à la description de son parcours initiatique auprès de son épouse, il décrit le rythme soutenu de leurs voyages entre Haïti et la France dont l'objectif était de recruter des initiés destinés à se rendre avec eux à Paris. [[62]](#footnote-62) L'on peut véritablement parler de filières migratoires organisées à partir d'une pratique religieuse et artistique car plusieurs dizaines de personnes sont ainsi partis d'Haïti. Cependant, certaines d'entre elles auraient servies comme domestiques, dans des conditions proches de l'esclavage moderne, pratique condamnée par la loi française. Ces dérives ont fait l'objet d'un reportage télévisé sur la chaîne TF1, diffusé le 3 novembre 2002 et il fut relayé par un journal haïtien à Paris sous le titre « Esclavage moderne en France. Une Haïtienne exploitée pendant 20 ans ». [[63]](#footnote-63) En outre, le témoignage de Claude Planson montre à quel point ces *serviteurs* du vodou étaient réduits à l'état d'objet, d'individus dénués de libre arbitre quant à la pratique même de leur religion. [[64]](#footnote-64) Le parcours de *manbo*F. illustre tout le contraire : elle exerce aujourd'hui la profession d'aide-soignante dans un hôpital, elle reçoit des clients pour des *leson* [consultation] dans son appartement situé dans une ville de la Seine-Saint-Denis et elle se rend régulièrement en Haïti pour les cérémonies qu'elle ne peut réaliser en France. Si l'histoire qui a mis en cause Mathilda Beauvoir a jeté un voile trouble sur sa réputation et a accentué les critiques d'Haïtiens quant à ses mises en scène spectaculaires du vodou, elle éclaire cependant l'un des chemins par lesquels le culte est arrivé en France.

[120]

2) Les pratiques du vodou haïtien en Ile-de-France :
des adaptations rituelles au maintien discret
de frontières ethniques.

Observer les pratiques du vodou haïtien à Paris en étant blanc, Français et non initié a constitué un véritable défi dans l'enquête ethnographique. J'ai préféré décliner les invitations à être initié car j'avais l'intime conviction que l'initiation appelait à être au cœur de relations de pouvoir. [[65]](#footnote-65) La distance nécessaire pour conserver ma liberté d'écriture m'empêcha cependant d'accéder à certaines données, autant rituelles que relationnelles, les initiés étant liés par une intimité et une solidarité qui sont similaires à ceux d'une famille. Le vodou est en effet une religion initiatique dont le pivot est le secret. En outre, la question de la sorcellerie est au cœur de la réputation sulfureuse du culte. [[66]](#footnote-66) Les serviteurs du vodou cachent souvent leur appartenance religieuse, de peur d'être vus par des étrangers comme des sorciers en puissance. Cependant, l'ambivalence est au cœur du pouvoir des *oungan* et des *manbo,* capables de faire le bien comme le mal, ce qui est désigné par l'expression « travailler des deux mains ». De plus, la sorcellerie [[67]](#footnote-67) assure au culte autant une publicité négative, avec les nombreux stéréotypes produits à son encontre, que positive : réputé être puissant, le vodou attire de nombreux clients. Ces deux dimensions sont de fait indissociables. Si l'invisibilité est un gage de protection contre le regard extérieur, la visibilité peut être pensé dans une optique de gain, qu'il soit politique, personnel ou financier. Dès lors, la notion de secret et cette question de la sorcellerie sont traversées par un subtil équilibre entre accessibilité et fermeture, visibilité et invisibilité. La présence du vodou en Ile-de-France nécessite des adaptations matérielles et rituelles au contexte urbain, [121] lequel implique une triple discrétion. Une discrétion qui entoure les échanges économiques qui, le plus souvent, circulent de façon informelle ; une discrétion imposée à cette religion chantée et dansée avec le respect de la vie en collectivité ; enfin, une discrétion qui peut affecter les rituels avec l'interdiction des sacrifices par la loi française. Le vodou constitue à proprement parler un espace économique qui aurait émergé dans des conditions sociohistoriques particulières. À partir du milieu du 20ème siècle, le démantèlement des parcelles familiales sous l'effet de la pression démographique et l'exode rural ont favorisé le rôle des *oungan* et des *manbo* comme intermédiaires avec les esprits (Béchacq 2004 : 42-43). À la suite des travaux de Gérald Murray, Karen Richman va plus loin en montrant que l'expression « *pran ason »* [« prendre Passon »], qui désigne dans le sud d'Haïti la fin du cycle d'initiation et l'accession au grade de *manbo* et de *oungan asogwe,* révélerait la tendance à la commercialisation des pratiques du vodou à partir de cette même période. Devenir *oungan* ou *manbo* peut donc être le fruit d'une démarche personnelle, parfois doublée d'une visée utilitariste (Richman 2005 : 116-124). [[68]](#footnote-68) De plus, l'attrait de touristes pour le vodou et le développement d'un tourisme religieux en Haïti - dont Max Beauvoir fut l'un des acteurs (Cosentino 1993, 1998 [1995] : 43 ; voir également Richman 2008) - interrogent l'influence du contexte économique haïtien sur la commercialisation des pratiques religieuses avec l'émergence d'un marché de l'initiation. De l'avis de plusieurs *oungan* et *manbo* rencontrés à Port-au-Prince et à Paris, les consultations de voyance *[leson]* représentent une rentrée plus ou moins régulière d'argent et constituent leur fond de commerce. *Oungan*R. a vécu en France de 1992 à [122] 2001 et il vit aujourd'hui aux États-Unis, tout en voyageant régulièrement en Haïti et en Europe où résident certains de ses initiés. Il assume pleinement le fait de tirer des revenus de ses compétences religieuses, dès lors que le service des esprits exige des dépenses importantes :

« On a besoin de faire de l'argent avec le vodou, il ne faut pas être hypocrite. C'est notre façon de vivre, c'est notre gagne-pain, des fois les mystères ne te laissent pas faire autre chose que du vodou, que des consultations, que des travaux mystiques, mais il faut bien vivre, il faut bien payer les factures, il faut bien manger [...]. Le vodou, les mystères ont besoin d'un beau temple, ils ont besoin de beaux foulards, ils ont besoin de bonnes liqueurs, ils adorent les belles bougies, les parfums. Pour moi, servir les mystères, c'est un luxe, il faut avoir de l'argent pour servir les Iwa » (Brooklyn, 19 novembre 2004).

Le temple dans lequel j'ai enquêté de 2002 à 2007 est situé dans la cave d'un pavillon de la banlieue parisienne. Il est tenu par *manbo*M., arrivée en France au début des années 1970 et par ses trois enfants, une fille et deux garçons, qui sont *manbo* et *oungan.* À la différence d'un grand nombre de leurs pairs, ils parviennent à vivre des revenus tirés des pratiques du vodou. Connue des services de police et des impôts, *manbo*M. est taxée sur ses revenus car elle est déclarée en tant que profession libérale, ce qui lui permet de déduire de son imposition les achats de produits pour la réalisation des cérémonies. Cela conduit [123] également des inspecteurs des impôts à venir y assister pour vérifier que les revenus déclarés correspondent bien au nombre de participants. L'un des services organisés en l'honneur des Gédé dans le temple de *manbo* M. coûta 1 500 € : aux deux boucs noirs qui furent sacrifiés, s'ajoutèrent les sodas et les bouteilles d'alcool, servis à profusion. Le lendemain, les animaux sacrifiés furent cuisinés et servis aux membres de la famille spirituelle et aux personnes extérieures au temple. Comme Ta souligné Karen McCarthy Brown dans son analyse de l'économie rituelle du vodou, ces repas attestent des liens de réciprocité entre les personnes (Brown 1998 [1995] : 209-210). À ces coûts, il faut également ajouter, comme dans le cas d'un service en l'honneur des Gédé dirigé par le *ougan* R. à Brooklyn, le paiement des prestations des trois tambourineurs, ce qui lui coûta 1 200$ pour les deux soirs du service. Devant de telles dépenses, il n'est pas rare que les *pitit fèy* [initiés] du *oungan* ou de la *manbo* participent aux frais de la cérémonie. Le vodou est un espace économique car if engage différents protagonistes dans une configuration au centre de laquelle on retrouve la relation entre les *oungan,* les *manbo* et leurs esprits, relation de type don/contre-don d'où ils tirent leur légitimité à réaliser des profits avec le culte. L'ensemble des relations sociales et des liens d'interdépendance qui se déploient dans le vodou déterminent l'intensité des échanges économiques dont la pérennité repose sur une dynamique de circulation d'argent, de biens matériels et de prestations religieuses. Cette dynamique est transnationale quand le *oungan* ou la *manbo* possède un temple à l'étranger et un autre en Haïti, à l'instar de *manbo* M. La solidarité qui lie les membres d'une même famille spirituelle fait [124] également partie des devoirs du migrant, d'autant plus quand celui-ci rentre en Haïti. La fille de *manbo* M. raconte comment sa mère aide les gens de sa localité :

« Elle fait beaucoup de choses là-bas, notamment de l'eau dans le quartier, de l'électricité, de la nourriture, elle aide des gens dans le commerce. Une fois, on lui a demandé d'être député dans le canton. Mais ma mère ne fait pas de politique, elle a dit : "si vous voulez que je vous aide, je peux vous aider mais je ne fais pas de politique" » (Paris, 15 mars 2003).

Comme l'avait remarqué Alfred Métraux (1995 [1958] : 55) à son époque, devenir *oungan* ou *manbo* assure une position sociale en vue dans la communauté locale, ce qui est d'autant plus vrai pour le migrant qui peut vivre des revenus tirés de ses activités religieuses. En Ile-de-France, rares sont les vodouisants qui possèdent suffisamment d'espace dans leur habitat pour réaliser des services en bonne et due forme, avec tambours et sacrifices. Dès lors, plusieurs adaptations sont possibles. Le service des esprits peut, en Haïti comme à l'étranger, se réaliser avec des moyens élémentaires : quelques bougies, une offrande de rhum après que la bouteille eut été présentée aux quatre coins cardinaux, puis des prières catholiques et des demandes faites au *lwa.* La faiblesse des revenus d'une majorité de migrants haïtiens, qui en envoient une partie à leur famille résidant en Haïti, et l'offre immobilière en Ile-de-France, dominée par des prix élevés, font que de nombreux serviteurs vivent dans des appartements de faible superficie. Dans ce contexte, la réalisation de sacrifices [125] est problématique. *Oungan* R., qui habitait dans un petit studio parisien, détaille les précautions qu'il devait prendre, notamment par rapport à la façon dont des étrangers pourraient juger les serviteurs à cause des sacrifices :

« Quand tu arrives dans un pays comme la France et que tu es vodouïsant, automatiquement tu vas adapter. [...] Tu habites en appartement, tu ne peux pas faire de bruit, aller contre l'ordre établi. [...] Il y a des lois qui interdisent de sacrifier des animaux dans les appartements et bien... tu fais attention. Ça arrive qu'on en fasse mais tu fais attention, ce sont des cérémonies secrètes, ce sont des cérémonies propitiatoires, c'est entre initiés seulement Les étrangers arrivent plus tard [...]. Ce n'est même pas le sacrifice en lui-même que les gens voient, c'est tout ce qu'ils vont dire, vont comprendre et interpréter. Je crois que beaucoup de vodouisants ont très peur de ça » (Paris, 7 janvier 2002).

Quant à *manbo*F., elle ne réalise dans son appartement que les rituels ne nécessitant pas de sacrifices, tels que les mariages mystiques et les actions de grâce. Pour réaliser des services tels que les *manje Iwa,* qui impliquent de réunir du monde et de sacrifier plusieurs animaux, elle retourne en Haïti, ce qui suppose d'avoir des ressources financières suffisantes et de posséder des documents administratifs en règle, ou la nationalité française, pour voyager librement. Si, en Haïti, les services peuvent se dérouler sur plusieurs jours, en France, cela est incompatible avec les obligations [126] professionnelles de la plupart des migrants. Mais il existe une prière qui condense les salutations aux différents *Iwa* et permet de raccourcir la durée des services qui, le plus souvent, ont lieu le week-end :

« On ne salue pas tous les iwa mais il y a une façon pour pouvoir saluer beaucoup de Iwa ensemble [...]. On est obligé de passer par Legba, obligatoirement il faut qu'on ouvre les portes, il faut qu'on salue les enfants, les jumeaux [marassa], mais pour les autres, on condense. On prend dix à quinze Iwa et on les salue tous ensemble. Ce n'est pas vraiment une adaptation qu'on a créée nous-mêmes, on l'appelle le minokan, c'est l'union des Iwa, on salue les principaux Iwa et les autres, on les met en minokan » (Oungan R., Paris, 7 janvier 2002).

Avec le *minokan* et le *regleman,* liturgie spécifique à chaque initié lui permettant d'insérer des éléments personnels dans le rituel dont les salutations à ses propres *Iwa,* le vodou est structuré de telle sorte qu'il permet les adaptations aux contraintes d'un nouvel environnement et de nouvelles temporalités. Si les éléments nécessaires aux rituels -bougies, encens, parfums, chromolithographies, etc.- sont disponibles dans certaines boutiques du quartier de Belleville à Paris, les *fèy* [feuilles], écorces et racines - ingrédients essentiels autant dans les rituels que dans les traitements thérapeutiques - n'existent pas en France. Ainsi, les vodouisants d'Ile-de-France sont en contact réguliers avec leurs pairs de Miami, cette ville jouant un rôle central dans les réseaux des vodouisants, autant du [127] fait de son climat tropical que de l'importance numérique des migrants haïtiens. Au-delà de l'adaptation des rituels aux contraintes spatiales et matérielles, comment les serviteurs non haïtiens sont intégrés dans le culte, à l'instar de ceux qui composent la famille spirituelle de *manbo* M. ? J'ai abordé la présence des Antillais dans ce temple à partir d'une question centrale : comment les dispositifs sociaux, rituels et discursifs révèlent les frontières ethniques et les relations de pouvoir à l'intérieur du culte ? Au cours des échanges avec la fille de *manbo* M. et de l'observation du déroulement de plusieurs cérémonies dans leur temple, j'ai constaté des procédés d'inclusion des Antillais dans le culte et le maintien discret de frontières ethniques entre serviteurs haïtiens et serviteurs antillais. *Manbo*R. précisa dans un entretien que sa pratique du vodou fut tardive, partagée qu'elle était entre sa vie sociale, son entourage amical français et les activités religieuses de sa mère qui impliquaient de retourner en Haïti. [[69]](#footnote-69) Plus tard, elle insista sur son attachement au culte en soulignant son caractère atavique, fondé sur le sang, les racines et la race :

« On dit toujours que les dieux des vaincus sont les diables des vainqueurs [...]. Après avoir fait la traversée, j'aime bien cette image, je n'ai pas fait la traversée en bateau, enchaînée, mais c'est dans mon sang, c'est dans mes racines et à chaque fois que je suis en bas [dans la cave] et qu'il y a une cérémonie, et bien je retrouve cette racine. [...]Comme le disent la majorité des gens qui arrivent ici la première fois, qui sont... on va dire d'origine africaine, et c'est plus fort encore quand ils vont en Haïti, ils disent : "ce [128] n'est pas possible, on m'attendait ! Il y a quelque chose, ce n'est pas possible ! Comment ça se fait ?" » (Manbo R., 15 mai 2003).

Pour désigner les Antillais, majoritaires par rapport aux Haïtiens, qui fréquentent ce temple, *manbo*R. utilise l'expression « *d'origine africaine »*. L'Afrique et l'esclavage permettent d'établir une origine et une filiation communes entre les Haïtiens et les Antillais. L'évocation du « *sang »*, des « *racines »* et de l'« *origine africaine »* montrent que les critères de l'appartenance au vodou peuvent être autres que strictement religieux et sont autant de « ressources pouvant être mobilisées pour entretenir ou créer le mythe de l'origine commune » (Poutignat & Streiff-Fénart 1995 [1999] : 178). Cependant, si cette origine commune postulée permet d'inclure les Antillais dans le vodou, j'ai remarqué une gestion sélective des transes de possession au cours des cérémonies. En effet, alors que certains des Antillais composant la famille spirituelle sont *manbo* ou *oungan,* seules *manbo*R. et sa mère étaient chevauchées par les *Iwa* de façon accomplie, les transes de possession étant menées à leur terme. Dès que les *ounsi* [initié/e] antillaises manifestaient un début de transe incontrôlée, elles étaient conduites à l'extérieur du temple, par un escalier à l'accès limité. D'après ce que j'ai pu observer dans des cérémonies réalisées à Badjo et à Soukri, près des Gonaïves en Haïti, les personnes qui sont l'objet de ce type de transe, parfois provoquée par un *Iwa bosal* -qui n'a pas été fixé dans la tête de l'initié -, restent dans l'enceinte du temple. Comment saisir l'attrait des Antillais pour le vodou alors qu'en Guadeloupe une partie de la population est très hostile aux migrants haïtiens (Brodwin 2003, Ducosson 2007, Giraud 2002, [129] Hurbon 1983, Reno 2008) ? Les Haïtiens seraient-ils plus légitimes et plus compétents que les Antillais pour servir les esprits et être possédés par eux ? Tous les *oungan* et *manbo* rencontrés en Ile-de-France m'ont affirmé que les Antillais étaient majoritaires, aussi bien parmi leurs consultants que parmi les *pitit fèy* qu'ils ont initié. Plusieurs éléments permettent de comprendre cet attrait de certains Antillais pour le vodou. D'une part, la coexistence de l'origine africaine, de la *maji* (Adouane 2001-2002 : 83) et des pratiques thérapeutiques (Benoît 2000 : 189), est central dans cette dynamique d'attraction et de répulsion que suscite le culte. D'autre part, les circonstances historiques et le passé colonial sont à considérer pour comprendre la complexité des relations entre les Haïtiens et les Antillais. [[70]](#footnote-70) Enfin, la transe de possession n'est ni la propriété exclusive ni la qualité naturelle d'un groupe d'appartenance, qu'il soit religieux, national ou autre. Comme j'ai pu te constater en Haïti, les transes de possession peuvent être imitées et pratiquées dès le plus jeune âge et elles nécessitent de travailler des compétences mentales et physiques ce qui, d'un point de vue religieux, est l'un des objectifs du processus initiatique.

Dès lors, le maintien discret de frontières ethniques entre Haïtiens et Antillais quant à la gestion de la transe dans ce temple révèle l'existence de relations de pouvoir au sein du culte. Ces relations sont également fonction de la détention de la *konesans* [connaissance] qui fonde l'autorité et le charisme des *oungan* et des *manbo :*

« Étant donné que le principe même de consécration réside dans le fait que l'idéologie et la pratique religieuse remplissent une fonction [130] de connaissance-méconnaissance, les spécialistes religieux doivent nécessairement se cacher et cacher que leurs luttes ont pour enjeu des intérêts politiques, parce que l’efficacité symbolique dont ils peuvent disposer dans ces luttes en dépend et qu'ils ont donc un intérêt politique à cacher et à se cacher leurs intérêts politiques » (Bourdieu 1971 : 316-317).

Alors que le vodou est l'un des motifs de la stigmatisation des migrants haïtiens dans la Caraïbe, le processus migratoire en France donne lieu à un renversement des rapports de domination entre Antillais et Haïtiens. Du fait leur nationalité et du rôle du vodou dans leur histoire nationale, ces derniers sont appréhendés, et ils se présentent ainsi, comme les détenteurs légitimes d'un savoir religieux et magique réputé pour sa puissance. La gestion sélective de la transe dans ce temple signifierait que l'appartenance haïtienne et les liens du sang prévalent sur une origine commune, en l'occurrence africaine, et sur la parenté religieuse qui lient *manbo* M. à sa famille spirituelle. La présence d'Antillais dans le culte en Ile-de-France génère également certaines adaptations rituelles. Celles-ci s'inscrivent dans les pratiques circulatoires des acteurs du vodou entre Haïti et les différents espaces de la diaspora. Dans le contexte de la transnationalisation des communautés religieuses (Capone 2004, Frigerio 2004, Mary 2000, Vertovec 2000), le culte devient un espace à l'intérieur duquel des sociabilités - les conflits, les rumeurs et la compétition - sont autant d'instruments mobilisés dans les quêtes de prestige et les rapports de pouvoir mettant en jeu la légitimité des acteurs religieux.

[131]

3) Jalousies, rumeurs et tripotay :
circulations dans un espace transnational de moralité.

Dans le vodou haïtien, ces sociabilités balisent les pratiques légitimes du culte assorties de prescriptions rituelles et d'un rapport normatif au territoire haïtien. À cet ancrage local, se superposent les pratiques d'un vodou déterritorialisé et adapté à un public non haïtien. Ces transformations sont sanctionnées par la circulation des rumeurs qui révèle l'existence d'un espace transnational de moralité. Ce dernier est délimité par des normes sociales et religieuses indiquant ce qu'il est acceptable, ou non, de rendre visible et ce qu'il est possible, ou non, de faire. Les relations de pouvoir et les fondements de la légitimité des *ougan* et des *manbo* relèvent d'une gestion des ressources humaines. Celle-ci concerne les rapports entre les acteurs religieux et mobilise les catégorisations du vodou en fonction des différences rituelles régionales haïtiennes et de la finalité sous-tendue par les diverses pratiques du culte. Les catégories à l'œuvre dans le vodou s'inscrivent tout d'abord dans le territoire haïtien, tel que le vodou *fran* qui désigne le culte pratiqué dans les campagnes, lieu originel de formation *ou* culte. Ce vodou *fran* fut invoqué par un tambourineur franco-haïtien pour critiquer le cuite exercé par *manbo*M. dans son temple francilien : « *le vodou haïtien d'ici n'a rien à voir avec le vodou* fran *tel qu'il se pratique en Haïti, il n'est haïtien que parce qu'il et pratiqué par des Haïtiens qui escroquent les Antillais, c'est d'ailleurs pour ça qu'il n'y a pas d'Haïtiens dans leurs cérémonies »*. [[71]](#footnote-71) J'appris par la suite que ce tambourineur, formé en Haïti, avait eu quelques difficultés pour se faire rétribuer ses prestations musicales dans le temple de *manbo*M. D'après un jeune serviteur originaire de Pont-Sondé et étudiant à Paris, [132] plusieurs éléments permettent de différencier les *ougan makout,* ceux de l'Artibonite, sa région natale, des *oungan asogwe,* initiés eux dans le sud d'Haïti et dans la région métropolitaine de Port-au-Prince :

« Le ougan makout c'est un oungan qui est en dehors, c'est à dire l'Artibonite, Nous-mêmes, on est initié, on fait un sévis tèt mais on ne prend pas l'ason, [...] Le oungan makout n'a pas le tcha-tcha du oungan asogwe. [...] Un ougan asogwe est obligé d'aller apprendre auprès d'un ougan pendant 41 jours avec Papa Loko nan bwa. Nous, on a pas besoin d'être initié pour appeler un Iwa ou pour diriger un service [...]. Eux, ils sont plus folkloriques que nous autres. Chez eux, tous les enfants peuvent être oungan, chez nous, non. [...] Chez nous, il faut être choisi par les mystères pour être oungan et ce choix peut être fait dès l'enfance. Chez eux, on peut se lever le matin et dire : "tiens, je vais me faire asogwe" » (Saint-Denis, 28 novembre 2007).

À cette démarche volontariste qui différencie les *ougan asogwe* des *oungan makout* et qui s'inscrit dans des particularités rituelles régionales, s'ajoutent des catégories permettant de différencier les finalités du vodou. Dans les rapports entre le culte et la magie, au moins deux modèles coexistent dans une relation d'interdépendance délimitant les prérogatives et les champs d'action de chacun de ces modèles. Cette relation dialectique a été soulignée par Karen Richman à travers sa définition des termes *ginen* [Guinée] et *maji* [magie] qui désignent « deux systèmes moraux ou façons d'être au monde » (Richman 2005 : 17). [[72]](#footnote-72) Cette [133] relation entre des réalités et des finalités antagonistes, *ginen* versus *maji*, distingue également les *oungan ginen,* qui font le bien, des *oungan djab,* qui font le mal. Elle est articulée à d'autres formes de différenciation relatives au territoire. À l'inscription dans le territoire rural se superposerait une relation légitimante à l'origine africaine, *ginen fran* et vodou *fran,* et des différences régionales : liturgie, modalités de l'initiation, identité des *Iwa,* danses, etc. Le vodou pratiqué en dehors d'Haïti s'inscrit dans ces clivages, tout en en produisant d'autres. De plus, du fait de sa déterritorialisation, il accuse une perte de légitimité à l'instar des autres cultes afro-américains relevant des « diasporas religieuses secondaires » (Frigerio 2004 : 42). Les critiques formulées par tel acteur religieux à l'égard d'un autre peuvent s'appuyer sur ces clivages mais ils révèlent aussi la compétition qui existe dans le vodou. Ainsi, à la demande de *manbo* S, venant d'arriver d'Haïti, je la conduisis dans le temple de *manbo* M. à l'occasion d'un service en l'honneur des Gédé. Cependant, alors que l'usage veut que *oungan* et *manbo* se saluent par un court rituel appelé *dogwe* qui marque le respect mutuel et la reconnaissance du statut de chacun, *manbo* M. ne salua pas cette *manbo* de passage à Paris. Après la cérémonie, sur le chemin du retour, cette dernière critiqua vivement ce qu'elle avait vu et entendu : « *Tout ça c'est pas vrai, c’est pas naturel, c'est du show biz! Il n'y a pas de* regleman *et les initiés ne disent que des* betiz [paroles grivoises] » (Paris, 31 octobre 2004). [[73]](#footnote-73) Mais ces propos peu amènes résultent également du refus de *manbo* M. de saluer sa compatriote. D'après *oungan* R. qui fréquenta son temple, *manbo*M. ne salue jamais les *oungan* et les *manbo* qu'elle n'a pas initié. En effet, le dogwe marquant l'égalité des relations de [134] pouvoir entre ceux qui se saluent ainsi, sa non réalisation manifesterait la volonté de ne pas reconnaître l’autorité de l'autre et serait liée, dans ce cas, à la volonté de neutraliser toute concurrence potentielle. En effet, et ce risque est réel dans le vodou, *manbo*M. pouvait craindre que *manbo*S. n'en profite pour lui « subtiliser » certains de ses initiés antillais. Cette gestion des ressources humaines, avec le risque de circulation ou de fuite des initiés, s'inscrit dans les relations de pouvoir consécutives au processus initiatique : le rapport à l'autorité est au cœur de la filiation entre un/e *papalmanman kanzo* [père/mère d'initiation] et son/ses *pitit fèy.* Cette filiation est centrale dans la transmission et dans l'apprentissage du vodou. Cette gestion des ressources humaines vise donc à minimiser les risques quant aux atteintes contre le prestige des chefs de culte. L'un des moyens d'affirmer sa légitimité par rapport aux autres acteurs religieux (Capone 1999 : 147), tout en préservant sa propre réputation, réside dans la circulation des rumeurs et des *tripotay* [commérages]. Ces derniers constituent des tentatives de contrôle de transgressions, supposées ou réelles, ayant lieu dans les pratiques du culte en Ile-de-France. Indexés à des normes sociales et religieuses, ces rumeurs et commérages forment, du fait de leur circulation d'un bord à l'autre de l'Atlantique, ce que j'appelle un espace transnational de moralité. « Le commérage possède une traçabilité dont ne dispose pas la rumeur » (Bougerol 2010 : 133), cette dernière consistant à « livrer un récit ou émettre une opinion à l'adresse d'un auditoire en se plaçant derrière un paravent impersonnel et anonyme ("il se raconte que...") » (Aldrin 2003 : 127). J'exposerai ici un cas de rumeur concernant une accusation de sacrifices [135] humains et un exemple de commérage au sujet d'un mariage mystique, ces deux événements ayant eu lieu dans le temple de *manbo*M. Retracer la genèse, le contenu et le fonctionnement de cette rumeur et de ce commérage permet d'articuler la pérennité de normes sociales haïtiennes dans la migration à l'existence de prescriptions rituelles dans le vodou. Le fils de *manbo*M. me fit part d'une accusation de sacrifices humains dont ils avaient été victimes. Selon lui, il n'y a pas d'Haïtiens dans le temple, si ce n'est les membres de la famille, car la réussite de sa mère susciterait trop de jalousies. Les *tripotay* qui visaient sa mère lui reprochaient de ne pratiquer le vodou que pour l'argent. Son fils soupçonnait alors que leur téléphone soit sur écoute car certaines informations sortaient du temple alors qu'elles ne le devraient pas et cela ne pouvait venir d'un membre de leur famille spirituelle. La circulation des *tripotay* en dehors du temple permettait à la police d'en suivre les activités. Un jour, plusieurs policiers arrivèrent pour arrêter les membres de la famille de *manbo*M., à la suite d'une dénonciation anonyme les accusant de sacrifier des enfants dont les restes auraient été enterrés dans le sol de la cave. Après enquête, il s'avéra qu'il s'agissait d'une calomnie mais les policiers continuèrent à suivre les activités qui se déroulaient dans le temple, certains d'entre eux venant consulter *manbo*M. pour leur propre compte étant impressionnés, selon son fils, par son pouvoir. L'accusation de sacrifices humains et sa diffusion par la délation, qui illustre ici l'aboutissement de la rumeur sanctionnant la réussite économique de cette *manbo,* doit être située à partir du contexte social haïtien et caribéen. Ce dernier serait dominé par une quête égalitariste pénalisant par les médisances et la jalousie l'individu qui se distingue [136] d'une manière ou *d’une* autre (Barthélémy 1991 [1989] : 28-34 ; Priée 1964 : 100). [[74]](#footnote-74) En Haïti, « toute richesse est censée être acquise par la sorcellerie » (Hurbon 1979 : 135) et cet enrichissement consécutif à un acte de sorcellerie implique souvent le sacrifice d'un enfant (Laferrière 2002 [1991] : 92-93 ; Richman 2005 : 18). Dans le cas de *manbo* M., l'accusation de sacrifices humains avait pour objectif de nuire à sa réputation et d'attribuer une origine à son enrichissement qui, selon les interlocuteurs, est interprété de deux façons, la réussite *versus* l'escroquerie, comme le dénonçait le tambourineur franco-haïtien cité plus haut. Ulf Hannerz souligne dans son analyse des ragots et des réseaux dans un ghetto noir américain que « le commérage est d'abord l'affaire d'individus et, en second lieu, éventuellement, l'instrument d'un système de normes » (Hannerz 1983 [1980] : 238). Cette analyse permet de comprendre la diffusion du commérage concernant les protagonistes d'un mariage mystique dans le temple de *manbo* M. Ce rituel consiste à se placer sous la protection d'un *Iwa,* l'initiative pouvant être prise aussi bien par ce dernier que par le serviteur. Karen McCarthy Brown relate les circonstances du mariage mystique entre Marna Lola et le *lwa* féminin Erzuli Dantor :

« Dans ces rituels, les protagonistes se promettent loyauté, service et toujours fidélité sexuelle pendant une nuit de la semaine (ne pas dormir avec un humain pendant cette nuit et attendre de recevoir l'esprit dans leurs rêves), en échange de quoi l'esprit accorde attention et protection. Et encore, quand le ragot a cours, les gens de la communauté d'Alourdes [Marna Lola] [137] admettent que certains de ces mariages se font avec une femme » (Brown 2001 [1991] : 228).

Le commérage concerne ici l'identité sexuelle des époux et s'inscrit dans cette articulation entre le religieux, le genre et la sexualité décrite par Elizabeth McAlister (2004). Une rapide description du mariage mystique auquel j'ai assisté s'impose. Au cours d'un service marquant la sortie des initiés à l'issue de leur *kanzo* [initiation], l'un des fils de *manbo* M, manifesta les signes d'une transe par Ogou et fut paré des attributs matériels de ce dernier : sabre, cigare, foulards et bouteille pailletée rouges. Après les chants déclinant les différents *Iwa* de l'escorte d'Ogou, ce dernier sacrifia une poule rousse et fut conduit avec une initiée et son bébé à l'extérieur du temple. À leur retour, ils lurent installés sur deux fauteuils et un homme de l'assistance, après avoir décliné l'identité des protagonistes, les invita à échanger leur consentement mutuel. Ensuite, Ogou et la mère du bébé signèrent l'acte de mariage à l'aide d'une bougie rouge, le *lwa* passa une bague surmontée d'une pierre rouge au doigt de la mère et il donna à son bébé une tétine rouge. Il s'avéra que le rituel consacrait en fait l'union entre Ogou et ce bébé âgé de quelques mois.

Pourquoi les commérages s'emparèrent-ils de cet événement ? S'il arrive qu'un enfant soit placé sous la protection d'un *lwa,* le mariage entre un *lwa* et un bébé semblait cependant contraire aux prescriptions rituelles coutumières. Il s'agissait de faire connaître cette transgression par rapport aux usages : ce bébé, de sexe féminin, ne pouvait assurer toutes ses obligations envers son époux, pour lequel une nuit de la semaine devait lui être consacré. Cette transgression fut diffusée bien au-delà [138] du temple de *manbo*M. car *oungan*R., résidant alors à Brooklyn, en fut informé par une de ses connaissances rencontrée à Miami. À l'occasion d'un service en l'honneur des Gédé réalisé dans le temple de ce *oungan,* j'ai interrogé l'un des serviteurs pour savoir si un mariage entre un bébé et un *Iwa* était possible, ce à quoi il me répondit, sur le ton de la raillerie : « *tu parles de ce qui s'est passé dans le temple de* manbo M ? ». Cet événement qui avait eu lieu en Ile-de-France alimenta par la suite les conversations entre certaines des personnes qui assistèrent à ce service dans ce temple de Brooklyn. La circulation des commentaires sur cet événement par-delà l'Atlantique souligne tout d'abord le rôle des moyens de communication, à commencer par le téléphone, dans la diffusion presque instantanée des informations. Cette circulation est constitutive de milieux sociaux, circonscrits et isolés à l'image de ce temple en région parisienne, qui participent d'un maillage en réseaux grâce aux acteurs qui y sont investis. De plus, la circulation de la rumeur et du commérage, en tant qu'usage sociale de la norme - de ce qu'il convient de dire et de ce qu'il convient de faire -, balise un espace transnational de moralité délimitant les pratiques légitimes du culte. Rumeur et commérage montrent également que, s'ils se déploient dans le milieu du vodou en diaspora, ils se réfèrent à des pratiques sociales spécifiques au contexte rural haïtien. Plusieurs chercheurs, à l'instar de Jonathan Friedman, ont critiqué le recours excessif au modèle du transnationalisme dans les discours anthropologiques car ils relèveraient d'« un programme élitiste dont la vision d'en haut, s'appuie [...] sur l'expérience du vol aérien ». Mais la circulation des rumeurs et commérages souligne au contraire que les serviteurs du vodou, et les [139] migrants, participent pleinement aux réseaux transnationaux (Capone 2004 : 11). Ces procédés discursifs de contrôle de transgressions par rapport aux usages rituels permettent certes de délégitimer tel concurrent. Mais ils sont également exemplaires de ces tentatives de maintenir, et parfois de construire, une orthodoxie face à la plasticité et à la dissémination des modèles rituels portés par des acteurs religieux « mondialisés ».

Conclusion

Entre la fin des années 1930 et le début des années 1970, on observe une transformation très nette des finalités du folklore haïtien et des pratiques du vodou. Ils ont constitué le principal objet des études académiques, autant haïtiennes qu'étrangères, dans un contexte où le culte faisait l'objet d'une pénalisation juridique, du moins dans les textes. La dissociation entre ce qui relève du folklore et ce qui appartient au religieux a permis de sélectionner, dans le vodou, ce qui pouvait faire l'objet de mises en scènes publiques, la transe et le sacrifice en étant a *priori* exclus. [[75]](#footnote-75) Les troupes folkloriques haïtiennes participèrent à l'affirmation d'une conscience noire sur la scène culturelle haïtienne et internationale et à un objectif économique consistant à satisfaire les attentes exotiques des touristes et du public, haïtien comme étranger. Les archives du Ministère haïtien des Affaires étrangères montrent que les danseurs les plus en vue furent investis d'une mission de communication sur l'image d'Haïti, dynamique qui souligne la force d'une esthétique politique du vodou dans ce dispositif de nationalisation de la culture populaire haïtienne. Cependant, l'amplification des difficultés sociales, [140] économiques et politiques pendant le règne de Jean-Claude Duvalier (1971-1986) ont fait des troupes folkloriques un vivier de compétences artistiques mobilisées pour l'exil. Vu du contexte haïtien, ces mises en scènes du culte révèlent les rapports de pouvoir sur lesquels s'appuyait l'investissement de membres de l'élite haïtienne dans leur valorisation intéressée et ambiguë du vodou. Les parcours de Mathilda Beauvoir, par laquelle les *show vodou* sont arrivés en France, et de l'une de ses anciennes danseuses soulignent l'étroite articulation entre ces compétences et un système organisé de filières migratoires, ils illustrent également les enjeux de ces mises en scène du culte associant étroitement l'art et le religieux. Ces enjeux se posent par rapport au contenu de ces mises en scène, avec la limite entre ce qui est montrable et ce qui doit demeurer caché, et au sujet du double statut des acteurs de ces spectacles, avec la question de leur crédibilité et de leur légitimité en tant qu'artistes *et* spécialistes religieux. La construction des savoirs sur le vodou, aussi bien dans le passé qu'aujourd'hui, est socialement et politiquement située. Ainsi, enquêter sur le vodou quand on est étranger en tout point à ce culte, implique une posture de recherche à la fois distancée et impliquée. Cette posture participe, en les révélant, des rapports de pouvoir qui sont autant constitutifs au vodou, en tant que religion initiatique dont le pivot est le secret, qu'extérieurs à lui, du fait de sa présence dans une société française globalement hostile à ce culte. De cette présence découle toute une série d'adaptations relationnelles, matérielles et rituelles qui répondent aux contraintes de l'environnement urbain francilien et qui soulignent la plasticité des pratiques du vodou. Dès lors, l'invisibilité et la discrétion s'imposent, aussi bien pour [141] masquer des sacrifices prohibés par la loi que pour cacher des échanges économiques le plus souvent informels. Ce culte peut être appréhendé comme un espace commercial transnational dès lors qu'il donne lieu à des liens d'interdépendance et à des pratiques de solidarité autour d'acteurs religieux investis dans les dynamiques migratoires entre Haïti et l'étranger. La circulation de ces acteurs et leur inscription dans des sociétés post-migratoires, où les individus manifesteraient le besoin d'ancrages particuliers (Schnapper 1993 : 157), nécessitent des adaptations à un public non haïtien. Dans le contexte migratoire francilien, la présence massive des Antillais confère au vodou une fonction de cohésion, liée à un sentiment d'exil et postulée à partir d'une origine commune africaine. Elle donne également à voir le maintien discret de frontières ethniques, confirmant ainsi le statut des Haïtiens en tant que détenteur légitime d'un capital religieux réputé autant pour sa puissance que pour son caractère authentique. Cette dynamique révèle le renversement des rapports de domination entre Antillais et Haïtiens et elle génère des ajustements rituels et des profits économiques, liés à un élargissement du public du culte. Dès lors, cette réussite et ces transformations sont sanctionnées par des rumeurs et des commérages. Parce que ces derniers se déploient en fonction de normes sociales et de différences rituelles forgées en Haïti, et parce qu'ils circulent d'un bord à l'autre de l'Atlantique, ils aboutissent à la formation d'un espace transnational de moralité. Ces divers usages sociaux *du* vodou en contexte migratoire se fondent sur des hiérarchies sociales et religieuses entre lesquelles des acteurs circulent en jouant des relations de pouvoir. Ces [142] hiérarchies et ces relations confèrent au culte une dimension éminemment politique et transnationale.

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[143]

[144]

[145]

[146]

[147]

RÉFÉRENCES

1. Adouane S. (2000-2001), « La pratique du vodou haïtien à Paris »*. Psychopathologie africaine,* 31 (1) : 69-91.

[148]

2. Aldrin P. (2003), « Penser la rumeur, une question discutée des sciences sociales ». *Genèses,* 50 : 126-141.

3. Apter A. (2002), « On African origins: creolization and connaissance in Haitian Vodou »*.American Ethnologist,* 29 (2): 223-260.

4. Argyriadis K. (1999), *La religion à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques cultuelles havanaises.* Paris : Éd. des Archives Contemporaines.

5. Augé M. (1982), *Génie du paganisme.* Paris: Gallimard

6. Barthélémy G. (1991 [1989]), *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors.* Paris : L’Harmattan.

7. Bastide R., Morin F. et Raveau F. (1974), *Les Haïtiens en France.* Paris-La Haye : Mouton.

8. Beauvoir-Dominique R. (2005), *Fonds documentaire Odette Mennesson-Rigaud. Rapport d'inventaire.* Port-au-Prince : AUF / Bibliothèque haïtienne des Pères du Saint-Esprit.

9. Béchacq D. (2004), « Commerce, pouvoir et compétences dans le vodou haïtien », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire, 7 :* 41-69.

10. Béchacq D. (2006) « Les frontières du vodou haïtien ». in : Bonacci G, Béchacq D, Berloquin-Chassany P et & Rey N (dir.) *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières.* Paris, Karthala : 253-271.

11. Béchacq D. (2008), « La construction d'un vodou haïtien savant. Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires »*.Tabou* 5 : 27-69.

12. Benoît C. (2000), *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe.* Paris : CNRS/MSH.

[149]

**LA PAGE 149 MANQUAIT DANS LE DOCUMENT NUMÉRISÉ [JMT.].**

[150]

Synthetic Religion ». *Caribbean Quartely,* 39 (3/4): 100-107.

24. Cosentino D. J. (1998 [1995]), « Imagine Heaven ». ln: Cosentino D J (éd.), *Sacred Arts of Haitian Vodou.* Los Angeles, CA : UCLA Fowler Muséum of Cultural History, 25-55

25. Ducosson D. J. (2007), « Un nationalisme de parade en Guadeloupe ». *Esprit, 2* (332) : 98-104.

26. Fabre M. (1977), « La Revue Indigène et le mouvement nouveau noir »*.Revue de Littérature Comparée* 51 (1) : 30-39.

27. Farmer P. (1996 [1992]), [*Sida en Haïti. La victime accusée*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030148888)(Trad. C. Hewlett). Paris : Karthala.

28. Frigerio A. (2004), « Re-Africanization in Secondary Religious Diaspora: Constructiong a World Religion ». *Civilisations,* 51 (1-2) : 39-60.

29. Gaillard R. (1993), « L’indigénisme haïtien et ses avatars ». *Conjonction* 197 : 9-26.

30. Giraud Michel (2002), « Racisme colonial, ethnicité et citoyenneté. Les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises »*. Hommes* & *Migrations,* 1237 : 40-53.

31. Goldberg A. (1981), *Commercial Folklore and Voodoo in Haiti: International Tourism and the Sale of Culture.* Ph.D. dissertation, Département of Anthropology : Indiana University.

32. Hannerz U. (1983 [1980]), *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine* (Trad. L Joseph). Paris: Les Éditions de Minuit.

33. Heusch (de) L. (1989), « Kongo in Haiti: a new approach to religious syncretism ». *Man,* 24(2): 290-303.

[151]

34. Hoffmann L-F. (1990), [*Haïti. Couleurs, croyances, créole*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/Haiti_couleurs_croyances_creole/Haiti_couleurs_croyances_creole.html)*.* Montréal/Port-au-Prince CIDIHCA/Deschamps.

35. Hurbon L. (1979), [*Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culture_et_dictature_en_Haiti/culture_et_dictature_en_Haiti.html)*.* Paris L’Harmattan/CNRS.

36. Hurbon L. (1983), « Racisme et sous-produit du racisme : immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe »*, Les Temps Modernes* 441-442 : 1988-2003

37. Laferrière D. (2001 [1991]), *L'odeur du café.* Paris : Le Serpent à Plumes.

38. Largey M. (2006), *Vodou Nation. Haitian art music and cultural nationalism.* Chicago/London: The University Chicago Press.

39. Magloire G. et Yelvington K. A. (2005), « Haïti and the anthropological imagination » *.Gradhiva* (n.s.) 1. 127-152.

40. Mary A. (2000), « [*L'anthropologie au risque des religions mondiales*](https://www.erudit.org/fr/revues/as/2000-v24-n1-as810/015639ar/)» *Anthropologie et Sociétés,* 24 (1) .117-135.

41. McAlister E. (2004), « Amour, sexe et genre incarnés : les esprits du vaudou haïtien ». *Africultures* 58 : 111-130.

42. Métraux A. (1995 [1958]), Le *vaudou haïtien.* Paris : Gallimard.

43. Métraux A. (1978), *Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage.* Paris : Payot.

44. Mintz S. et Trouillot M-R (1998 [1995]), « The social history of haitian vodou ». In: Cosentino D J (éd.), *Sacred Arts of Haitian Vodou.* Los Angeles, CA: UCLA Fowler Muséum of Cultural History, 123-147.

[152]

45. Nicholls D. (1996 [1979]), *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Indépendance in Haiti.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

46. Oriol J., Viaud L. et Aubourg M. (1952), *Le mouvement folklorique en Haïti.* Port-au-Prince : Imprimerie de l'État.

47. Peslin-Ursu D. (2009), *Le Théâtre des Nations : une aventure théâtrale à redécouvrir.* Paris : L'Harmattan.

48. Pierre L. N. (2008), « Les élites haïtiennes ; composition et stratégies de pouvoir ». ln : Lerat C (dir.), *Élites et intelligentsias dans le monde caraïbe.* Paris : L'Harmattan, 59-82.

49. Price R. (1964), « Magie et pêche à la Martinique »*.L'Homme4(2) :* 84-113.

50. Planson C. (1975 [1974]) *Vaudou, un initié parle.* Paris : Éd. J'ai lu.

51. Poutignat P. et Streiff-Fénart J. (1995 [1999]), *Théories de l’ethnicité.* Paris : Presses Universitaires de France.

52. Price-Mars, J. (2009 [1928]) [*Ainsi parla l'oncle suivi de Revisiter l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030151754)*.* Montréal: Mémoire d'encrier.

53. Ramsey K. (2005), « Prohibition, persecution, performance: anthropology and the penalization of vodou in mid-20th century ». *Gradhiva* (n.s.) 1 : 165-179.

54. Reno F. (2008), « L'immigrant haïtien entre persécution et xénéphobie ». *Hommes & Migrations,* 1274: 131-142

55. Richman K. (2005), *Vodou and migration.* Gainesville : University Press of California.

[153]

56. Richman K. (2008), « Innocent Imitations? Authenticity and Mimesis in Haitian Vodou Art, Tourism, and Anthropology »*.Ethno history,* 55 (2): 203-227.

57. Schnapper D. (1993), « Le sens de l'ethnico religieux », *Archives de Sciences sociales des Religions* 81 (1) : 149-163.

58. Smith M. J. (2009), *Red and Black in Haiti. Radicalism, Conflict and Political change, 1934-1957.* Chapel Hill : The Univesity of North Carolina Press.

59. Tippenhauer Y. (2008), « Les intellectuels haïtiens et le vodou : fascination et ambiguïté de l’indigénisme »*.Tabou, 5 :* 87-104.

60. Vertovec S. (2000), « Religion and Diaspora ». Communication présentée au colloque *Nouveaux paysages de la religion en Occident,* Oxford University ; 27-29 sept.

61. Wilcken L. (1998), « The Changing Hats of Haitian Staged Folklore in New York ». In: Allen R. et Wilcken L. (éd.), *Island Sounds in the Global City. Carribean popular Music and Identity in New York.* New York Folklore Institute for Studies in American Music: Brooklyn Collège, 162-183.

62. Yarborough Lavinia W. (1959), *Ballets d'Haïti, Bamboche créole, 20th Anniversary.* Port-au-Prince/Frankfurt : Panorama/Bronners Druckerie.

[154]

**Folklore, culture et identité**

“Pour une restitution de l'histoire :
l'héritage des aborigènes en Haïti.”

**Par : Emmanuel Stéphane LAURENT**

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il est remarquable que certains éminents savants haïtiens, sociologues comme anthropologues, soient restés muets ou discrets sur la contribution manifestement autochtone dans la formation du patrimoine national. En effet, pour certains chercheurs, notre culture serait le résultat du mélange, du syncrétisme culturel de deux (2) continents : Europe et Afrique. C'est ainsi que le Dr Jean Price-Mars n'a pas soufflé un mot sur la présence indigène dans notre culture dans son livre-maître « Ainsi parla l'Oncle ». Price-Mars y affirme : « ..., nous n'avons de chance d'être nous-mêmes que si nous ne répudions aucune part de l'héritage ancestral ». Et il estimait que nous sommes redevables de cet héritage aux huit dixièmes à l'Afrique. Le Dr François dans son livre intitulé "Études ethnologiques en collaboration avec Lorimer Denis et plus particulièrement dans son article intitulé « La Civilisation Haïtienne. Notre mentalité est-elle Africaine ou Gallo-Latine ? » De son intéressant ouvrage « Les Éléments d'une doctrine » a défini le peuple Haïtien de la manière suivante : « ...une ethnie à culture mixte : européenne et africaine mais dont la mentalité est caractérisée par la prédominance de cette dernière »22. Alors, la question de l'aspect soi-disant "indien" de l'identité semble relever du folklore.

Si pour ces auteurs que nous venons de citer, la culture haïtienne est la résultante de deux cultures, l'Europe et l'Afrique, il existe une autre thèse qui, elle-même, met davantage l'emphase sur l'influence indigène dans la sociogenèse du peuple haïtien. Dans un entretien que nous avons eu avec l'historienne haïtienne Odette Roy [155] Fombrun, elle nous a déclaré que la contribution des Aborigènes d'Ayiti dans la formation du patrimoine national ne doit être ni négligée ni sous-estimée. C'est aussi l'avis de l'experte en Folklore Haïtien, Mercedes Foucard Guignard (alias Déïta). De plus, toute la portée de l'œuvre de deux chercheurs haïtiens, le Dr Daniel Mathurin et l'Ingénieur Ginette Pérodin Mathurin, est de mettre en exergue le substratumautochtone de la riche culture Haïtienne. Le professeur Christophe Philippe Charles, dans son livre « Christophe Colomb, les Indiens et leurs survivances en Haïti » soutient que « L'héritage indien dans la culture haïtienne est plus importante que nous le pensons ». D'où toute l'importance de notre question : quel est l'héritage que nous ont laissé les Aborigènes d'Ayiti dans la Culture Haïtienne ? Dans le but de traiter notre sujet dans ses modalités essentielles que nous allons préalablement soulever les autres points d'interrogations suivantes : qu'entend-t-on anthropologiquement par culture (définition, fonctions, dimensions) ? Qui sont les Aborigènes d'Ayiti et en combien de groupes ethniques importants se divisaient-ils ? Quelle était l'organisation sociale, politique, économique et religieuse des premiers habitants de l'île ? Quelles sont les conjonctures quant à leurs origines ? Quand sont-ils venus dans notre contrée ? Et enfin alors quels legs avons-nous reçu d'eux dans notre édifice culturel ? C'est en nous basant sur les plus doctes travaux que nous avons pu trouver à notre portée que nous allons répondre à ces différentes questions tout en mettant de côté par souci de précision les mots "Indiens", car il n'y a jamais eu "d'Indiens" en Ayiti (erreur historique et anthropologique de 517 ans), "Peaux rouges" car cette affirmation est dérisoire et de "Sauvages" étant donné qu'ils étaient très évolués. L'anthropologue américain Clyde Kluckohn, dans son livre « initiation à l'anthropologie », définie la culture comme « ...l'ensemble des modes de vie d'un peuple, l'héritage social que l'individu acquiert de son groupe ». Selon le professeur H. Moncy dans son manuel de [156] philosophie « Introduction à la Philosophie et à la psychologie », la culture possède une double fonction : une fonction de socialisation qui intègre l'homme dans son environnement social de la naissance jusqu'à la mort et une fonction identitaire qui permet à un individu de savoir à quel peuple il appartient et aux peuples de se différencier entre eux. Alors, la culture en tant que dimension immatérielle possède de nombreux niveaux : 1. l'histoire ; 2. la littérature ; 3. l'oraliture ; 4. le folklore ; 5. la langue ; 6. l'écriture ; 7. la religion et la magie ; 8. la médecine traditionnelle ; 9J'art culinaire (cuisine) ; 10. l'art en général (peinture, sculpture, théâtre, chants, danse,...) ; 11. etc. Mais bien avant de parler de l'héritage culturel des Aborigènes d'Ayiti, il va falloir que nous identifions les différents groupes ethniques présents sur l'île avant la venue de Christophe Colomb et des Européens.

Différents groupes ethniques d'Ayiti
avant l'arrivée de Christophe Colomb

Avant l'arrivée de Christophe Colomb et des Européens justement dans l'île d'Ayiti-Quisqueya-Bo-lo le 5 décembre 1492 et leur débarquement le 6 décembre 1492, il existait trois (3) grands groupes de peuples : les Ciboneys (Siboneys), les Caraïbes ou Caribs et les Taïnos de la Grande Tribu des Arawak. Nous allons brièvement présenter ces différentes ethnies. Tout d'abord, prenons les Ciboneys. Les Ciboneys, racontent les chroniqueurs espagnols, avaient disparu de l'île bien avant la venue des Européens. Ils étaient troglodytes c'est-à-dire ils habitaient les cavernes et les grottes. Puis, abordons les Caraïbes. D'après les études de certains savants dominicains (Franck Moya Pons, O. Montas, B.J. Borell), ils se seraient métissés avec les Taïnos. Le groupe des « Ciguays » dit encore « Ciguayens »ayant à leur tête Mayobanex et habitant le nord de la Magua que Mme Odette Roy Fombrun considère comme un sixième caciquat dans « L'Ayiti des [157] Indiens », en est une preuve évidente. Par contre, nous ne pouvons passer sous silence la présence sur l'île d'authentiques Caraïbes. Au chapitre V de son ouvrage, l'historien haïtien, le Baron Emile Nau dans « Histoire des caciques' d'Haïti, Tome I », fait remarquer : « Caonabo était caraïbe. Il vint en Haïti à la suite d'une invasion et y resta. ». Et enfin, parlons des Tainos. Ils avaient conquis la quasi-totalité de l'île et l'avaient divisé en cinq (5) caciquats ou royaumes : 1) au nord se trouvait le Marien avec le naïf Guacanagaric ; 2) au nord-est il y avait la Magua avec Guarionex ;3) au sud-ouest était situé le Xaragua avec Bohécio puis Anacaona ; 4) au sud-est était placé le Higuey avec le Goliath Cotubanama ; 5) et au centre où est localisée la fameuse montagne de pierre nommée le « Cibao », on rencontrait la Maguana ayant sa tête le farouche et intrépide cacique caraïbe du nom de Caonabo. Il s'agit maintenant pour nous de savoir comment ces peuples -nous allons insister sur les Tainos -s'étaient organisés sur le pian social, politique, économique et religieux.

Système d'organisation socioculturel,
politique, économique et religieux

Sur le plan social, chaque caciquat ou royaume avec son cacique ou chef était divisé en sous-caciquats avec des sous-caciques : Guarionex avait pour sous-cacique Guatiguana ; Caonabo avait pour sous-caciques Mayobanex et Uxmatex. La communauté taïna était composée : du *cacique* (chef suprême de la collectivité) des *nitaynos* (conseil de sages détenant des pouvoirs administratifs, militaires et ecclésiastiques) des prêtres ou *butios* appelés encore *Behicks (Behiques), buhitibus, butu-itihus* ou *bohutis* (à la fois guérisseurs, médiums et prêtres-sorciers),des *bovites* (vieillards gardiens des traditions de l'histoire, des mystères, de certains secrets de stratégies militaires en cas de guerre et s'exprimant dans un langage secret nomme le « jargon des bovites »), des *Naboriás* (couche d'esclaves [158] domestiques, de serfs occupant une place inférieure par rapport aux Taïnos, probablement descendants de populations plus anciennes -peut-être les Igneris - et asservis par les Taïnos) et *le reste de la population.* Sur le plan politique, chez les Taïnos, le pouvoir était héréditaire.

Sur le plan économique, la terre appartenait à tout le monde et la propriété était le vol (avec le philosophe allemand Karl Marx et notamment Friedrich Engels on parlerait de communisme primitif). Au chapitre VI de son livre « Histoire des Caciques d'Haïti, Tome », le Baron Emile Nau nous informe : « Les Indiens payaient tribut entre eux, les chefs de village ou les caciques inférieurs aux caciques supérieurs. C'étaient en quoi consistaient leur administration ou leur principal acte administratif. »

Et enfin sur le plan religieux, les Taïnos étaient polythéistes et parmi les dieux les plus importants de leur panthéon, on peut citer : *Attabeira ou Mamona* (démiurge cosmique, Mère du Dieu Suprême) [Baron Emile Nau], *Jovana, Jovovava, Joanaboinaou Jovanaboina* ou encore *You Obaba* (dieu Suprême) [Vicomte de Onffroy de Thoron], Guabansex (déesse des cyclones, des tempêtes et de l'eau) [Michel Aubourg] Bayaku (divinité stellaire) [Jean Fouchard], *Louko* (Adam et Hermès Trismégiste), *Hioiou* (divinité solaire) et *Nonun* ( divinité lunaire)[Baron Emile Nau]. Mais d'où proviennent les Aborigènes d'Ayiti et quand se sont-ils installés dans cette contrée du monde ? On se perd dans les hypothèses quand on essaie de déterminer leur origine.

Aux origines des aborigènes

Commençons par les Ciboneys. Les Ciboneys (Siboneys) ont été appelés différemment nous rapportent chroniqueurs et chercheurs : *Ciboneys (Siboneys)* (Padre Don FrayBartholemeo de Las Casas) *Guanahatabey* (le chercheur allemand Sven Loven et [159] l'archéologue cubain Cosculluela), *Guanahatabeyes* ou *Guanacabubes* ou *Zibueneyes* (Bachiler Morales) ou enfin *Aunabey* (Ferdinand Ortiz). Ils seraient originaires de la côte orientale de la Floride et seraient les descendants de Timutwas et de Calusas. Ils seraient venus en Ayiti en 930(Xème siècle) et1200 (XIIIème siècle) après Jésus-Christselondes recherches effectuées par l'archéologue de Yale University Irving Hourse. Poursuivons et terminons avec les Tainos et les Caraïbes. Les Tainos et les Caraïbes s'exprimaient dans des langues différentes. Toutefois, leurs langues présentaient fortes similitudes. La langue des Tainos était le *Marcoix* et la langue des Caraïbes était le Lucayo. Les Taïnos sont les descendants des Aborigènes Tupi-Guaranis de l'Amérique du Sud principalement du bassin de l'Orénoque, du Venezuela et de l'Amazonie qui ont séjourné au Piémont des Andes et seraient passés en Amazonie d'où ils seraient remontés en direction du Venezuela. Quant aux Caraïbes, ils sont les descendants des Galibis ; ils viennent de Guyanne et ont occupé les Petites Antilles. Pour nous et à la suite de certains chercheurs (l'hypothèse du Vicomte de Onffroy de Thoron soutenue par le Daniel Mathurin et Ginette P. Mathurin). Ils sont tous des descendants de Phéniciens et de Carthaginois (peuples d'origine sémitique) mélangés avec des Olmèques et des Mayas. Les Tainos seraient venus en Ayiti entre 1200 et 1440 après J-C et les Caraïbes entre 1440 et 1492 toujours selon les recherches effectuées par l'archéologue de Yale University Irving Hourse. Toute compte fait, ces peuples « ...qui nous ont précédé sur cette île et dont nous sommes, qu'on le veuille ou non, des prolongements » comme l'affirme Jean Fouchard dans l'avant-propos de « Langue et littérature des Aborigènes d'Ayiti », qu'avons-nous recueilli d'eux ? L'exubérance des biens laissés par les premiers habitants de l'île est immense et c'est en efforçant d'être concis que nous allons faire l'inventaire d'un trésor aussi riche.

[160]

Apports des aborigènes dans la construction
de la société haïtienne

Nous pensons qu'il est important de parler à présent des apports de ces aborigènes dans la construction de la nation Haïtienne, en raison du fait que cette catégorie sociale subissait une sorte d'injustice historique que nous pourrions qualifier, selon l'expression de Pierre Bourdieu, d'une déshistoricisation de l'histoire. Celle-ci s'explique par l'oubli de ces aborigènes quand les auteurs parlent des peuples qui ont contribué dans la formation historique du peuple haïtien.

Au niveau historique : ce sont les premiers combattants contre la colonisation, la domination et l'esclavage. En ce sens, citons les luttes qui ont été menées par le cacique Caonabo et son frère Manicatex, par les caciques Guarionex, Mayobanex et Cotubanama. De plus, n'est-il pas que ce sont les autochtones qui ont appris à nos ancêtres africains à se faire marrons et leur ont enseigné les labyrinthes de nos cavernes et de nos grottes ?En effet, le dernier cacique d'Ayiti, le cacique Henri (Enriquillo), ne s'était-il pas caché et enfui dans les grottes et les montagnes du Bahoruco avec des esclaves indigènes et africains et a combattu les Espagnols pendant quatorze (14) ans ?Nos ancêtres, les Aborigènes d'Ayiti sont les premiers héros de notre histoire. Citant l'historien Louis Mercier, Toussaint Desrosiers attire notre attention sur la première déclaration de Jean Jacques Dessalines : « J'ai vengé les Indiens ! J'ai vengé l'Amérique l ».De plus, les noms des femmes aborigènes traversent avec une vitesse fulgurante nos annales. On parlera et on se souviendra toujours de la féerie de la reine du Xaragua Anacaona, de la sublimité de la princesse taïna Higueynamota, fille de Caonabo et d'Anacaona et de la perfection incroyable mais vraie de Guanahattabechena belle-sœur d'Anacaona que le chroniqueur espagnol Pedro Martyr [161] d'Anghiera « considère comme sans pareil dans la mémoire des habitants de l'île ».

Au niveau linguistique : nombreux des mots qui sont des mots indigènes. On les retrouve dans la topographie : 1) La Gonâve- »Gonabo ; 2) Hinche->Hincha ; 3) Léogane->Vaguana. Ils sont présents encore dans les noms d'arbres, de fruits, de légumes, etc., haïtiens : 1) abricot ; 2) avocat ; 3) banane ; 4) corossol ; 5) patate. Tous les noms de l'île sont bel et bien aborigènes :1) Ayiti : « île ou Terre des femmes » ; 2) Quisqueya : « délices, plaisirs de la vie » ; 3) Bo-lo : « serpent de Dieu ». Et le plus important il semblerait que ce soient les Caraïbes qui ont inventé la première du créole haïtien et l'auraient utilisé pour combattre les Espagnols>>.

Au niveau littéraire : surtout en oraliture, selon la linguiste haïtienne Suzanne Sylvain Comhaire, ils nous ont laissé neuf (9) contes ; on peut lire deux (2) de ces contes dans le livre de Déïta « Contes des jardins du pays de Ti Toma, Tome 2 » autour des titres : « Et la mer fut », « Altayra, une princesse indienne ». Ils nous ont fait cadeau encore des fragments d'areytos tels que l'Areytos de Caonabo, du cacique Henri. De plus, n'est-il pas vrai qu'Anacaona dont le nom veut dire « fleur dorée » est la première poétesse de l'île ?

Au niveau paléographique et artistique : les Aborigènes d'Ayiti nous ont laissé beaucoup d'hiéroglyphes que nous retrouvons dans nos pétroglyphes (roches gravées) tels que la Roche à l'Inde de Limbe, la Roche Tampée pas loin de Cerca-Carvajal et la Roche de Camp Coq. On rencontre encore ces hiéroglyphes dans de nombreuses grottes de notre pays et ils font partie d'un art particulier appelé "art glyphique" (art de gravure sur la pierre). Ils ont étudié par des savants tels que le Dr Louis Maximilien, H. Kriegger, William H. Hodges, Michel Aubourg, Jacques Roumain, etc.

[162]

Au niveau religieux : dans le Vodou, les Aborigènes d'Ayiti nous ont laissé le tracé des importants vêvês, le culte de l'adoration des pierres (litholatrie), le Govi (canari rituel considérable). En ce sens, Mme Odette Roy Fombrun rapporte étonnamment dans « L'Ayiti des Indiens »ce qui suit : « L'important pour nous a été de constater qu'Anacaona est devenue *une* Loa dans le culte vodou. Et que cette Loa est servie en tant que reine Anacaona, avec déférence. ».

Au niveau de l'art culinaire : il y a l'acassan, le cazave, le maby, le doukounou, le tonmtonm, etc. ; 7-Au niveau de nos manifestations populaires : on peut parler du carnaval, du rara.

Au niveau des techniques agricoles : la technique des butes de terre (mounds) permettant le développement rapide de la culture du manioc et de la patate.

Au niveau architectural : notre façon de construire les maisons de manière circulaire avec le « Poto Mitan » comme centre selon Mme José Marie Nadal, archéologue-autodidacte et artiste-peintre haïtien ; 10-Au niveau archéologique enfin : Les Aborigènes d'Ayiti nous ont laissé d'innombrables pièces archéologiques. Le Bureau national d'Ethnologie en avait 3089. Sans oublier les nombreux sites de recherches archéologiques dont plus de 218 répertoriés sur toute l'île ajoutés aux endroits susceptibles d'exploitation touristique et d'investigations spéléologiques en l'occurrence nos grottes telles que la Grotte de Bassin Zim, la Grotte du Bassin à l'ile de la Tortue, la Grotte de Colladère, la Grotte de Bohoc à Pignon, la Grotte Pyramide de Boucantisse à Thomonde, la Grotte de Trou BonDieu, etc.

Permettez-nous de terminer cet exposé avec un texte que nous avons écrit en 2003 au terme de cette étude en mémoire des Aborigènes d'Ayiti :

[163]

Hommage à nos ancêtres les Aborigènes d'Ayiti, Hommage à nos ancêtres les Aborigènes d'Ayiti dont la beauté légendaire des femmes traverse avec une vitesse fulgurante notre histoire ; Hommage donc à la sœur de Bohécio, reine du Xaragua et femme de Caonabo, ANACAONA, dont le nom Marcorix signifie « Fleurdorée », première poétesse de l'ile ; Hommage à HIGUEYNAMOTA, princesse Taïna, fille de Caonabo et dfAnacaona ; Hommage à GUANAHATABECHENA, belle sœur d'Anacaona qui, selon le chroniqueur espagnol Pedro Martyr d'Anghiera, serait sans pareil dans la mémoire des habitants de l'ile ; Hommage, hommage, hommage aux hommes valeureux que furent : le cacique caraïbe farouche et intrépide CAONABO ; son frère M AN ICAT EX ; le cacique des Ciguays MAYOBANEX ; le cacique taïno GUARIONEX, et le Goliath Taïno COTUBANAMA.

BIBLIOGRAPHIE

1- AUBOURG Michel. « *Haïti préhistorique*» (Publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti), Série II, No 8, Éditions Panorama, Port-au-Prince, Haïti, 1941.

2- BEUCHAT H. : « *Manuel d'archéologie américaine, Amérique Préhistorique*», Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912.

3- BLOT Jean-Yves : « *Culture Haïtienne*», supports de cours pour étudiants.

4- CARNAC Pierre : « *L'histoire commence à Birmini*», Éditions Robert Laffont, SA Paris, 1965.

5- CHARLES Christophe Charles : « *Christophe Colomb, les indiens et leurs survivances en Haïti*», Éditions Christophe, 1992.

[164]

6- DÉÏTA (Mercedes Foucard Guignard) : « *Contes des jardins du pays de Ti-Toma*, Tome 2 » Imprimeur II, 2003.

7- DESROSIERS Toussaint : « *Civilisation indienne et culture haïtienne*», Imprimerie Rodriguez, Port-au-Prince, Haïti,...

8- DUVALIER François :« *Éléments d'une doctrine*, Tome 1, Œuvres essentielles », Éditions Presses Nationales d'Haïti 1968.

9- FOMBRUN- Odette Roy. « *L'Ayiti des Indiens*», Éditions Henri Deschamps, 1992.

10- FOUCHARD Jean ; « *Langue, et littérature des Aborigènes d'Ayiti*», Éditions Henri Deschamps, 1988.

11- HYPPOLITE Michelson Paul. « *Héritage culturel et* *linguistique des Ayitiens de la première civilisation de nie d’Ayiti, jadis perle des Antilles ! Brillante étoile de la mer des Caraïbes ?* Contes de fées, pays de rêves où les fleurs ne se fanaient jamais », imprimerie Nouvelle, Port-au-Prince, Haïti 1989.

12- LEDAN FILS Jean, « *L'histoire en toute simplicité*», Imprimerie Henri Deschamps, mai 2008.

13- LOUIS-CHARLES Thony. « La présence indienne dans le sang de l'homme haïtien », *Le Nouvelliste*, Société, mardi 18 avril 2002.

15- LEHMANN Henri : « *Les civilisations précolombiennes*», Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, N° *567,* 12eédîtions, mai 2008.

16- MADIQU Thomas. « *Histoire d'Haïti. Tome 1. 1492-1799*», Éditions Henri Deschamps, 1989.

17- MATHURIN Daniel et Ingénieure Ginette P. « *Ayiti-Quisqueya : lieu d'origine de l'écriture mère*», (document inédit de la Fondation Science et Culture) ,1999.

18- MATHURIN Daniel et Ingénieure Ginette P. « *Identité culturelle de l'Ayitien*» (document inédit de la Fondation Science et Culture), 2003.

[165]

19- MATHURIN Daniel et Ingénieur Ginette P. « *Aspects pratiques de la recherche de l'identité d'un peuple*», (document inédit de la Fondation Science et Culture), 2005.

20- MAZEL Jean : « *Avec les phéniciens à la poursuite du Soleil sur les routes de for et de l'étain*», Éditions Robert Laffont, 1988.

21- MOLLIEN Gaspard-Théodore : « *Histoire et mœurs d'Haïti. De Christophe Colomb à la révolte des esclaves*», Le Serpent de mer, 2001.

22- MONCY H. : « *Introduction à la Philosophie et à la psychologie*», Éditions Philonous, 1999.

23- MONTAS O., BORREL *PJ.,* PONS F.M. « *El Arte Taino*», R.D., Division de Impresos de ! Bianco central, 1985.

24- NAU Baron Emile. « *Histoire des caciques d'Haïti*», Tome 1, II, Éditions Panorama, 1963.

25- PRICE-MARS Jean. « [*Ainsi parla l'Oncle. Essai d'ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030151754)», Imprimeur II, 1998.

26- ROUMAIN Jacques. « *Contribution à l'Étude de l'Ethnobotanique Précolombienne des Grandes Antilles* (suivi) L'Outillage Lithique des Ciboneys », Éditions Presses Nationales, d'Haïti, Collection Mémoire Vivante, juin 2006.

27- ROSNY Lucien de. « *Les Antilles, Études d'Ethnographie et d'Archéologie Américaines*», Éditions Maisonneuves Frères & Charles Leclerc, 1989.

28- SAINT-LOUIS Vertus. « *La faim et la fin des Aborigènes d'Haïti (1492-1520)*», *Chemins critiques*, Vol. V, N° 2. De la violence,...

29- SERTlMA Ivan van Sertima : « *Ils y étaient avant Christophe Colomb*», Éditions Flammarion, 1981.

30- VICOMTE DE ONFFROY DE THORON, *Don Enrique : « Les Phéniciens à l'île d'Ayiti et sur le continent américain*», Louvain, Éditions Charles Peters, 1889.

Fin du texte

1. En ce sens, nous pouvons citer les anthropologues Philippe Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier [Ethnologie, Anthropologie, nouv. éd., Paris : Quadrige/PUF, 2003 (1993), P.2] qui émettent une réflexion que nous estimons importante sur le rapport entre le sujet et son objet. Ainsi, écrivent-ils :

 « *L'objet est par définition ce qui vient à ('encontre du sujet, ce qui se jette en travers de son chemin (objectum), ce qui se présente comme différent de fui, obstacle ou déplaisir. La saisie de l'objet suppose donc chez le sujet la disposition à appréhender ce qui lui est par nature contraire et « autre ». L'esprit scientifique, c'est alors l'aptitude à supporter la contradiction, la capacité d'affronter ce qui est le plus étranger et le plus désagréable à la spontanéité humaine : l'objection incessante des objets. Ce corps à corps avec le réel ne traduit pas, semble-t-il', comme le voudrait Nietzsche, un pur ressentiment du sujet (sinon il n'y aurait pas de dialogue, de réplique de la chose à l'esprit), mais la nature intime de l'objet. Il implique par conséquent chez l'homme l'ascèse, qui l'arrache à l'immédiat pour l'intéresser â ce qui en est le plus loin : le non-moi, la chose questionnée pour elle-même, abstraction faite de tout préjugé ;* *on voit en quel sens l'esprit du savant est désintéressé ; il tend à éliminer toute projection de la subjectivité par une autocritique vigilante ».*

 Selon cette réflexion dégagée dans cette citation relativement longue, nous pouvons comprendre que la distance n'est pas forcément « dépaysement géographique », mais elle est une attitude mentale, une posture du chercheur vis-à-vis de l'objet qu'il veut appréhender. L'activité est de plus en plus mentale, et ceci même dans le cas où le chercheur laisse sa société pour étudier l'autre. Elle est en réalité, par principe, abstraite. [↑](#footnote-ref-1)
2. Marc Augé, Jean-Paul Colleyn, *Anthropologie,* coll. Que sais-je ?, 2 éd, Paris : PUF, 2010 (2004) [↑](#footnote-ref-2)
3. *Anthropologie Structurale deux,* coll. Agora, 2ème éd, Paris : 1996 (1973), P. 70 [↑](#footnote-ref-3)
4. Le rapport du sujet avec l'objet ne peut, quel que soit le champ disciplinaire - sciences socio-humaines ou sciences expérimentales -être dénué de subjectivité, même si l'objectivité constitue l'un des postulats de la science. Cela s'explique en raison du fait que, d'une part, la construction de l'objet renvoie à la représentation de cette dernière, ce qui, par ailleurs, fait appel à la perception du chercheur ; d'autre part, le choix du langage et du métalangage pour appréhender et expliquer cet objet implique une discrimination liée au choix du paradigme. Ce choix dépend largement du chercheur. Mais, la particularité des sciences humaines par rapport aux sciences exactes - bien que cela ne veuille signifier une absence de subjectivité dans la pratique de ces sciences exactes, en dépit du fait qu'elles soient couronnées d'un degré de systématisation dont la solidité résulte du gain de pari d'objectivité - se trouve dans la possibilité que le chercheur, n'étant pas différent de l'objet, peut prendre la place d'un son objet pour mieux le comprendre. L'anthropologie moderne enseignait, surtout avec Malinowski, au chercheur de s'immerger dans la culture de la société de l'autre pour l'étudier du dedans. L'anthropologie contemporaine, par sa part, permettant d'ailleurs au chercheur d'étudier sa propre société, implique une immersion avec plus de facilité parce qu'il est aussi celui qui vit les réalités qu'il veut comprendre à partir d'une discipline scientifique, bien qu'il doit évidemment cultiver la posture d'étrangeté par rapport à sa propre société. [↑](#footnote-ref-4)
5. Max Weber, [*Essais sur la théorie de la science*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/24782670)(Traduit de l'Allemand et introduit par Julien Freund), Collection : Recherches en sciences humaines, Paris : Librairie Pion, 1965, 539 pages. Disponible en ligne sur **http://dx.doi.org/doi:10.1522/24782670.** [↑](#footnote-ref-5)
6. En ce sens nous pouvons nous référer aux travaux d'Anthony Giddens, surtout son ouvrage, *La constitution de la société (traduit de l'Anglais par Michel Audet),* Paris : Quadrige/PUF, 2005, pp.41-46. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Jean Price-Mars présidera en 1956 le premier congrès international des écrivains et artistes noirs qui se tiendra à Paris [...] Il présidera aussi le second congrès de 1959 qui se tiendra à Rome, confirmant ainsi ce titre de « père de la négritude » dont Senghor l'honorera à juste titre.* In Daniel Delas, Littératures des Caraïbes de langue Française, Paris : Nathan 1999, p.378 [↑](#footnote-ref-7)
8. [*Ainsi Parla l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030151754)*,* nouv. Éd, Port-au-Prince ; Presse de l'Imprimeur II, 1998 (1928), Préface, XXXII. [↑](#footnote-ref-8)
9. [*La vocation de l'élite*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/vocation_de_elite/vocation_de_elite.html)*,* nouv éd, Port-au-Prince : Les presses Nationales d'Haïti, 2001 (1919). [↑](#footnote-ref-9)
10. [*Ainsi Parla l'Oncle*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030151754)*,* Loc. cit. [↑](#footnote-ref-10)
11. Pierre Bourdieu, *Les Usages Sociaux de la Science : pour une Sociologie Clinique du Champ Scientifique,* Paris : INRA, 11 Mars 1997, p.15. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-12)
13. *La valeur de la Science,* Paris : Flammarion, 1970, p. 161. [↑](#footnote-ref-13)
14. Selon Philippe Braud *[Sociologie politique,* Paris : L.G.DJ, 2002, p.11*]* la *« logique fondatrice* [de la science] *est celle d'élucidation […] Le travail d'élucidation peut être conçu de façon plus appropriée, à la fois comme une entreprise d'affinement du regard qui permet de voir clair, grâce à la mise en place des techniques d'investigation et des concepts rigoureux. (m\se* en crochet par nous). [↑](#footnote-ref-14)
15. Jean Price-Mars, *Op.cit*., p.1 [↑](#footnote-ref-15)
16. Alain Touraine, [*La voix et le regard*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030275970)*,* coll. Sociologie permanente, Paris : Seuil, 1978. [↑](#footnote-ref-16)
17. Nous avons consacré une discussion théorique sur cet aspect dans un article à paraître que nous écrivons sur la construction d'une école scientifique haïtienne. En réalité, ce texte reprend en quelque sorte la thèse que nous avons développée dans le texte que je viens de parler. Il est relativement long. [↑](#footnote-ref-17)
18. Nous sommes haïtiens et nous ne devons rien oublier de notre identité. [↑](#footnote-ref-18)
19. Nous entendons certaines critiques qui tentent de présenter Jean Price-Mars comme un littérateur. Nous pensons que ces critiques n'ont aucun fondement en raison du fait qu'elles ne prennent pas connaissance de l'ensemble de textes, s'agissant des articles ou des ouvrages, de Price-Mars et de l'orientation des idées qu'il développait dans ces textes. Nous savons que tout savant est par définition limité et est sujet de critique, mais cela doit se faire dans une perspective scientifique. Par ailleurs, nous constatons que la plupart des générations des scientifiques haïtiens en sciences sociales, formés dans les Universités anglo-saxons et européenne et, la plupart du temps, même en Amérique Latine, ne se donne pas pour devoir de considérer les travaux qui ont été réalisés par certains chercheurs haïtiens qui ont marqué par des réflexions pertinentes par rapport aux problèmes de la société de leur époque, lesquels problèmes demeurent actuels jusqu'à présent. Certes, nous savons que les recherches scientifiques progressent, ce qui, en conséquence a permis d'une part le raffinement des méthodes et d'autre part l'invention de nouvelle manière de pratiquer la science, mais cela n'implique pas le rejet total des travaux de ces auteurs qui sont d'une importance remarquable. Nous n'en disconvenons pas que les travaux de Price Mars, ainsi que les travaux d'autres chercheurs haïtiens, comme cela est aussi indubitablement vrai pour toutes les recherches scientifiques, soient devenus peu opératoires avec les mutations de la société haïtienne, ce qui exige bien évidemment un dépassement et une modification dans une certaine mesure de ses approches théoriques ; cependant, ce dépassement ne peut se faire sans prendre en compte, dans un processus de révision théorique, ces travaux qui ont contribué à la compréhension des problèmes de société. En outre, la particularité des nouvelles théories ou analyses en sciences sociales, contrairement aux théories dans les sciences dites exactes, telles que la chimie et la physique, s'explique dans le fait qu'elles ne peuvent ignorer les anciennes théories. Pour mieux comprendre cela lisons Robert Déliège qui, dans son ouvrage Une histoire de l'anthropologie (2006), paru aux éditions du seuil, nous livre un constat pareil dans un style éloquent et clair, en précisant que : *le savoir des sciences sociales n'est pas tout à fait comparable à celui des sciences exactes où un paradigme nouveau élimine quasiment ceux qui l'ont précédé. L'étude de la chimie du XIXe siècle n'a plus d'intérêt que pour les historiens des sciences et l'on peut très bien devenir chimiste sans pour autant s'en souder. Dans nos disciplines, au contraire, les choses sont plus complexes et l'on ne peut ignorer les théories de nos prédécesseurs qui ont toutes dit quelque chose d'essentiel sur le monde et la société* (p. 10). Pour ainsi dire, tout chercheur haïtien qui ne veut pas être considéré comme un dépaysé devrait travailler non seulement sur les réalités socioculturelles et politiques de la société haïtienne, mais a pour responsabilité de tenir compte des travaux des auteurs haïtiens qui avaient déjà dégagé une intelligibilité sur ces réalités dans un prisme scientifique, il ne suffit pas de prendre uniquement en considération les approches théoriques des chercheurs internationaux ou de les coopter dans la lutte pour la reconnaissance, en ce sens que leurs travaux constituent l'aune de mesure pour évaluer nos travaux ou ils se sont érigés comme juges pour prononcer leur jugement d'acceptation ou de rejet pendant que l'on ignore quasiment les résultats éclairants de recherche des auteurs haïtiens sur les réalités sociales, culturelles et politiques haïtiennes. En fait, parlant de Price Mars, il n'y a rien d'un littérateur dans ses œuvres. Citons quelques-uns : la vocation de l'élite (1919), l'Ainsi paria l'Oncle (1928), une étape de l'évolution haïtienne (1929), Formation Ethnique et folklore du peuple Haïtien (1956), Bilan des études ethnologiques et le cycle du nègre, la république d'Haïti et la république dominicaine, tomes 1 et 2, (1953). Il est à remarquer que Jean Price-maïs a publié pas mal d'articles dans l'ancienne revue de la faculté d'Ethnologie. Il faudrait une autre approche de jean Price-mars et une recontextualisation de ses travaux au cœur même de la société haïtienne d'aujourd'hui qui souffre du problème de repère social et culturel, lequel travail devrait être fait par la nouvelle génération des chercheurs en sciences sociales, sachant d'ailleurs que celle-ci constitue un terrain privilégié pour les réflexions de ces sciences sociales. On ne saurait comprendre les problèmes de mentalité, les pratiques politiques à partir des sciences dites exactes, cela n'est possible que par les sciences socio humaines. [↑](#footnote-ref-19)
20. Lucille GUILBERT (1991). "Folklore et ethnologie. De l'identité ethnique à l'interculturalité » dans Jacques MATHIEU (dir.). *Les dynamismes de la recherche au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 61-91. http://www.erudit.org/livre/CEFAN/1991-2/000325co.pdf. [↑](#footnote-ref-20)
21. Manuel CASTELLS. 1999. *Le pouvoir de l'identité*. Paris, Éditions Fayard. [↑](#footnote-ref-21)
22. Michel LALLEMENT (2007). *Histoire des idées sociologiques de Parsons aux contemporaines* (troisième éditions). Paris, Armand Colin. [↑](#footnote-ref-22)
23. Diane MOKTAR (1985). « Culture, art et création historique : vers une nouvelle approche du rôle et de l'impact social-historique de la culture », *Sociologie et sociétés*, Vol. 17, No. 2 : 27-32. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jean PRICE-MARS (2002). [*La vocation de l'élite*](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/vocation_de_elite/vocation_de_elite.html). Port-au-Prince, Éditions Fardin, 1919. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cela a abouti à une stratégie de contournement chez les masses. Ce qui fait dire à Souffrant : « Haïti connaît l'éclatement du cadre national par l'éparpillement de sa diaspora en Amérique, en Afrique et en Europe. Paris, New York, Montréal ne sont plus des hauts lieux réservés à la bourgeoisie haïtienne mais des terrains d'émigration populaire. Diaspora prestigieuse qui a pris du poids économique et politique. Dans cette nouvelle conjoncture, c'est la situation de misère et de tyrannie qui devient la cible principale et non pas l'acculturation. Bien plus, le modèle de développement devient, dans la réalité des faits, exogène. L'endogène est relégué dans la fiction idéologique et l'enjeu folklorique » (Souffrant, 1995 : 198). [↑](#footnote-ref-25)
26. BATHÉLÉMY, Gérard. 1997, « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », Cahiers d'études africaines, vol. 37, no. 148 : 839-862. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cité par Claude SOUFFRANT (1995). [*Sociologie prospective d'Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/socio_prospective_Haiti/socio_prospective_Haiti.html). Québec, CIDIHCA, p. 58. [↑](#footnote-ref-27)
28. Laure FLANDRIN (2011). « Rire, socialisation et distance de classe. Le cas d'Alexandre, « héritier à histoire », *Sociologie*, Vol. 2, no. 1 : 19-35. [↑](#footnote-ref-28)
29. L'objet du folklorisme s'entend comme le "nous autres" par analogie à l'ethnologie qui étudie « les autres », le rapport aux autres en tant qu'étrangers, c'est-à-dire en tant que différents du nous. [↑](#footnote-ref-29)
30. Larousse (1997). *Dictionnaire de la sociologie* (sous la direction de Raymond BOUDON, Philippe BESNARD, Mohamed CHERKAOUI et Bernard-Pierre LECUYER). Deuxième édition. Paris, Larousse. [↑](#footnote-ref-30)
31. Dans la capitale Haïtienne il y a un réseau multiple d'acheteurs de « métaux-déchets » pour les revendre aux entreprises de rassamblage, de stockage et d'exportation vers d'autres pays. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ici, on pourrait croire qu'à 40 mètres il y a un grand collecteur, qui lui-même achète en gros et en détail de la main de certains petits ramasseurs à partir de sa balance pour les revendre ensuite au « GS-industrie », ces petits ramasseurs vont directement au bureau de GS pour vendre les objets qu'ils ont eux ramassés. [↑](#footnote-ref-32)
33. Pour avoir plus de données sur les stratégies sur les circuits de commercialisations des « objets déchets » se référé aux travaux de Federico Neiburg et Natacha Nicaise auxquels j'avais participé aussi dans Déchets, Stigmatisation, commerces et politiques, publiés en 2010. [↑](#footnote-ref-33)
34. Pendant les enquêtes de terrains pour la recherche : Déchets. Stigmatisations. Commerces. Politiques, Port-au-Prince en 2009, la responsable qui était chargé de ce projet au niveau du PNUD nous disait que le fond qui fait marché ce projet vient de trois pays du Sud dont : Brésil, Inde et Afrique Du Sud. Au moment de l'écriture de cet article il y a déjà trois (3) ans il se peut qu'il y ait des changements au niveau de la provenance des fonds. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ici nous voulons parler de la directivité donnée à l'aide internationale qui travaille à créer selon ce que nous avions observés sur le terrain, un ensemble d'attente chez les populations locales qui renforcement et fragilise beaucoup plus les rapports des communautés avec son État déjà difficiles alors que, cette aide distribuée et gérée par ONGs est censée apportée de solution aux problèmes que rencontrent ces populations dont il question. [↑](#footnote-ref-35)
36. Revisité le reportage fait par Chenal Augustin dans les colonnes du nouvelliste #... du 22 Décembre 2011 autour du festival artistique baptisé « gheto bienale » avec la participation de plusieurs autres artistes venant de l'étranger travaillant dans le champ de la récupération. Ce festival international a connu trois (3) sites d'expositions : La Grand Rue/Boulevard Jean Jacques Dessalines/Lakou Cherry qui est un lieu d'exposition permanent, Institut français d'Haïti et la cour d'Olofson Hôtel. [↑](#footnote-ref-36)
37. Grand peintre Haïtien qui a laissé derrière lui une œuvre considérable apprécié par les admirateurs de la peinture. Fondateur du mouvement pictural Haïtien Saint-soleil avec un ensemble d'autres peintres comme lui. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ce qualificatif trouve sons essence dans les explications que racontent les pratiquants et les fonctions attribuées aux espaces de travail. [↑](#footnote-ref-38)
39. Dans la dissertation de maitrise que nous préparons sur cette thématique nous y attarderons beau plus la dynamique créative de cette structure pour voir et explorer les soubassements de cette initiative au sein du mouvement. [↑](#footnote-ref-39)
40. Pour connaître plus d'informations et les stratégies de survie et le travail des gens des milieux difficiles consultés le texte du sociologue Haïtien Illionor Louis intitulé : « Survive en marge et lutter pour la reconnaissance : les populations de Cité Lajoie à Port-au-Prince », 2009. Et Federico Neiburg et Natacha Nicaise dans « Déchets. Stigmatisations. Commerces. Politiques. Port-au-Prince, Haïti. 2010 et La vie sociale de l'eau à Port-au-Prince, Haïti, 2009. [↑](#footnote-ref-40)
41. Pour avoir plus description de ce dicton revisité les travaux de Federico Neiburg et Natacha Nicaise dans « Déchets. Stigmatisations. Commerces. Politiques » publiés en 2010. [↑](#footnote-ref-41)
42. Pour une plus large compréhension descriptive et analytique de la vie de ces populations referez-vous aux travaux de LOUIS Ilionor dans, *vive en marge et la lutte pour la reconnaissance des populations de Cite-Lajoie de Port-au-Prince en 2009* ou il a étudié sous le fond opposé les logiques d'actions individuelles face aux logiques d'actions collectives en marge des stigmates sociaux, dans une bidonville comme Cite-Lajoie en plein cœur de la ville-capitale. [↑](#footnote-ref-42)
43. Pour avoir plus de données sur cette question sur la requalification continuelle de l'objet avec ses différentes mémoires visité l'ouvrage codirigé par Laurier Turgeon et Octave Balary cité par Mondeler Khilani dans son article « Objet dans tous ses états » en ligne sur [gradhiva.revues.org](http://gradhiva.revues.org). [↑](#footnote-ref-43)
44. JANVIER, Louis-Joseph, *Les Affaires d'Haïti (1883-1884)*, 1ère édition : 1885, Port-au-Prince, Fardin, Collection du Bicentenaire d'Haïti 1804-2004, p. IX (Vue Générale) [↑](#footnote-ref-44)
45. TROUILLOT, Lyonel, *Haïti (Re) penser la citoyenneté*, Volume VIII, HSI, 2001, p.44 [↑](#footnote-ref-45)
46. MARCELIN, Frédéric in HOFFMAN, Léon-François, [*Frédéric Marcelin,* *Un Haïtien se penche sur son pays*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/frederic_marcellin/frederic_marcellin.html), Montréal, Mémoire d'encrier, 2006, p, 75 [↑](#footnote-ref-46)
47. MARCELIN, Frédéric, *Thémistocle-Épaminondas Labasterre ; petit récit haïtien*, Paris, P. Ollendorff, 1901(reprod. Port-au-Prince), Fardin, 1976, pp*.* 216-217 [↑](#footnote-ref-47)
48. MARCELIN, Frédéric cite par HOFFMAN, Léon-François, [*Frédéric Marcelin, un Haïtien se penche sur son pays*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/frederic_marcellin/frederic_marcellin.html), p. 126. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Op. cit*. p.73 [↑](#footnote-ref-49)
50. du mercredi 14 novembre 2007, No37746 p. 11. [↑](#footnote-ref-50)
51. PIERRE-ETIENNE, Sauveur, *Les ONG et la Problématique du Développement*, Thèse de maitrise présentée pour l'obtention du grade Maitre ès Sciences du Développement, Port-au-Prince, Faculté d'Ethnologie de L'Université d'État d'Haïti, p.4 [↑](#footnote-ref-51)
52. SOUFFRANT, Claude, [*Sociologie Prospective d'Haïti*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/socio_prospective_Haiti/socio_prospective_Haiti.html), Canada, CIDIHCA, 1995, p. 102. [↑](#footnote-ref-52)
53. ANGLADE, Georges, [*Atlas Critique d'Haïti*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030174360)*,* Montréal., 1982, p. 76. [↑](#footnote-ref-53)
54. BAZIN, Marc-Louis, Une politique de la migration, *Le Nouvelliste*, vendredi 25 au dimanche 27 janvier 2008, pp. 39-40 [↑](#footnote-ref-54)
55. ACHILLE, Théodore E., *Les Haïtiens et la double nationalité* Montréal, Marais, 2007, pp. 44-45. [↑](#footnote-ref-55)
56. Les analyses proposées dans cet article se fondent sur une ethnographie multi-située des pratiques du vodou entre Haïti, l'Ile-de-France et Brooklyn, menée de 2002 à 2008 dans le cadre d'une thèse d'anthropologie sociale et ethnologie : 2010, *Les pratiques migratoires entre Haïti et la France. Des élites d'hier aux diasporas d'aujourd'hui* (dir. M.-J. Jolivet), Centre d'Études africaines, École des Hautes Études en Sciences Sociales (563 p.). [↑](#footnote-ref-56)
57. « Sur la suggestion de plusieurs personnes (officiels et journalistes américains) qui eurent l’occasion d'admirer notre folklore à l'Exposition, une place spéciale nous est réservée dans le programme [...]. La participation d'Haïti lui vaudrait, selon Monsieur Lever, une propagande touristique d'un million de dollars environ » ; « ... la portée de cette manifestation qui représente pour nous à n'en pas douter, une rare opportunité de combiner la meilleure forme de publicité et l'affirmation de notre culture dans les Amériques, le Gouvernement a pris les dispositions nécessaires pour s'y faire représenter, comme il convient, par la Troupe Folklorique Nationale ». Extraits des lettres du 2 février et du 5 mars 1951 de Joseph L. Dejean (délégué d'Haïti auprès de l'Organisation des États Américains) à Jacques N Léger (secrétaire d'État aux Relations extérieures). Dossier « Correspondances générales ; Commémoration du centenaire du drapeau haïtien ; Participation de la Troupe folklorique et de Caridad Appolon au Festival des Cerisiers en Fleurs, Washington », (AAE) A.C./Sig1/1951/97(2), Ministère des Affaires Étrangères, Port-au-Prince. [↑](#footnote-ref-57)
58. « Vendredi soir dernier, l'Hôtel Diplomat fut le centre d'une soirée unique dans les annales de New York. Jean-Léon Destiné fut le grand artiste de la soirée. [...] En le voyant danser, en l'entendant chanter, nous avons découvert les nouvelles facettes de l'âme haïtienne... les artistes d'un certain pays font mieux connaître -et plus avantageusement- leur propre nation que tous les bureaux de renseignements et toutes les agences publicitaires » (M. Lacoste, France Journal du 8 juin 1948, cité par Oriol, Viaud & Aubourg 1952 : 87-88). Jean-Léon Destiné fut recruté en 1946 par Katherine Dunham qui dirigeait à New York une école de danse, puis il créa en 1949 sa propre compagnie, la *Destiné Afro-haitian Dance Company.* En 1960, il devint attaché culturel d'Haïti aux États-Unis. [↑](#footnote-ref-58)
59. En 30 ans, de 1946 à 1978, le nombre de touristes passa de 10 000 (Smith 2008 : 164) à 300 000 (« Tourist and Excursion Arrivais in Haïti 1951-1978 », ONRTP, Institut haïtien des Statistiques, cité par Goldberg 1981 : 175). [↑](#footnote-ref-59)
60. Katherine Dunham (1909-2006) fut étudiante en anthropologie à l'Université de Chicago et, soutenue par Melville Herskovits, elle débuta ses recherches en Haïti en 1935 grâce à une bourse de la *Rosenwald Foundation* pour étudier les danses des Caraïbes (Capone 2006 : 92). Elle s'initia au vodou et acquis dans les années 1940 l'habitation Leclerc. À côté de cette habitation, située dans le quartier de Martissant à l'ouest de Port-au-Prince, elle possédait également une résidence où elle produisait des spectacles vodou. [↑](#footnote-ref-60)
61. Article de la revue *Arts* du 2 novembre 1951, intitulé « Katherine Dunham et Cicéron ont fait pleurer Chariot » et transmis par l'Ambassade d'Haïti à Paris au Secrétariat des Relations extérieures. Lettre du 19 octobre 1951 du Général Lavaud à Jacques Léger. Dossier : « Correspondances avec l'Ambassade d'Haïti en France », (A.AE) AC./Sig.2/1951(14), Ministère des Affaires étrangères, Port-au-Prince. [↑](#footnote-ref-61)
62. Entretien téléphonique avec Françoise Morin, 10 juin 2009. [↑](#footnote-ref-62)
63. « Depuis six années consécutives [depuis 1968], je vis en contact permanent avec des groupes de vaudouisants qui logent dans mon propre jardin. Les choses se passent de la manière suivante : chaque été, Mathilda et moi-même nous nous rendons en Haïti et en revenons accompagnés d'une dizaine de "hounsi" choisi dans divers temples de l'île. [...] Tous ont été confiés à "Graine Promenée" *[nom vaillant* de Mathilda Beauvoir] par leur "houngan" ou "mambo" d'origine, dont elle prend le relai pour une durée déterminée. D'ailleurs, dans bien des cas, elle a participé elle-même à leur initiation : on profite toujours, en effet, de son passage à Haïti pour faire entrer dans le "guévo" [ou *djèvo,* chambre de réclusion initiatique] les garçons ou filles susceptibles de venir à Paris, dans un avenir plus ou moins éloigné » (Planson 1975 [1974] : 191). [↑](#footnote-ref-63)
64. « D'abord, un trafic d'êtres humains lucratif qui a débuté dans les années soixante-dix. Il consistait à faire venir des compatriotes à Paris en les faisant passer pour des danseuses professionnelles. Bien que cette activité soit réelle, l'usage qu'en faisait la prêtresse du vaudou était tout à fait contestable. [...] De 1970 à octobre 1998, plus d'une cinquantaine de compatriotes, essentiellement des femmes, sont arrivées à Paris grâce à son réseau ». Maguet Delva, *Haïti Caraïbe Express,* n° 8, 20 nov.-3 déc. 2002 :1 et 10. [↑](#footnote-ref-64)
65. « Nous nous en sommes aperçus avec ceux, rares d'ailleurs, qui, leur "contrat' terminé, ont voulu rester en France. À l'exception d'un seul, aucun n'a pu s'y faire une place décente et tous ont perdu ce qui faisait leur force. Éloignés du vaudou, ils n'étaient plus qu'une main-d'œuvre sans qualification, et rejoignait très vite ce sous-prolétariat des villes, toujours plus ou moins en situation illégale [...]. Mais l'expérience a montré qu'il ne fallait jamais les laisser trop longtemps coupés de leurs racines, sous peine de les voir perdre les qualités propres à leur peuple : te courage, la simplicité, la gaieté et un sens artistique exceptionnellement développé » (Planson 1975 [1974] : 193). [↑](#footnote-ref-65)
66. La problématique de l'initiation comme voie d'accès à la connaissance et comme mode privilégié d'enquête de l'ethnographie a trouvé dans les religions afro-américaines en général, et dans le vodou en particulier, un terrain de choix. La figure du « chercheur initié » a notamment été incarnée par Karen McCarthy Brown qui relate son initiation dans son ouvrage *Marna Lola* (Brown 2001 [1991] : 312-328). L'on se référera également à la réflexion de Stefania Capone qui souligne avec justesse la complexité des enjeux noués autour de l'initiation des chercheurs. Condition indispensable pour pénétrer à l'intérieur du culte étudié, l'initiation *peut* être mobilisée dans la recherche d'un surplus de légitimité quant au savoir produit : « Cette appartenance donne une autorité toute spéciale à la voix de l'ethnologie : elle entraînerait, ipso facto, la connaissance de la culture étudiée. L'ethnologue devient une sorte d'intellectuel organique du culte (Capone 1999 : 44). [↑](#footnote-ref-66)
67. La sorcellerie serait un « pouvoir supposé que certains hommes peuvent, par l'effet de qualités ou de techniques innées, héritées ou acquises, exercer sur d'autres » et « l'un des langages dans lesquels s'expriment les rapports de force sociaux » (Auge 1982 : 255). En Haïti, la forte aspiration égalitaire dans une société marquée par les défaillances de l'État fait que « la sorcellerie devient ainsi le régulateur des rapports de crise entre les individus » (Barthélémy 1991 [1989] : 35). L'accusation de sorcellerie permet de donner un sens et d'attribuer une origine au malheur, à la souffrance et à la maladie (Farmer 1996 [1992] : 275-372). André Corten (2001 : 48) et Laënnec Hurbon (1979 : 133-134) situent le développement des accusations de sorcellerie et le recours à cette dernière dans le délitement général de la société haïtienne. Les serviteurs du vodou différencient ce qui relève du *ginen* -qui peut être traduit par « tradition »- et ce qui relève de la *maji,* la « magie », qu'elle soit bénéfique ou maléfique (Richman 2005 : 150-168). [↑](#footnote-ref-67)
68. Tout comme en Haïti, où le commerce lié au vodou fit l'objet de condamnations juridiques par un décret-loi promulgué en 1935 (Hoffmann 1990 : 138) -commerce qui continue à être au cœur des accusations de charlatanisme à l'intérieur même du vodou- à Cuba, le mercantilisme au sein de la *religion* est également réprouvé : « Les plus vieux en *religion* se plaignent d'ailleurs de ce raz de marée, accusant vaguement "certains" de "vouloir exploiter la *religion",* de pratiquer mercantilisme et charlatanisme et de divulguer à n'importe qui les secrets rituels » (Argyriadis 1999 : 40). [↑](#footnote-ref-68)
69. « *C'était vraiment ce qu'il y avait de plus difficile à concilier, être la fille de* manbo *M. et d'être moi-même. J'ai fait mes classes ici, tous mes amis sont européens, c'était très difficile de concilier les deux. Et puis en fin de compte, je me suis rendue compte qu'il n'y avait pas de complications à faire, qu'il n'y avait plus de frontières. [...] Mais c'est vrai que quand tu es à l'âge de la puberté, tu as les copines qui partent en vacances et toi, tu dois aller en Haïti parce qu'il y a une cérémonie, tu n'arrives pas à comprendre tout de suite, à l'accepter » (Manbo* R., 27 novembre 2002). [↑](#footnote-ref-69)
70. « Il y a en effet toute une ambiguïté de conduite chez l'Haïtien à l'égard du Martiniquais ou du Guadeloupéen. Il se sent à la fois proche de par la situation géographique (les Caraïbes) et le passé historique (l'esclavage) et très éloigné car il le méprise et lui reproche encore d'être un "colonisé" et de ne pas avoir la fierté du peuple haïtien, libre depuis Toussaint Louverture » (Bastide, Morin et Raveau 1974 : 402). [↑](#footnote-ref-70)
71. *Travaux publics,* émission de la radio France Culture, 3 mars 2004. [↑](#footnote-ref-71)
72. « Guinée *(ginen)* signifie tradition, interdépendance et autorité morale. Le terme Guinée se réfère au lointain, au lieu mythique "de l'autre côté de l'eau" d'où les ancêtres migrèrent et vers où ils retournent à leur mort, et où les lignées d'esprits continuent à vivre. Le terme Guinée s'incarne aussi dans le concept complexe d'héritage *(eritaj),* qui représente à la fois la terre inaliénable, héritée par parenté directe, celle de leurs ancêtres paysans, et leur héritage spirituel. La magie est la Guinée de l'Autre, sa figure souterraine. La magie est associée au travail salarié, à l'extérieur, à l'individualisme débridé et, donc, à la sorcellerie. Le travail de la magie est supposé être exécuté par un genre d'esprits connu sous le nom de *pwen. [...]* Les *pwen* sont fabriqués et vendus par les sorciers » (Richman 2005 : 17-18). [↑](#footnote-ref-72)
73. Traduit du créole. [↑](#footnote-ref-73)
74. « Dans ce système, l'égalité entre les participants est le corollaire de l'automatisme de la régulation, car toute inégalité reposant sur une accumulation significative de richesse, par l'un ou l'autre des citoyens, débouche inéluctablement sur un déséquilibre dans le contrôle *du* pouvoir » (Barthélémy 1991 [1989] : 28). [↑](#footnote-ref-74)
75. Des transes de possession pouvaient cependant se produire lors de spectacles folkloriques. C'est ce que rapporte un journaliste qui assista à une soirée mondaine donnée dans le *Carlton Hôtel* à Washington en l'honneur du président haïtien fraîchement élu, Élie Lescot : « La danse du Vaudou, une danse rituelle réservées pour les clairs de lune en Haïti a été une représentation cosmopolite hier avec les diplomates et les membres du Monde officiel regardant les filles nus pieds en calicot [...]. Ils ont dansé et chanté sur une scène dressée à un bout de la longue salle du Carlton, avec de rudes tambours natifs et le doux rythme des mascarons. Ils ont été pris de frénésie quand le chœur devint plus fort et plus insistant en atteignant un crescendo de mouvement quand le "dieu" finalement prit possession de sa victime ». Anonyme, 4-5 mai 1941, « Lescot reçoit avec danseurs du vaudou avant de partir pour occuper La présidence d'Haïti », *Le Matin :* 2. Je remercie Lewis A. Ciormeus pour m'avoir communiqué cet article. [↑](#footnote-ref-75)