RESUME
Revue d'Enquêtes et Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels

Volume 1, numéro 1 · 2026

Mémoire de l'esclavage et héritage colonial

Sommaire

Éditorial iii
Comité éditorial de la revue RESUME

Catholicisation, colonisation et esclavagisation perpétuelle des Nègres : entre erreurs passées, pardons répétés et legs perpétuels 1
Beguens Théus

Protestantisme haïtien et esclavagisme contemporain: une enquête sur la servitude enfantine du système restavec 24
Beguens Théus

Tradition du vaudou : zombification, domestication ou esclavagisation continuelle des Nègres 49
Beguens Théus

La dialectique de la mémoire de l'esclavage 76
Pierre Michelot Jean Claude

Colonialité du savoir et État postcolonial au Sénégal : continuités, tensions et reconfigurations 94
Modou Pouye

De l'indignation à l'espoir : analyse rhétorique du pathos dans l'exposé des motifs de la loi Taubira sur la reconnaissance de l'esclavage et la traite comme crimes contre l'humanité 109
Yvan Tchanga

L'avenir d'Ayiti et la lutte décoloniale : défaire son identité de pauvreté 127
Alfred Pierre

African Westernized universities: Hosts of epistemological exploitation and colonization 154
Nathalis Wamba and Rajendra Chetty

Comité de lecture et d'évaluation

Alfred Pierre, Ph. D.
Rosly Angrand, Ph. D.
Jean Judson Joseph, Ph. D.
Nathalis Wamba, Ph. D.
Beguens Théus, Ph. D.
Antoine Atouriste, Ph. D.
Hanaa Sfeir, Ph. D.
Pierre Michelot Jean Claude, Ph. D.
H. Aloh Benie, Ph. D.
Fritz Calixte, Ph. D.
Ermion Pierre, Ph. D.
Vijonet Déméro, Ph. D.
Patrick François, Ph. D.
Mickael Théus, Doctorant
Lucson Narcisse, Doctorant
Wilfix Sagard, Doctorant

Pour nous joindre

Courriel : coordination@revue-resume.ca
Site web : revue-resume.ca

Droits © Resume 2026. Le contenu de ce numéro est diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Resume : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels a publié ce numéro en partenariat avec l'Institut universitaire de formation des Cadres (INUFOCAD), le Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche en Éducation et Gouvernance (LIREG), l'Institut universitaire Afrique-Caraïbe (IUAC) et l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF).

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

Éditorial

Comité éditorial de la revue RESUME

Pour citer cet article

Comité éditorial de la revue RESUME. (2026). Éditorial. *RESUME, 1*(1), iii–iv. https://doi.org/10.68181/p9pzyr72

© Comité éditorial de la revue RESUME, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

La revue RESUME lance son premier numéro avec l'aménagement d'un espace de discussion ouvert auquel s'invitent plusieurs chercheurs d'horizons disciplinaires divers identifiant la mémoire de l'esclavage comme un objet de recherche scientifique à part entière plutôt que comme un objet de commémoration annuelle. Dans ce premier numéro, elle aborde deux thématiques connexes, reliées par des liens logiques, historiques, contextuels et structurels profonds, à savoir : « Mémoire de l'esclavage et héritage colonial ». Que reste-t-il de l'esclavage lorsque les cérémonies de pardon sont terminées ? Que devient un héritage colonial que l'on déclare clos [au passé] alors que ses cadres juridiques, religieux, scolaires et universitaires continuent de fonctionner [au présent] ? Et que vaut un discours de décolonisation du savoir qui ne touche ni aux programmes d'études, ni aux pratiques d'enseignement-apprentissage, ni aux instances d'évaluation, ni aux langues de publication ? Ces questions ne sont pas rhétoriques. Elles orientent la ligne de la revue, estimant que la mémoire de l'esclavage gagne moins à être célébrée qu'à être étudiée, par des recherches et des enquêtes documentées, attentives aux continuités héritées de la colonisation que les discours officiels laissent souvent dans l'ombre.

Les huit contributions réunies ici travaillent ces questions exigeantes à des échelles différentes. Beguens Théus signe successivement les résultats d'une série de trois travaux de recherche et d'enquête qui remontent d'abord aux bulles pontificales adoptées par les autorités catholiques depuis le 15e siècle pour y lire l'acte de naissance légitime et juridique de l'asservissement perpétuel des Nègres et du partage des Amériques (1), puis qui examinent la servitude enfantine du système restavec, élevé sur les traces du système esclavagiste colonial, et les comportements des autorités protestantes envers cette tradition de servitude domestique persistant dans la société haïtienne (2), avant d'aborder la zombification comme forme contemporaine de domestication ou d'esclavagisation noire ancrée dans la tradition du vaudou haïtien (3). Pour sa part, Pierre Michelot Jean Claude interroge la dialectique de la mémoire de l'esclavage et l'impossible patrimonialisation d'un passé que les élites successives ont préféré tenir à distance. À son tour, Modou Pouye montre, à partir du Code de la famille sénégalais, comment les structures épistémiques héritées de la colonisation continuent d'informer la production et la légitimation du droit et du savoir. De son côté, Yvan Tchanga analyse le pathos de l'exposé des motifs de la loi Taubira et fait apparaître l'indignation comme opérateur de passage du registre affectif au registre législatif. Dans sa contribution, Alfred Pierre examine l'identité de pauvreté assignée à Ayiti et les conditions d'une lutte décoloniale effective. Finalement, Nathalis Wamba et Rajendra Chetty referment le numéro sur les universités africaines occidentalisées, hôtes d'une exploitation épistémo-

logique dont ils proposent de sortir par une déliaison progressive à l'égard du canon eurocentrique.

Ces textes ne convergent pas parce qu'ils partagent une même thèse sous un même angle. Ils convergent parce qu'ils butent sur le même mécanisme : les institutions qui ont pris part activement aux opérations de colonisation et d'esclavagisation survivent aujourd'hui à la reconnaissance de leurs erreurs passées et à la demande de pardon. Or, la demande de pardon ne suffit pas à faire oublier ces erreurs catastrophiques ni à effacer le legs perpétuel laissé depuis le 15^{e} siècle. En contexte postcolonial, l'Église catholique a révisé son discours colonialiste et esclavagiste certes, mais persistent encore les effets pervers de son ancienne position officielle autorisant la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la « servitude perpétuelle » des Nègres ; l'État postcolonial a hérité de cadres normatifs importés qu'il administre désormais en son nom propre ; l'université africaine a été décolonisée dans ses drapeaux, mais pas dans ses programmes d'enseignement-apprentissage. Force est de reconnaître qu'une décolonisation du savoir qui s'en tient au vocabulaire engage peu.

Dans la structure et la limite de ce premier numéro de la revue RESUME, sept des huit contributions relèvent d'une aire francophone caribéenne et africaine, donc la majorité d'entre elles sont écrites en français, à l'exception des résumés traduits et d'un seul texte rédigé en anglais. Cela étant dit, cette revue s'ouvre au pluralisme linguistique et épistémique, sans la moindre idée de rester confinée à une seule langue de travail et à un espace géographique restreint pour ne pas échapper aux tensions inévitables dans la quête de connaissances et le développement de savoirs. Par-delà ses stratégies d'ouverture et d'inclusion, elle se veut en effet rigoureuse dans l'application de ses normes et de ses méthodes, libre dans le choix de ses numéros thématiques et l'approche de ses objets, aussi accessible aux différents publics avec lesquels elle entre en dialogue. Le libre accès n'est pas ici une simple commodité technique : il vise à ce que des savoirs portant sur des populations longtemps étudiées leur reviennent.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

Catholicisation, colonisation et esclavagisation perpétuelle des Nègres : entre erreurs passées, pardons répétés et legs perpétuels[1]

Beguens Théus

Mots-clés : domination charismatique, autorité catholique, esclavage, legs, pardon.
Keywords : charismatic domination, Catholic authority, slavery, legacy, forgiveness.

Résumé

Cet article cherche à décrire les « erreurs passées » du catholicisme pour lesquelles les autorités catholiques contemporaines songent à demander « pardon » à répétition. Priorisant l'agencement des méthodes de recherche documentaire et archivistique, il remonte à la genèse de l'esclavage noir imposé depuis le XV^{e} siècle dans les Amériques par la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V, 1454), puis à l'origine du partage des Amériques par la bulle Inter Cætera (Alexandre VI, 1493). Les résultats de la recherche mettent en lumière les erreurs historiques du catholicisme suivant ses rapports avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent, en soulignant les legs perpétuels et les effets pervers des bulles colonialistes-esclavagistes des autorités pontificales usant de leur pouvoir de domination charismatique pour ordonner la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la « servitude perpétuelle » des Nègres se répercutant sur le monde contemporain. Ils retracent la position de domination continuelle des autorités catholiques dans le système, leur ancienne position esclavagiste et leur position stratégique adaptative révisée en contexte abolitionniste postcolonial.

Abstract

This article seeks to describe the "past errors" of Catholicism for which contemporary Catholic authorities are once again contemplating repeated requests for "forgiveness." Prioritizing a combination of documentary and archival research methods, it traces the genesis of Black slavery imposed in the Americas from the fifteenth century onward by the bull Romanus Pontifex (Nicholas V, 1454), and then the origin of the division of the Americas by the bull Inter Cætera (Alexander VI, 1493). The research findings highlight the historical errors of Catholicism regarding its relations with colonialism and slavery from the past to the present, underscoring the enduring legacies and perverse effects of the powerful colonialist-slaveholding bulls issued by pontifical authorities, who used their power of charismatic domination to order the colonization of the Africas and the Americas, the slave trade and the "perpetual servitude" of Black people, with repercussions reaching into the contemporary world. They retrace the continuing position of domination held by the Catholic authorities within the system, their former slaveholding stance, and their revised adaptive strategic position in a postcolonial abolitionist context.

Pour citer cet article

Théus, B. (2026). Catholicisation, colonisation et esclavagisation perpétuelle des Nègres : entre erreurs passées, pardons répétés et legs perpétuels. *RESUME, 1*(1), 1–23. https://doi.org/10.68181/zcfcb303

© Beguens Théus, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

[1]Ce texte est un extrait des travaux de thèse doctorale de l'auteur qu'il présente sous forme d'article scientifique. Les résultats de ces travaux de recherche doctorale ont été présentés globalement lors du colloque scientifique international organisé en mai 2025 à Montréal par l'INUFOCAD en partenariat avec l'AUF, dans le cadre du 92e Congrès de l'ACFAS en collaboration avec l'École de technologie supérieure et l'Université Concordia, puis publiés sous forme de chapitre thématique dans le collectif Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir (Théus et al. 2026).

Introduction

En contexte abolitionniste postcolonial, les autorités catholiques songent à demander pardon à répétition pour les « erreurs passées » (Léon XIV (2025-) ; François (2013-2025) ; Pie X (1903-1914) ; Jean-Paul II (1978-2005)), en adoptant une position stratégique adaptative avec un discours moral révisé contre les pratiques d'esclavage du passé au présent. Considérant le poids historique de ces « erreurs passées », cet article cherche à retracer les fonctions de l'institution catholique dans la conquête et la colonisation des Afriques et des Amériques, la spoliation et la décimation des Autochtones, la traite et l'asservissement perpétuel des Nègres rebondissant sur la société contemporaine. Il rappelle les erreurs historiques du catholicisme pour lesquelles les autorités catholiques contemporaines demandent « pardon » publiquement. Quelles sont ces erreurs historiques de l'institution catholique ? Quel péché l'Église catholique a-t-elle commis au passé pour penser au présent à demander pardon à répétition ? Si, en contexte abolitionniste postcolonial, l'Église catholique reconnait ses « erreurs passées » – sans toutefois les détailler pour les besoins de la mémoire et de la connaissance – alors il faut par curiosité intellectuelle chercher à connaître et à décrire ces erreurs commises par le catholicisme au nom du christianisme, avant de chercher à documenter les rapports historiques du catholicisme avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent.

1. Problématique des erreurs passées du catholicisme

L'histoire de l'esclavage noir dans les Afriques et les Amériques, depuis le XV^{e} siècle, se faufile avec celle de l'Église catholique. En 1454, dans la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V), l'institution catholique autorise la conquête et la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et l'asservissement perpétuel les Nègres rebondissant sur le monde contemporain. Dans sa teneur incitative et son application pratique suivie de ses effets pervers et ses legs perpétuels, cette bulle colonialiste-esclavagiste vient changer profondément le cours de l'histoire des peuples autochtones et des peuples nègres. Elle fait orchestrer contre ces peuples des drames humains parmi les plus tragiques provoquant la spoliation et la décimation massive des Autochtones, la colonisation et le pillage systématique des Afriques et des Amériques, la commercialisation et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres se répercutant aujourd'hui sur les anciennes colonies d'exploitation.

En effet, il s'agit globalement d'une situation historique tragique et problématique incitant à une relecture historiographique pour une réécriture de la mémoire collective avec les « erreurs passées » du catholicisme. C'est une « réalité tragique », reconnaît le pontife François (2019). C'est une tragédie humaine, un « drame de la civilisation qui se disait chrétienne », admet le pontife Jean-Paul II (1992). En effet, les autorités catholiques contemporaines associent une telle tragédie humaine et un tel drame civilisationnel à des « erreurs passées ». Quelles sont les fonctions historiques de l'institution catholique dans la colonisation des Afriques et des Amériques, la spoliation des Amérindiens et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres ? Voilà la question fondamentale autour de laquelle gravite cet article cherchant à déceler les rapports historiques du catholicisme avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent. Déjà, les « erreurs passées » de l'Église catholique anticipent les effets dramatiques de telles erreurs historiques pour lesquelles elle demande « pardon » aujourd'hui, rappelant ainsi les fonctions historiques de l'institution catholique

dans la colonisation des Afriques et des Amériques, la spoliation des Amérindiens et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres à partir du XV^{e} siècle.

2. Théorie de la domination charismatique de l'autorité catholique

La théorie mobilisée pour expliquer les « erreurs passées » de l'institution catholique dans l'exercice de ses fonctions et de ses pouvoirs est celle de la domination charismatique de l'autorité cléricale. L'autorité cléricale renvoie, chez Weber (2014), à la notion d'autorité charismatique. Et, à l'autorité charismatique s'associent les notions de puissance, de pouvoir, d'influence et de domination légitime du chef charismatique. Cette autorité de domination légitime repose sur les qualités distinctives du leader charismatique, sa position hiérarchique, ses facultés, ses révélations, ses tempéraments, ses apparences, ses habits, ses attitudes, ses discours, son statut, son héroïsme, son charisme et surtout sur la croyance des masses en ces qualités exceptionnelles. Il s'agit d'une autorité morale forte (Valadier, 2007), capable d'exercer sa force de domination sur le corps social et d'influencer les comportements des individus, en dominant sur eux (fidèles, adeptes, suivants, sujets, serviteurs), aussi capable d'orienter les positions et les décisions des pouvoirs étatiques. Son influence dans les processus décisionnels est telle que les positions et les intérêts défendus par l'État n'émanent pas habituellement de l'esprit de ses dirigeants (Morin, 2013), mais souvent des préférences de cette autorité de domination charismatique puissante. En l'occurrence, la puissance de domination de l'autorité catholique est manifeste lorsqu'elle en use pour ordonner, au milieu du XV^{e} siècle, aux autorités étatiques européennes de conquérir, de coloniser et de réduire les Nègres en « servitude perpétuelle », avant de délimiter et de partager, à la fin du XV^{e} siècle, les Amériques en les catholicisant jusqu'à nos jours. La catholicisation perpétuelle des mondes colonisés des Amériques et des Antilles se repère et se répète tant dans les legs culturels et cultuels que dans les textes anciens et contemporains (édits pontificaux de 1454, 1456, 1481 et 1493 ; édits royaux de 1685 et de 1724 ; concordat de 1860).

En contexte historique médiéval et colonial où la vie en société est façonnée par le catholicisme, l'autorité catholique use de sa puissance de domination (Weber, 2013) pour imposer et légitimer l'esclavage perpétuel des Nègres, préjugés « infidèles » et « ennemis de Christ ». À dire vrai, l'institution catholique n'a pas créé ni institué l'esclavage dans le monde. Mais, à partir du XV^{e} siècle, elle participe d'emblée au processus de restructuration de la vieille institution de l'esclavage en préservant sa place prépondérante dans le système esclavagiste colonial et postcolonial. Elle remplit donc une fonction déterminante dans les processus de légitimation et de réorganisation du marché de l'esclavage par la bénédiction des commerces d'esclaves nègres. « Bien sûr, il existe, dans l'Europe médiévale, de véritables commerces d'esclaves […], avec la bénédiction de l'Église », écrit Grenouilleau (2003). Bien sûr, la bénédiction de l'esclavage noir par l'autorité catholique est une malédiction pour les Nègres assujettis à la servitude perpétuelle (Théus, 2024). En effet, l'autorité catholique use de sa puissance de domination pour la promotion du servage, la pérennisation de l'esclavage, l'imagination de la ségrégation et l'extermination des races, explique Gillard (1929). Et pire encore, ajoute l'auteur, elle a fait tout cela « au nom de Dieu ». Dans le même sens, commente Mpisi (2008), toute cette entreprise colonialiste-esclavagiste est menée « au nom du christianisme ». Cette entreprise dramatique longtemps menée par erreur – non sans ironie – fait des victimes tant parmi les Autochtones décimés et spoliés que parmi

les Nègres capturés et asservis en permanence, tant parmi ceux du monde non catholique qu'elle considère comme « ennemis » que parmi les Nègres convertis au catholicisme pour nourrir le monstre hybride du système capitaliste-esclavagiste en expansion.

3. Méthodes de recherche documentaire et archivistique

Pour la documentation de l'esclavage noir imposé dans les Amériques depuis le XV^{e} siècle, nous procédons à un agencement stratégique des méthodes de recherche documentaire et de recherche en archivistique (Flick, 2018 ; Apostolidis, 2005). Cet agencement consiste en une recension de documents historiques et un inventaire de pièces d'archives institutionnelles relatives à l'esclavagisme du passé au présent ainsi qu'à la position officielle des autorités cléricales sur cette question. Il permet la cueillette et l'analyse de données informationnelles pertinentes contenues notamment dans ces pièces d'archives importantes. Les archives occupent une place importante dans la vie des institutions, car elles permettent de retracer facilement leur mémoire (Toppé, 2015). Considérant leur fonction dans le processus de production des connaissances, Cornu et al. (2014) soulignent que les archives exploitées ou générées par l'acte de recherche participent de la mise en mémoire de la science, en donnant à ces archives une seconde vie dans la construction du savoir.

Nos recherches archivistiques agencées avec nos recherches documentaires nous amènent à inventorier et à analyser plus de 100 pièces d'archives historiques (constitutionnelles, judiciaires, civiles, politiques et religieuses), conservées et hébergées par des institutions spécialisées particulièrement en Haïti, au Canada et aux États-Unis, y compris des pièces d'archives numériques accessibles sur le site officiel du Vatican.[2] Le corpus documentaire et archivistique est constitué de ce tri, principalement :

- Quatre édits pontificaux : bulle mère Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 [autorisant la conquête, la colonisation, la traite et l'asservissement perpétuel des Nègres] ; bulles de confirmation et d'application Inter Cætera (Calixtus III) de 1456, Aeterni Regis (Sixtus IV) de 1481 et Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 [attestant la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454].
- Deux édits royaux : code noir (Louis XIV) de 1685 et code noir (Louis XV) de 1724 [assurant la prédominance de l'autorité de domination charismatique sur le marché colonial de l'esclavage noir].
- Concordat (Pie X & Geffrard) de 1860 [renouvelant le mécanisme de catholicisation du marché postcolonial et le pouvoir de domination de l'autorité cléricale dans le système postcolonial].
- Déclaration officielle de l'Église catholique contre l'esclavage contemporain (François) de 2014 [exprimant une position stratégique adaptative de l'Église catholique en contexte abolitionniste postcolonial].
- Déclaration officielle des autorités cléricales canadiennes de 2016 [exprimant une position commune en réponse aux erreurs commises et aux contre-vérités transmises au cours des derniers siècles de l'ère chrétienne].

[2]Voir, pour les documents officiels et les pièces d'archives (N=108 pièces) ainsi que les institutions d'hébergement de ces archives, Annexe III : Grille de référence des archives (Théus, 2024).

Ces documents et archives historiques répertoriés permettent de remonter à la genèse de l'esclavage noir imposé depuis le XV^{e} siècle en Amérique en général, en Haïti en particulier. Ils laissent souligner les erreurs passées de l'Église catholique suivant ses rapports historiques avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent. Ils font déceler les fonctions actives de l'institution catholique dans la conquête et la colonisation des Afriques et des Amériques, la spoliation et la décimation des Autochtones, la traite et l'asservissement perpétuel des Nègres rebondissant sur le monde contemporain. Ils laissent retracer la position de domination continuelle des autorités charismatiques du catholicisme dans le système, leur ancienne position colonialiste-esclavagiste et leur position stratégique adaptative révisée en contexte abolitionniste postcolonial. Ils s'ouvrent enfin à une relecture historiographique pour la réécriture véridique de la mémoire de l'esclavage avec ces « erreurs passées », occultées pendant longtemps tant dans les manuels scolaires et les ouvrages savants que dans les espaces académiques et les débats publics.

4. Description des erreurs historiques de l'institution catholique

Si les autorités catholiques contemporaines reconnaissent les « erreurs passées » du catholicisme pour demander pardon à répétition, elles ne décrivent pas toutefois ces erreurs commises, laissant des séquelles continuelles et des legs perpétuels. Il importe donc d'apporter les précisions concernant ces erreurs passées pour lesquelles elles songent aujourd'hui à présenter publiquement leurs excuses et leurs regrets. La mère des erreurs du catholicisme demeure l'adoption de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 ordonnant formellement la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la « servitude perpétuelle » des Nègres. Cette erreur mère fait enfanter en série d'autres erreurs avec des legs perpétuels et des effets pervers irréparables.

Revenons sur cette question introductive : quelles sont les erreurs passées du catholicisme ? Une quête de réponse à cette question descriptive se justifie dans la mesure où l'Église catholique reconnait ses erreurs passées certes, mais ne fournit pas de détails descriptifs informationnels sur ces erreurs commises au nom du christianisme. Voici, en peu de mots, les principales erreurs historiques de l'institution catholique pour lesquelles elle songe, en contexte abolitionniste postcolonial, à demander pardon à répétition :

- Première erreur historique

  Adoption et application de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 autorisant la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la servitude perpétuelle des Nègres. Les effets pervers de l'adoption et de l'application de cette bulle colonialiste-esclavagiste puissante entrainent, pendant plusieurs siècles, des dégâts civilisationnels inestimables et des drames humains irréparables (Davenport, 1917, p.13-20).

- Deuxième erreur historique

  Adoption et application de la bulle Inter Cætera (Calixtus III) de 1456 attestant la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex de 1454. Dans cette bulle de suivi et de confirmation, le pontife Calixtus III garantit par acte notarié la concession des territoires acquis et à acquérir par les souverains européens, conformément à la bulle Romanus

Pontifex de 1454 du « prédécesseur, le pape Nicolas V, d'heureuse mémoire » (Davenport, 1917, p. 27-32).

- Troisième erreur historique

Adoption et application de la bulle Aeterni Regis (Sixtus IV) de 1481 pour la domination continuelle du catholicisme, la stabilité, la prospérité et la tranquillité de tous les rois catholiques. Dans cette bulle de confirmation et d'application de la bulle Romanus Pontifex de 1454, le pontife Sixtus IV dit vouloir appliquer gracieusement le pouvoir fortifiant de confirmation apostolique en lien avec cet instrument travaillé par ses prédécesseurs (Nicolas V et Calixtus III), afin « qu'il puisse rester à jamais ferme, inébranlable et éloigné de tout risque de polémique » (Davenport, 1917, p. 49-55).

- Quatrième erreur historique

Adoption et application de la bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 pour la colonisation, la délimitation et le partage des Amériques. Cette bulle de confirmation et d'application partage entre les puissances européennes les territoires conquis et colonisés du Nouveau Monde, conformément aux ordonnances de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 (Davenport, 1917, p. 56-63).

- Cinquième erreur historique

Acceptation et attestation de la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454. L'erreur de l'acceptation et de l'attestation de la validité perpétuelle de cette bulle mère de 1454 s'explique et se confirme par la non-adoption jusque-là d'une nouvelle bulle pontificale abrogeant cette ancienne bulle colonialiste-esclavagiste de 1454 dont les effets pervers rebondissent sur le monde contemporain. Ce constat d'erreur s'ouvre à une question préoccupante, à savoir : pourquoi les autorités pontificales se succédant au pontificat depuis le XV^{e} siècle n'ont-elles jamais abrogé les anciennes bulles colonialistes-esclavagistes favorables à la spoliation définitive des Autochtones et à la servitude perpétuelle des Nègres ? Nous revenons plus loin sur cette question aussi pertinente que préoccupante.

- Sixième erreur historique

Direction des esclaves nègres assurée exclusivement par les commandeurs catholiques ; ce, au respect des édits pontificaux, conformément aux clauses des édits royaux de 1685 et de 1724 stipulant (art. 4) : « Ne seront préposés aucuns commandeurs à la direction des Nègres, qui ne fassent profession de la religion catholique, apostolique et romaine […] ». Ces dispositions du code noir de 1685 et du code noir de 1724 clarifient, sans ambiguïté, les erreurs passées liées aux rôles actifs et décisifs des acteurs catholiques dans l'esclavagisation des Nègres notamment dans les Amériques et les Antilles. Ces fonctions institutionnelles de « commandeurs à la direction des Nègres » réservées exclusivement aux acteurs catholiques font d'eux de puissants maitres et chefs d'esclaves.

- Septième erreur historique

> Utilisation abusive de son autorité de domination charismatique contre des groupes sociaux vulnérables, notamment des groupes d'enfants innocents violentés, victimisés et abusés sexuellement. Pour ces erreurs passées puis répétées en contexte contemporain, l'institution catholique songe encore à demander pardon à répétition : pardon pour les actes pédophiles horribles des « prêtres prédateurs » sur environ 1000 enfants à Pennsylvanie, sur environ 600 enfants dans le Maryland de 1940 à 2002, et sur des milliers d'autres enfants victimes dans d'autres États fédérés (USA)[3] ; pardon pour les ravages sexuels des chefs catholiques sur environ 10000 victimes d'actes pédophiles depuis les années 30 au Québec (Canada)[4] ; pardon pour les abus sexuels des chefs prédateurs catholiques sur environ 216000 victimes de 1950 à 2020 (Europe, France)[5], etc. Les abus sexuels répétés des chefs prédateurs catholiques nous rappellent les rapports de l'esclavagisme du passé au présent, du moins en termes comparatifs les rapports serviles de domination des maitres sur leurs esclaves. Dans ces rapports esclavagistes déclinés en rapports d'autorité et de domination, explique Annequin (2008), les maitres considèrent les rapports sexuels comme faisant partie des rapports de travail, c'est-à-dire des rapports de dépendance qui lient sexuellement les esclaves (domestiques) avec leurs maîtres ou leurs chefs. Ces maîtres en position d'autorité et de domination songent, au mépris de tous les tabous, à tirer plaisir de leurs possessions par des rapports sexuels abusifs répétés.

Voilà, globalement, la somme descriptive des péchés de l'Église catholique qu'elle considère comme des « erreurs passées » pour lesquelles elle demande pardon aujourd'hui.

4.1. Bulles catholiques pour l'esclavage perpétuel des Nègres et le partage des Amériques

L'institution catholique hésite, pendant longtemps (III^{e}-XIV^{e} siècles), à sortir du silence pour prendre position pour l'asservissement perpétuel des Nègres (Quenum, 1993 ; Gravatt, 2003). Son hésitation ou son silence à l'égard de la tradition de l'esclavage pratiqué depuis l'antiquité se comprend aisément, car il y a des chefs catholiques qui sont des maitres d'esclaves, également des églises catholiques locales qui participent aux opérations de traite et de commerce d'esclaves, d'un côté ; de l'autre côté, il y a parmi les esclaves des chrétiens catholiques victimes de l'esclavagisme (Piché, 2015 ; Trudel, 1961). « L'Église a possédé des esclaves […] et qu'elle a également conseillé des souverains sur la manière de légitimer l'asservissement des infidèles », avoue le pontife Léon XIV (25 mai 2026).[6] Donc, l'autorité catholique se retrouve face au dilemme de faire le choix contre l'esclavage en défendant la morale chrétienne et les chrétiens catholiques asservis, ou pour l'esclavage en défendant

[3]Le Monde (6 avril 2023). https://www.lemonde.fr/international/article/2023/04/06/pedophilie-dans-l-eglise-la-justice-americaine-accuse-plus-de-150-membres-du-clerge-catholique-dans-le-maryland_6168478_3210.html

[4]Radio Canada (13 février 2020). https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1519476/eglise-catholique-religieux-agressions-milliers-victimes-quebec

[5]Le Figaro (5 octobre 2021). https://www.lefigaro.fr/actualite-france/les-cinq-chiffres-cles-du-rapport-sauve-sur-les-abus-sexuels-dans-l-eglise-catholique-20211005

[6]La Presse (2026, 2 juin). Le pape demande pardon pour le rôle joué par l'Église dans l'esclavage. https://www.lapresse.ca/international/europe/2026-05-25/le-pape-demande-pardon-pour-le-role-joue-par-l-eglise-dans-l-esclavage.php

les intérêts particuliers des groupes sociaux et religieux dominants qui en profitent. Séduite par les intérêts matériels du moment et poussée par la dynamique du marché colonialiste-capitaliste en expansion, elle brise enfin son mutisme et son hésitation par l'adoption de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 ordonnant la conquête et la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la servitude perpétuelle des Nègres. Cet acte officiel incitatif conduit à l'expansion capitaliste et au développement économique des puissances colonialistes européennes (Beaud, 1987). En cela, « les intérêts économiques du moment sont plus forts que les principes moraux enseignés » (Salifou, 2006, p. 99).

Finalement, à partir du XV^{e} siècle, l'Église catholique choisit de s'associer historiquement et structurellement avec tout « Cela »[7] qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, retient l'esclavage dans la société. Elle use du christianisme et du nom de Christ pour inciter à la colonisation des Afriques et des Amériques, à la décimation et à la spoliation des Amérindiens, à la traite et à la servitude perpétuelle des Nègres (Mpisi, 2008). Elle se cache « derrière le masque de la moralité » pour mieux dominer et perpétuer ses valeurs civilisationnelles dans le sens de la catholicisation et de l'occidentalisation des mondes pluriels colonisés par les Européens (McCurdy, 2019). Elle propage un discours christocentrique non pour annoncer l'amour de Christ et la Bonne Nouvelle du salut aux populations païennes jugées infidèles, mais pour inciter à les asservir, à les opprimer et à s'approprier leurs biens.

Loin d'intervenir pour condamner l'esclavage comme vieille pratique deshumanisante contraire à la morale chrétienne, l'autorité catholique scelle et publie une série de bulles pontificales qui, ayant force de loi, institutionnalise, légalise et légitime l'asservissement perpétuel des Nègres dans le monde, surtout en contexte médiéval et colonial où le catholicisme façonne la vie en société. Parmi les bulles catholiques associées aux « erreurs passées » plus haut, il y en a deux qui attirent davantage notre attention et qui méritent une relecture en profondeur, considérant leur poids historique dans l'esclavagisation perpétuelle des Nègres, dans la colonisation et la catholicisation des Amériques jusqu'à nos jours, à savoir :

- Bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 [autorisant la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et la servitude perpétuelle des Nègres].
- Bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 [portant délimitation territoriale et partage des Amériques avec les valeurs et les empreintes indélébiles du catholicisme].

4.2. Relecture critique de la bulle esclavagiste Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454

La bulle pontificale (latin : bulla = sceau) est un document officiel scellé au travers duquel l'autorité pontificale pose un acte juridique de grande importance. Cette autorité catholique puissante peut, dans une bulle, approuver une guerre sainte (croisade, expédition militaire), définir un dogme religieux, induire une canonisation, ordonner une intervention des forces politiques répressives, etc. Voilà, dans le fond, la toute force que revêt la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 autorisant la colonisation des Afriques et des Amériques, la traite et l'asservissement perpétuel des Nègres. Il s'agit d'un acte historique fort de l'autorité

[7] Emprunté au philosophe et pédagogue juif Buber (1959), « Cela » inclut ici des traditions et des pratiques, des valeurs et des intérêts, des personnes et des individus, des familles et des groupes sociaux, des acteurs et des institutions, des autorités et des pouvoirs, des discours et des positions en lien avec l'esclavagisme du passé au présent.

catholique accordant aux autorités politiques européennes la faculté pleine et entière de conquérir, de coloniser et de réduire les Nègres en « servitude perpétuelle ».

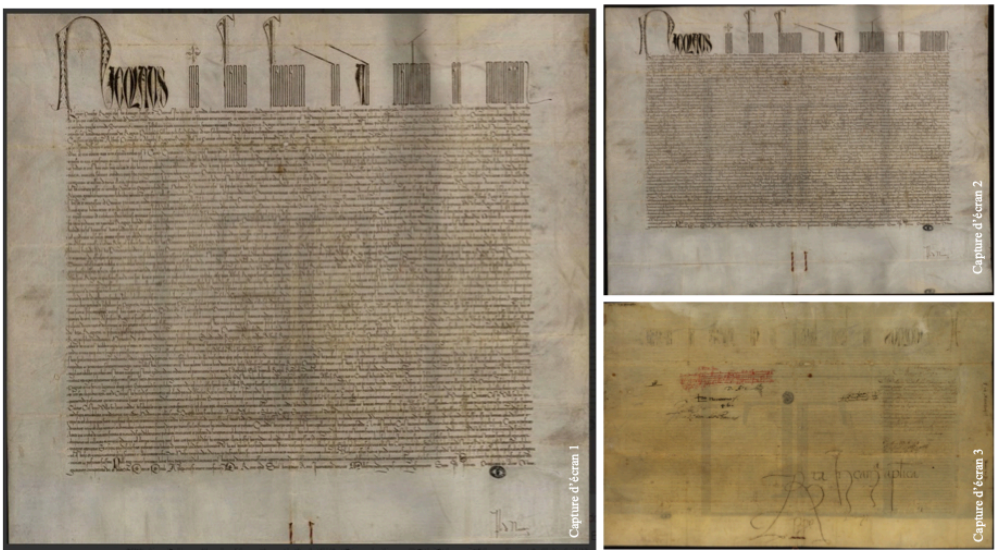


Fig. 1. Traces archivistiques de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454
© Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. Source secondaire : Théus, B. Thèse doctorale interdisciplinaire, Université de Sherbrooke, 2024.

La bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 aurait été publiée en latin, à Rome, le 8 janvier 1454, anciennement conservée à © Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (Portugal), aux Archives nationales de Lisbonne, coll. de Bullas, 7 mai, no. 29. La version latine et la traduction anglaise de Pietro da Noceto sont reproduites en intégralité par l'historienne Davenport (1917, p. 13-26). Voici un extrait [commenté] de cette bulle esclavagiste puissante :

Nicolas, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu

Pour perpétuelle mémoire

> Le pontife romain, successeur de Saint-Pierre et vicaire de Jésus-Christ, portant un regard paternel sur toutes les régions du monde et l'état des nations qui y vivent, cherchant et désirant le salut de tout homme, ordonne et décide après mûre délibération, les mesures salutaires qui lui semblent devoir être agréables à la Majesté divine, et grâce auxquelles il pourra ramener à l'unique bergerie du Seigneur les brebis qui lui sont confiées par la divine providence, et leur acquérir la récompense de la félicité éternelle, et obtenir à leurs âmes le pardon. Nous croyons que cela arrivera sûrement, avec l'aide du Seigneur, d'autant plus que nous aurons comblé de dignes faveurs et de grâces spéciales à ces rois et princes catholiques que, comme nous le savons par l'évidence des faits, comme des intrépides athlètes de la foi chrétienne, pour non seulement réprimer la barbarie des Sarrasins et des autres infidèles, ennemis du nom du Christ, mais encore pour la défense et la croissance de la foi, soumettre à l'assujettissement ces infidèles ainsi que leurs royaumes et territoires, jusque dans les contrées les plus reculées, inconnues de nous, n'épargnant ni travaux ni dépenses, afin que ces rois et princes catholiques, débarrassés de tous les obstacles, peuvent être plus animés à poursuivre une telle œuvre si salutaire et si louable.

[Dès son introduction, la bulle pontificale identifie au catholicisme les puissances royales européennes chargées d'asservir les Nègres préjugés infidèles ; ce qui fait ressortir le rapport de chevauchement du catholique et du politique. Elle fait montre la place prédominante de l'acteur catholique dans le système et son influence dans les processus décisionnels ordonnant aux puissants rois d'Europe d'aller conquérir et coloniser le reste du monde sur lequel le Pontife romain porte son regard. Également, elle exhibe la force de domination du catholicisme « sur toutes les régions du monde » en imposant la capture et l'assujettissement des Sarrasins[8] et des autres infidèles (nègres) des régions africaines, avant que ces captifs d'Afrique soient par la suite transplantés dans les Amériques et les Antilles ; ce qui fait interpréter que le monde demeure sous la domination du mal de l'esclavagisme du passé au présent.]

> Considérant attentivement toutes ces questions, nous avions jadis, par de précédentes lettres, concédé au roi Alphonse, entre autres choses, la faculté pleine et entière d'attaquer, de conquérir, de vaincre, de réduire et soumettre tous les sarrasins, païens et autres ennemis du Christ, où qu'ils soient, avec leurs royaumes, duchés, principautés, domaines, propriétés, meubles et immeubles, tous les biens par eux détenus et possédés ; de réduire leurs personnes en servitude perpétuelle ; de s'attribuer, à eux [le Roi et l'Infant] et à leurs successeurs, et de s'approprier et faire servir à leur usage et utilité ces royaumes, duchés, principautés, propriétés, possessions et biens de ces infidèles sarrasins et païens. Grâce à cette faculté, le roi Alphonse, ou sous son autorité l'Infant, a acquis en toute justice et légitimité, ces îles, terres, ports et mers ; et, de droit, ces domaines relèvent et dépendent même du roi Alphonse et de ses successeurs, et nul autre, quel qu'il fut, parmi les chrétiens n'a pu licitement jusqu'à présent, sans permission spéciale octroyée par le Roi et ses successeurs, y pénétrer, et ne le peut en aucune manière.

La servitude perpétuelle reste l'une des expressions les plus citées, aussi les plus fortes de cette bulle. Dans l'esprit et la lettre de la bulle, il est question de la perpétuation de l'esclavage des Nègres de génération en génération. Et, voilà, persiste encore dans le monde contemporain cet esclavage intergénérationnel noir, plus de cinq siècles après la publication de cette bulle de l'autorité catholique concédant à l'autorité politique européenne la faculté pleine et entière de réduire en servitude perpétuelle les Nègres jugés infidèles.

Par ailleurs, l'édit pontifical de 1454 incarne une position idéologique assez forte, lorsqu'il véhicule péremptoirement des idées faisant croire que les Nègres sont des « infidèles » et des « ennemis de Christ ». Il incite par-là à la haine et à la guerre contre ces ennemis nègres préjugés. Dans sa teneur esclavagiste et son application stricte, il ne fait exception ni acception d'aucun Nègre capturé puis asservi, qu'il soit riche ou pauvre, qu'il soit de foi catholique ou non, considérant les nombreux esclaves nègres convertis et baptisés dans le catholicisme, conformément aux exigences des codes noirs de 1685 et de 1724.[9] Et, derrière l'idéologie religieuse discriminant des êtres humains à opprimer en raison de leur négritude

[8]Les Sarrasins – noms donnés aux peuples de confession islamique se vantant d'être descendants de Sara (femme d'Abraham, mère d'Isaac) plutôt que d'Agar (servante d'Abraham, mère Ismaël) – sont gravés dans l'imagination européenne au Moyen Âge (Mbaye, 2004).

[9]L'affirmation que beaucoup de chrétiens sont victimes de l'esclavage autorisé par la bulle pontificale se précise par le fait qu'il fallait « baptiser et instruire les esclaves dans la religion catholique » (art. 2, codes noirs de 1685 et de 1724), tout en étant et restant esclaves nègres.

(couleur de peau, origine socioculturelle, manière d'être), il y a un autre aspect important qui suscite à raison tant de critiques : le dogme religieux lié au « rachat des péchés » par le strict respect des clauses de la bulle pontificale de 1454. À l'instar d'autres dogmes religieux, cette bulle catholique impose des croyances aux rois, colons, colonialistes, esclavagistes et fidèles catholiques dont certaines relèvent de la superstition, de la tromperie ou de l'hypocrisie (Rousseau, 1964 ; Salvat, 2008). L'appel pontifical au dogme religieux en lien avec le « rachat des péchés » sert non seulement à stimuler l'application de manière stricte de cette bulle colonialiste-esclavagiste, mais aussi à exercer une violence psycho-idéologique forte sur les croyants-exécutants pour obtenir plus facilement leur soumission à l'ordonnance de colonisation et d'asservissement des Nègres, sachant l'importance du sens du « rachat des péchés » par les œuvres dans les croyances catholiques.[10]

Nicolas V serait mort en mars 1455, soit environ une année après l'adoption de sa puissante bulle autorisant la traite et la servitude perpétuelle des Nègres. Après sa mort, ses successeurs publient des bulles de confirmation et d'application soutenant la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex de 1454 pour la « servitude perpétuelle » des Nègres.

4.3. Relecture historique de la bulle colonialiste Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493

La bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 est une bulle de confirmation et d'application de la bulle mère Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454. Dans leurs clauses et leurs dispositions communes, ces deux bulles pontificales stimulent l'esclavagisation perpétuelle des Nègres, la colonisation et la spoliation des Amérindiens, le pillage et le partage des territoires conquis, également la catholicisation des espaces colonisés. La bulle mère Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 concède aux puissances royales européennes « les domaines présentement acquis et ceux qui à l'avenir viendraient à l'être, provinces, îles, ports, places et mers, quels qu'ils soient, quel qu'en soit le nombre et de quelque valeur qu'ils soient ». Mais, elle ne définit pas les portions de territoires continentaux accordés à chacune d'elles, donc elle ne décrit pas les lisières ou les bornes respectives de ces territoires concédés. De là, s'amorce une source potentielle de conflits territoriaux permanents entre ces puissances colonialistes européennes (Rotondaro, 2015). Par stratégique de prévention et d'atténuation de tels conflits prévisibles, l'institution catholique décide de la délimitation et de la séparation des territoires conquis et colonisés des Amériques, par l'adoption de la bulle Inter Cætera de 1493 partageant les Amériques notamment entre les puissances royales européennes de l'Espagne et du Portugal (Russell, 1992 ; Sweet, 2003).

Par le principe d'application, la bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 reprend les dispositions de la bulle mère de 1454 relatives aux territoires concédés aux puissances royales européennes (Espagne, Portugal), avant de partager ces territoires avec elles par des délimitations territoriales établies du pôle arctique au pôle antarctique, de l'ouest au midi, du nord au sud, en accordant à l'Espagne les territoires à l'ouest (Natal, 2022 ; Schoell, 1837). En adoptant la bulle Inter Cætera le 4 mai 1493, explique Tosseri (2014), le pontife Alexandre VI partage le Nouveau Monde et se pose en arbitre de la rivalité opposant l'Espagne au

[10] Paragraphes, remaniés par l'auteur, extraits de sa thèse doctorale interdisciplinaire intitulée : Restavec haïtien ou esclavage enfantin contemporain. Une étude synchronique et diachronique des comportements des autorités morales et religieuses envers l'esclavagisme du passé au présent (Théus 2024 : 225-233).

Portugal. Mais, étant d'origine espagnole, commente Natal (2022), il va largement privilégier son pays de naissance, en attribuant au Portugal la portion Sud (Brésil), et à l'Espagne la grande région Ouest (Sud-Ouest, Amérique centrale) avec les larges côtes maritimes du Pacifique. Par la suite, les puissants conquérants de la France et de l'Angleterre se mobilisent à leur tour pour se lancer pareillement dans l'opération de conquête et de colonisation des Amériques, de traite et d'esclavage des Nègres, conformément aux incitatifs des ordonnances pontificales archivées respectivement dans la bulle de 1454 puis dans celle de 1493.



Fig. 2. Colonisation, délimitation et partage des Amériques par la bulle Inter Cætera (1493)
Carte capturée et redessinée avec les points géographiques localisés par Théus, B. 2025.

Voilà, à la lumière de la présente cartographie explicative, le poids historique réel de la bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493 dans l'esclavagisation perpétuelle des Nègres, et surtout dans la spoliation des Amérindiens, la colonisation et la catholicisation des Amériques. C'est à proprement parler à travers cette bulle colonialiste puissante que l'institution catholique décide du partage des Amériques et de la délimitation de leurs frontières, en concédant à l'Espagne la plus grande portion des territoires des Amériques colonisés et catholicisés, massivement peuplés et identifiés aujourd'hui par la foi catholique et la culture hispanique (Américains des Amériques du Sud, Américains des Amériques centrales et Américains des Caraïbes hispaniques). Les puissances colonialistes-esclavagistes européennes en profitent, depuis le XV^{e} siècle, pour assurer le développement de leur économie esclavagiste-capitaliste, imposer leur culture occidentale et leur religion catholique, maintenir leur hégémonie dans les Amériques et dans le monde.

4.4. Ré-inventaire des legs perpétuels et des effets pervers des vieilles bulles catholiques

Pour un ré-inventaire en rappel des legs perpétuels et des effets pervers des erreurs passées associées aux vieilles bulles catholiques rebondissant sur le monde contemporain, revenons d'abord sur les politiques catholiques pour la colonisation et la catholicisation perpétuelle des Amériques, puis pour la décimation temporelle des Amérindiens et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres. Le premier des héritages perpétuels légués par le catholicisme

dans les espaces colonisés demeure sans doute le catholicisme lui-même, c'est-à-dire la religion, la doctrine, la culture, les croyances et les valeurs catholiques occidentales. Ces legs perpétuels s'incorporent et se repèrent dans les traditions des peuples colonisés et catholicisés qui, si endoctrinés, sont prêts à tout pour défendre le catholicisme qui reste globalement prédominant chez ces peuples des Amériques. Ici, sont répertoriés des legs perpétuels parmi les plus remarquables avec des effets historiques parmi les plus durables de la bulle d'application Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493. Car, à la base mémorielle de tels héritages perpétuels, il y a cette bulle colonialiste qui concède à l'Espagne la plus grande portion des territoires des Amériques colonisés et catholicisés, en conduisant définitivement à la reconfiguration géopolitique de ces immenses territoires anciennement peuplés par des Amérindiens puis nouvellement peuplés par des Américains hispanophones attachés aux valeurs culturelles hispaniques et catholiques (Américains de l'Amérique du Sud, Américains de l'Amérique centrale et Américains de la Caraïbe).

Par-delà l'application des bulles catholiques pour la commercialisation et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres, la colonisation et le partage des Amériques, sont aussi mises en œuvre des politiques catholiques pour la catholicisation perpétuelle des mondes colonisés. Ces politiques catholiques s'appliquent non seulement dans les pratiques d'endoctrinement et de conversion au catholicisme des survivants asservis, donc dans les processus d'acculturation et de catholicisation des mondes colonisés, mais aussi dans les fonctions et les positions hiérarchiques des chefs catholiques dans le système esclavagiste. Elles s'appuient tant sur les édits pontificaux que sur les édits royaux réservant une place prépondérante pour le catholicisme dans le système. En rappel, en témoignent les dispositions des édits royaux de 1685 et de 1724, pour la catholicisation du marché esclavagiste colonial, stipulant : « Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine […] » (Art. 3). « Ne seront préposés aucuns commandeurs à la direction des Nègres, qui ne fassent profession de la religion catholique, apostolique et romaine […] » (Art. 4).

Maintenant, portons le ré-inventaire sur les effets pervers des erreurs passées du catholicisme en lien avec les opérations de décimation temporelle des Amérindiens et d'esclavagisation perpétuelle des Nègres, lancées à la fin du XV^{e} siècle, soit après l'adoption et l'application des bulles colonialistes-esclavagistes de 1454 et de 1493, au lendemain de l'arrivée de Colomb et des colons européens dans les Amériques en 1492. Déjà, est scellé et connu le sort des Amérindiens vivant depuis longtemps sur ces territoires des Amériques. En moins d'une décennie, ces premiers habitants des Amériques précoloniales sont quasiment décimés par les maltraitances infligées, les travaux forcés et les maladies importées. Pour remplacer la force de travail de ces peuples décimés, les colons européens d'Espagne lancent les premières vagues d'opération du commerce triangulaire et de la traite négrière, en allant capturer des Nègres des Afriques pour les transplanter de force aux Amériques. Encore, est scellé et connu le sort de l'asservissement perpétuel réservé aux Nègres par la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454.

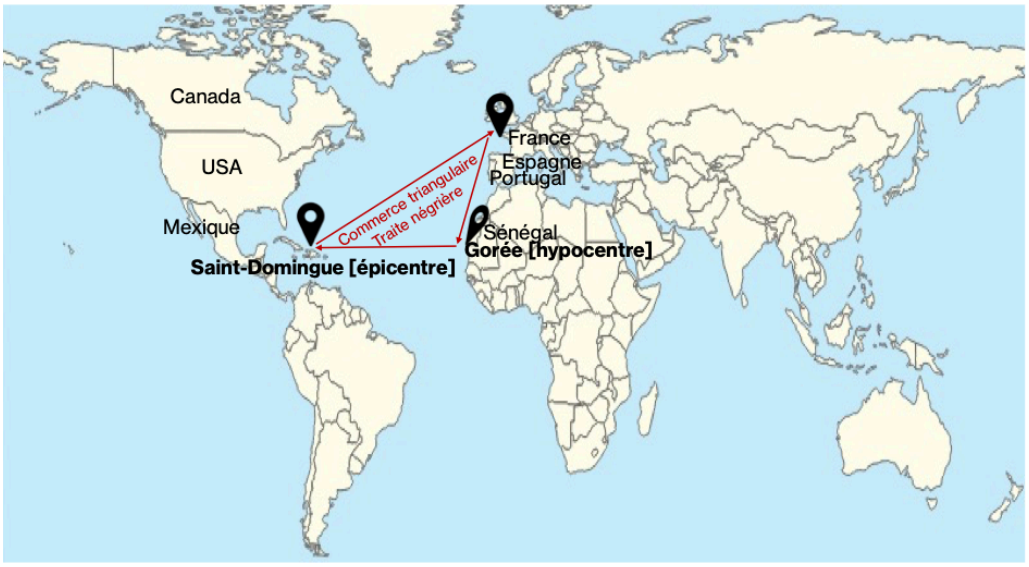


Fig. 3. Cartographie du commerce triangulaire et de la traite négrière (15e – 20e siècles)
Carte capturée et redessinée avec les points de commerce triangulaire par Théus, B. 2025.

Cette cartographie illustre le commerce triangulaire reliant, sous forme géographique d'un triangle, l'Europe, l'Afrique et l'Amérique dans l'opération commerciale de traite transatlantique et d'asservissement continuel des Nègres, pendant environ cinq siècles (Schmidt, 2005). Les colons européens partent de l'Europe pour aller acheter des esclaves en Afrique ; ils laissent l'Afrique pour venir en Amérique avec des cargaisons d'esclaves nègres enchainés sur des négriers ; ils laissent l'Amérique après les saisons de vente d'esclaves et de récolte agricole pour retrouver en suite l'Europe. Dans les Afriques, l'hypocentre du commerce triangulaire se situe à Gorée (Sénégal), c'est-à-dire le point géographique d'origine de la traite négrière. Dans les Amériques, c'est à Saint-Domingue (Haïti) que se trouve l'épicentre du commerce triangulaire, c'est-à-dire la zone géographique d'atterrissage où se révèle plus dense et plus intense l'opération commerciale de traite négrière. L'identification de l'espace colonial haïtien à l'épicentre de l'esclavage noir dans les Amériques trouve son sens historique d'abord dans les vagues de Nègres massivement transplantés dans cette Île caribéenne où des habitations coloniales comptent des esclaves nègres par plusieurs dizaines, puis dans la régénération continuelle des racines culturelles africaines et le repeuplement massif des descendants nègres en Haïti.

Les captifs venus des différents coins africains sont généralement amenés à ce point géographique maritime (Gorée) pour être ensuite transplantés de force dans les Amériques. Au bord de la mer de Gorée au Sénégal, il y a encore cette ancienne maison baptisée : Maison des Esclaves de Gorée. Depuis 1978, elle est devenue un symbole mondial de la traite négrière et un patrimoine mondial de l'UNESCO. La porte de cette vieille Maison des Esclaves, ouverte vers l'océan Atlantique pour l'embarquement et la transplantation des esclaves captifs, porte jusqu'à ce jour le nom de la porte du voyage sans retour. Une porte ouverte pour ce long voyage sans retour de l'Afrique à l'Amérique, de Gorée à Saint-Domingue (Haïti), pendant des siècles de colonisation et d'esclavagisation des Nègres.

Au cours de la longue période coloniale d'opération du commerce triangulaire et de la traite négrière durant environ cinq siècles (15e-20e), il y aurait plusieurs centaines de millions d'Africains capturés dont des dizaines de millions de morts et disparus (Fassassi,

2002). Après la décimation massive des Autochtones, le pourcentage estimatif des survivants nègres serait considérablement réduit après ce périlleux voyage des Afriques aux Amériques.[11] Pire encore, la mort paraît préférable au sort tragique réservé au reste des survivants après ce long voyage sans retour. Car, le suicide était une pratique courante chez les populations d'esclaves nègres voulant mettre fin aux souffrances et atrocités subies dans les colonies d'exploitation (Dorlin, 2006 ; Bastide, 1952). Arrachés à leur famille et à leur village natal, explique Ruano-Borbalan (2003), ces capturés sont forcés d'effectuer ce long voyage dans des conditions atroces : ils sont marqués et mis au fer depuis les marchés africains ; ils sont entassés et enchaînés dans des navires exigus où grouille la vermine ; ils sont exposés à des maladies mortelles causées par les conditions d'insalubrités et de maltraitances infligées à bord. Parmi les survivants transplantés de force dans les Amériques, certains membres d'une même famille capturée sont parfois séparés pour toujours. « Des hommes, des femmes et des enfants séparés, puis entassés dans les soutes pestilentielles des bateaux qui les emmenaient en Amérique […] J'ai trouvé des familles totalement séparées, le père vers la Louisiane, la mère au Brésil, l'enfant à Cuba dans les Antilles », raconte NDiaye (2006).[12]

Voilà, globalement, les effets pervers de la bulle mère Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 ordonnant la traite et l'asservissement perpétuel des Nègres rebondissant sur le monde contemporain où persistent encore des pratiques d'esclavage dans les anciennes colonies d'exploitation de vieille tradition esclavagiste. Selon les récents rapports officiels publiés par OIM (2017) et OIT (2022), il y aurait dans le monde environ 50 millions de personnes victimes d'esclavage moderne dont 27,6 millions soumis aux travaux forcés. Et, 12 % de ces personnes soumises aux travaux forcés sont des enfants. Et, parmi ces 12 % d'enfants réduits aux travaux forcés dans le monde, il y aurait environ 500000 enfants vilamègbo placés en servitude dans les pays d'Afrique de l'Ouest (Togo, Bénin, etc.) comme principaux pourvoyeurs de main-d'œuvre servile enfantine (Luret, 2007) ; et en Haïti, il y aurait environ 250000 enfants réduits en servitude contemporaine du système restavec (Cadet, 2002 ; OIT, 2004 ; PADF & USAID, 2009 ; UNICEF, 1997).

Voilà, enfin, le système esclavagiste postcolonial élevé sur les traces du système esclavagiste colonial avec les empreintes indélébiles du catholicisme. Un système d'esclavage noir restructuré et réorganisé à partir du XV^{e} siècle sous le leadership du catholicisme. Un système d'esclavage perpétuel imposé et légué par la force idéologique de la puissante bulle de 1454 incitant à l'asservissement perpétuel des Nègres, préjugés « infidèles » et « ennemis de Christ ». Un système d'esclavage intergénérationnel sans cesse renouvelé de préjugé, de discrimination, d'oppression, d'exploitation et de domination, régénéré à partir de « ce qui a été ». Pour reprendre le raisonnement de Stella (1996), les esclavagistes contemporains n'ont rien inventé : ils ne font que reproduire « ce qui a été ». Et, les nouveaux maitres d'esclaves deviennent non des inventeurs de « ce qui a été », mais des héritiers de ce système esclavagiste légué, renouvelé périodiquement en fonction des besoins du marché.

[11] Estimation des dizaines de millions de morts et disparus (XV^{e}-XX^{e} siècles), basée sur les probabilités suivantes : 1) grand nombre de rebelles ou insoumis tués sur place sur le sol africain ; 2) grand total de décédés au bord de la mer lors de longues intempéries empêchant le décollage des négriers à temps ; 3) grand nombre de disparus en mer soit dans les naufrages ou jetés dans l'océan Atlantique ; 4) grande somme de morts de maladies, de tortures et de maltraitances subies à bord des navires), 5) quantité de morts par suicide.

[12] Récit rapporté par Joseph Ndiaye, conservateur de la Maison des Esclaves de Gorée, dans son livre intitulé : Il fut un jour à Gorée : L'esclavage raconté à nos enfants (2006), expliqué sur les plateaux de Tout le monde en parle de l'INA (23 juin 2014). https://www.youtube.com/watch?v=t1epBURCfa8.

Élevé sur les traces de « ce qui a été », c'est-à-dire sur les bases du système esclavagiste colonial, le système esclavagiste postcolonial devient une suite historique logique des « erreurs passées », un héritage perpétuel légué par la bulle esclavagiste Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454.

Pour la vérité et pour l'histoire, il importe de rappeler que l'esclavage noir comme « vieille institution sociale » qui existe depuis l'antiquité (Ruano-Borbalan, 2003) n'est pas une invention de l'institution catholique émergée entre premier et troisième siècle de l'ère chrétienne. Mais, cette vieille institution qu'est la servitude noire a été réorganisée et restructurée à partir du XV^{e} siècle, dans ses formes historiques de traite et de servitude perpétuelle des Nègres, sous le leadership institutionnel et l'influence idéologique du catholicisme (Butsch, 1917) ; ce, conformément aux dispositions des édits pontificaux de 1454 et 1493, suivis de celles des édits royaux de 1685 et de 1724 régissant, de génération en génération, les rapports de domination et d'esclavagisation des Nègres. En absence de ces édits, les rapports esclavagistes contemporains sont régis par les traditions de domination et d'esclavagisation dans les anciennes colonies d'exploitation.

5. Discours révisés et pardons répétés pour les erreurs historiques de l'Église catholique

En contexte abolitionniste postcolonial, les autorités pontificales contemporaines se souviennent des erreurs historiques de l'Église catholique dont les archives et les documents historiques révèlent l'implication directe et la fonction active dans la colonisation des Afriques et des Amériques, la décimation et la spoliation des Autochtones, la commercialisation et l'esclavagisation des Nègres. Ces chefs de l'État du Vatican et de l'Église catholique de Rome songent - dans leur conscience morale aussi éveillée que troublée apparemment - à confesser et à demander pardon à répétition pour ces fautes graves commises au passé colonial dont les héritages perpétuels et les effets pervers rebondissent au présent postcolonial. La demande de pardon semble nécessaire pour tenter d'apaiser le poids historique du drame humain orchestré par le catholicisme. Dans ses travaux monographiques analysant le rapport du catholicisme avec l'esclavage noir, Mpisi (2008) voit dans le discours de pardon des autorités catholiques une expression de regret et de rejet de l'ancienne position esclavagiste du catholicisme. À son avis, les descendants nègres victimes de l'esclavage intergénérationnel auraient au moins besoin d'un tel discours de pardon pour se sentir mieux en contexte de trauma postcolonial. Ce discours redondant de regret exprimé, d'excuse formulée ou de pardon répété semble toucher au ressenti émotionnel des victimes, même s'il n'a pas de force réparatrice pour faire alléger le poids historique des erreurs passées ni de force curatrice pour faire oublier ces erreurs passées.

Reconnaissant les rôles historiques de l'Église catholique dans la colonisation et l'esclavagisation des Nègres et des Autochtones, le pontife Léon XIV songe à nouveau à demander « sincèrement pardon » (25 mai 2026)[13]. En prélude à sa visite officielle au Canada, du 24 au 29 juillet 2022, le pontife François (2013-2025) confesse pareillement en ces termes : « Je demande pardon à Dieu […] Et je me joins à mes frères évêques

[13]La Presse (2026, 2 juin). Le pape demande pardon pour le rôle joué par l'Église dans l'esclavage. https://www.lapresse.ca/international/europe/2026-05-25/le-pape-demande-pardon-pour-le-role-joue-par-l-eglise-dans-l-esclavage.php

canadiens pour vous présenter des excuses » (1er avril 2022). Dans les deux cas, il s'agit de demandes de pardons répétés et d'excuses publiques exprimant, en contexte abolitioniste postcolonial, une position stratégique adaptative contre les pratiques de l'esclavage. Cette position stratégique adaptative se repère notamment au travers de la déclaration officielle contre l'esclavage contemporain, adoptée par le pontife François le 2 décembre 2014. Elle se répète également au travers de la profusion de ses discours moraux dénonçant à répétition les pratiques d'esclavage et de traite des personnes dans le monde contemporain. Dans ces discours officiels répétitifs recensés et archivés, il considère ces pratiques esclavagistes traditionnelles comme réalité tragique, crime contre l'humanité et violation de la dignité des victimes.[14]

Bien avant, les pontifes Pie X (1903-1914) et Jean-Paul II (1978-2005) expriment pareillement des sentiments de regret pour les erreurs passées liées aux fonctions actives de l'institution catholique dans l'institutionnalisation, la légitimation et la perpétuation de l'esclavage noir à partir du XV^{e} siècle. Pour sa part, le pontife Pie X (1903-1914) se montre soucieux de la justice pour les victimes de la traite négrière et de l'esclavage noir dans son discours où il « souhaite très sincèrement que le travail de l'apostolat auprès des personnes de couleur, digne d'être encouragé et applaudi au-delà de toute autre entreprise de la civilisation chrétienne, puisse trouver de nombreux et généreux contributeurs » (Butsch, 1917, p. 410). À son tour, lors de sa visite officielle à la Maison des esclaves à Gorée (Sénégal), le 22 février 1992, le pontife Jean-Paul II exprime une position critique sur la mémoire de l'esclavage noir qu'il identifie à une injustice, à une tragédie, à un « drame de la civilisation qui se disait chrétienne ».

Lors de la dernière réunion officielle des évêques sur l'avenir de l'Église catholique (1er octobre 2024), l'institution religieuse en profite pour renouveler sa demande de pardon pour ses erreurs historiques et ses rôles actifs dans l'asservissement intergénérationnel des « populations entières »[15]. Au Canada, dans une déclaration officielle conjointe publiée le 19 mars 2016, les autorités catholiques canadiennes expriment une position commune en réponse, disent-elles, aux « erreurs commises » au cours des derniers siècles de l'ère chrétienne. En Afrique, les autorités cléricales régionales du catholicisme suivent les traces de la déclaration de décembre 2014, en adoptant à leur tour une déclaration commune contre les pratiques d'esclavage contemporain.[16] En Haïti, les autorités catholiques se montrent de préférence préoccupées par les idéaux de droits humains et de paix au travers des mouvements œcuméniques de Religions pour la paix, sans toutefois prendre véritablement en considération les droits des enfants restavecs victimes de l'esclavagisme contemporain.

Les discours moraux de pardon, les déclarations officielles et les conventions internationales contre l'esclavage semblent ne pas avoir de forces suffisantes pour freiner cette vieille tradition esclavagiste persistant encore dans le monde contemporain. En rappel, il y aurait environ 50 millions de personnes victimes d'esclavage contemporain dans le monde dont 12 % de ces personnes asservies sont des enfants (OIM, 2017 ; OIT, 2022), pendant que

[14]Discours officiels répétitifs archivés et prononcés par le pontife François sur l'esclavage contemporain (avril 2014 ; juillet 2015 ; juin 2016 ; février 2018 ; juillet 2018 ; février 2019 ; avril 2019 ; juillet 2019 ; décembre 2020 ; juin 2021 ; mai 2022 ; février 2023), recensés par Théus (2024, p.343-353).

[15]Rapporté par Yasmina Yacou (2024, 3 octobre), dans Guadeloupe 1. L'Église catholique demande pardon pour son rôle dans l'esclavage et le colonialisme. https://la1ere.franceinfo.fr/guadeloupe/l-eglise-catholique-demande-pardon-pour-son-role-dans-l-esclavage-et-le-colonialisme-1526642.html

[16]Agence Fides (11/8/2021) : organe d'information des œuvres pontificales missionnaires depuis 1927.

pleuvent les discours moraux et les déclarations officielles de l'institution catholique contre l'esclavage.

6. Pardon sans réparation ni abrogation de la bulle catholique autorisant l'asservissement perpétuel des Nègres

En contexte abolitionniste postcolonial post-onusien dominé par les idéaux de paix, de droits et de libertés pour tous, l'institution catholique révise son ancienne position esclavagiste pour adopter une position stratégique adaptative. Les autorités cléricales songent à multiplier les demandes de pardon pour les « erreurs passées » ainsi que les déclarations et les discours officiels en série contre les pratiques d'esclavage contemporain, mais oublient semble-t-il d'abroger la bulle esclavagiste mère régénératrice de ces « erreurs passées » dont les effets pervers pèsent encore sur le monde contemporain. Dans un double sens descartien et cartésien, il y a raison méthodiquement de douter, par-delà la velléité apparente appréciable exprimée dans leurs déclarations et leurs discours officiels contre l'esclavagisme du passé au présent. En toute logique, il y a donc raison de requestionner la posture morale de dénonciation des autorités cléricales contemporaines adoptant à répétition des déclarations officielles qui, dans le fond, n'ont pas de force véritable pour ébranler le système d'esclavage noir imposé depuis le XV^{e} siècle rebondissant sur le monde contemporain. C'est dans un pareil constat parsemé de doute que, déjà, s'interroge Salamito (2009) en ces termes : « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? » Pourquoi les autorités catholiques n'ont-elles jamais abrogé la bulle esclavagiste de 1454 ? Pourquoi n'ont-elles jamais adopté une nouvelle bulle pontificale qui, par la vertu du principe du parallélisme des formes et des procédures, s'attaque à la « validité perpétuelle » de l'ancienne bulle Romanus Pontifex de 1454 autorisant la « servitude perpétuelle » des Nègres ? Si en contexte esclavagiste colonial des autorités pontificales qui succèdent au pontificat à la fin du XV^{e} siècle adoptaient successivement des bulles de confirmation et d'application attestant la « validité perpétuelle » de la bulle esclavagiste Romanus Pontifex, pourquoi les autorités pontificales contemporaines n'adoptent pas en contexte abolitionniste postcolonial une nouvelle bulle d'abrogation prononçant, dans sa forme et sa teneur, la caducité effective de cette ancienne bulle esclavagiste ?

La relecture méticuleuse de la teneur esclavagiste de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 nous fait souligner au moins deux éléments explicatifs pertinents permettant de saisir - non sans pléonasme - la durabilité à perpétuité de l'esclavage perpétuel perpétué depuis le XV^{e} siècle par cette bulle puissante :

- la « servitude perpétuelle » des Nègres autorisée et générée à perpétuité par la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 ;
- la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 prononcée et attestée par les bulles de confirmation et d'application Inter Cætera (1456), Aeterni Regis (1481) et Inter Cætera (1493).

L'asservissement perpétuel des Nègres ordonné par la bulle Romanus Pontifex de 1454 devient et demeure un esclavage intergénérationnel qui, dans la lettre et l'esprit de cette bulle esclavagiste puissante, ne doit jamais s'arrêter. Car, sont très clairs les mots forts utilisés dans cette bulle esclavagiste pour signifier et qualifier l'essence « perpétuelle » de la servitude noire autorisée par l'autorité pontificale depuis le XV^{e} siècle. Également, sont assez clairs les vocabulaires utilisés dans les bulles de confirmation et d'application pour signifier et

qualifier la nature perpétuelle de la bulle esclavagiste de 1454. En revanche, parait raisonnablement plus significative ou significativement plus raisonnable l'adoption d'une nouvelle bulle humaniste-réparatrice pour l'annulation de l'ancienne bulle colonialiste-esclavagiste, s'il faut réellement s'attaquer à la « validité perpétuelle » de cette bulle puissante laissant des traces tenaces et des répercussions vives dans la société contemporaine. C'est d'ailleurs cette raison forte qui stimule le processus d'abrogation formelle du Code noir (1685, 1724) par un vote unanime en commission à l'Assemblée nationale française. Ce vote, d'une valeur juridique et symbolique assez significative, arrive environ 25 ans après l'adoption de la loi Taubira, reconnaissant la traite et l'esclavage comme crime contre l'humanité.[17]

Jusque-là, on ignore les raisons pour lesquelles les autorités pontificales se succédant au pontificat n'adoptent jamais – en lieu et place de déclarations à répétition – une nouvelle bulle de fond humaniste pour annuler formellement l'ancienne bulle de fond esclavagiste de 1454 ; ce qui serait significativement plus symbolique ou symboliquement plus significatif en contexte abolitionniste postcolonial. Après la publication de la bulle Romanus Pontifex de 1454, soit après environ 6 siècles (570 ans), le pontificat compte près de 60 pontifes (Nicolas V 1454 – François 2024).[18] À notre connaissance, aucune bulle d'abrogation n'a été jusque-là adoptée par les autorités catholiques se succédant au pontificat. Au contraire, loin d'être abrogée, cette bulle esclavagiste est renforcée, et sa validité perpétuelle attestée par les bulles de confirmation et d'application Inter Cætera (Calixtus III) de 1456, Aeterni Regis (Sixtus IV) de 1481, et Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493. L'attestation de la validité perpétuelle de cette bulle esclavagiste par les autorités pontificales anciennes et la non-abrogation de cette bulle puissante par les autorités pontificales contemporaines traduisent vraisemblablement l'esprit de corps et de loyauté consolidant, d'un côté, l'institution catholique et perpétuant, de l'autre côté, l'institution de l'esclavage noir jusqu'à nos jours.

Juridiquement, la non-abrogation de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 par le non-respect du principe du parallélisme des formes et des procédures fait défaut à la procédure et à la posture en apparence des autorités catholiques contemporaines contre les pratiques d'esclavage du passé au présent ; ce qui met en doute leur double posture de demande de pardon pour les erreurs passées et de dénonciation contre l'esclavagisme contemporain. Car, contrairement à la puissante force juridico-légale des anciennes bulles colonialistes-esclavagistes, les déclarations officielles des autorités pontificales contemporaines n'ont pas de force décisionnelle essentielle pour s'attaquer à la « validité perpétuelle » de la bulle esclavagiste Romanus Pontifex de 1454 ni pour prononcer sa caducité effectivement et définitivement. Dans leur forme et leur teneur, ces déclarations officielles paraissent donc faibles pour dissiper la lettre, l'esprit, l'essence et le sens de la « validité perpétuelle » de la bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 autorisant la « servitude perpétuelle » des Nègres rebondissant sur le monde contemporain.

Conclusion

Cet article, issu des travaux d'une thèse doctorale, se veut une relecture historiographique pour la réécriture de la mémoire collective avec les « erreurs passées » du catholicisme,

[17]Le Monde (2026, 20 mai). https://www.lemonde.fr/societe/article/2026/05/20/le-code-noir-en-voie-d-abrogation-apres-un-vote-unanime-en-commission_6691755_3224.html

[18]Le Saint-Siège. Pontifes. https://www.vatican.va/content/vatican/fr/holy-father.html

mais non un procès historique contre l'institution catholique pour ses rôles actifs dans la colonisation et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres. D'ailleurs, de ces mêmes travaux de recherche doctorale, sortent également deux autres articles, parus simultanément au printemps 2026, mettant en lumière les rapports du protestantisme et du vaudou avec l'esclavagisme contemporain : 1) Protestantisme haïtien et esclavagisme contemporain : une enquête sur la servitude enfantine du système restavec ; 2) Tradition du vaudou : zombification, domestication ou esclavagisation continuelle des Nègres. Parsemé d'objectivité et d'humanité, cet article scientifique remonte à la genèse historique de l'esclavage intergénérationnel imposé dans les Afriques et les Amériques depuis le XV^{e} siècle, dans des contextes historiques où la vie en société est largement façonnée par le catholicisme. Il souligne l'influence des autorités catholiques dans les processus décisionnels en lien avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent. Il décèle la place prépondérante du catholicisme dans l'ancien système d'exploitation colonialiste-esclavagiste. Il révèle les fonctions actives de l'institution catholique dans la spoliation et la décimation des Autochtones, la commercialisation et l'esclavagisation perpétuelle des Nègres, la colonisation et le pillage systématique des Afriques et des Amériques ; ce que confessent les autorités pontificales contemporaines (Pie X, Jean-Paul II, François, Léon XIV) demandant pardon pour ces « erreurs passées » dans leurs discours. L'analyse de contenu de tels discours moraux fait ressortir en contexte abolitioniste postcolonial une position stratégique adaptative des autorités cléricales qui admettent, d'une part, les liens étroits du catholicisme avec le colonialisme et l'esclavagisme du passé au présent, et qui reconnaissent, d'autre part, la persistance des formes modernes de traite et d'asservissement d'êtres humains, en dénonçant ces pratiques esclavagistes démoralisantes et déshumanisantes dans la société contemporaine.

Références

Annequin, J. (2008). Les esclaves et les signes oniriques de la liberté : l'Onirocriticon d'Artémidore. La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition. Besançon, vol. 1, Presses Universitaires de Franche-Comté, 89-93.

Apostolidis, T. (2005). Représentations sociales et triangulation : enjeux théorico-méthodologiques, Méthodes d'étude des représentations sociales, Érès, 13-35.

Bastide, R. (1952). Le suicide du Nègre brésilien, Cahiers Internationaux de Sociologie, (12), 79-90.

Beaud, M. (1987). Histoire du capitalisme – de 1500 à nos jours. Seuil, 3e édition.

Bulle Aeterni Regis (Sixtus IV) de 1481.

Bulle Inter Cætera (Alexandre VI) de 1493.

Bulle Inter Cætera (Calixtus III) de 1456.

Bulle Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454.

Butsch, J. (1917). Catholics and the Negro. The Journal of Negro History, vol. 2, no 4, 393-410.

Cadet, J-R. (2002). Restavec : Enfant-esclave en Haïti : Une autobiographie. Seuil.

Code noir (Louis XIV) de 1685.

Code noir (Louis XV) de 1724.

Concordat (Pie X & Geffrard) de 1860.

Cornu, M., et al. (2014). Archives de la recherche : problèmes et enjeux de la construction du savoir scientifique. L'Harmattan

Davenport, G. F. (2010 [1917]). European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies to 1648. Whitefish, Kessinger Publishing.

Déclaration (Église catholique) contre l'esclavage de 2014.

Déclaration (autorités catholiques canadiennes) pour répondre aux erreurs et aux contre-vérités transmises de 2016.

Dorlin, E. (2006). Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles), Tumultes, vol. 27, no. 2, 37-51.

Fassassi, A. (2002). Le péché du pape contre l'Afrique. Éditions Al Qalam.

Flick, U. (2018). Doing Triangulation and Mixed Methods. The sage Qualitative Research Kit. SAGE Publications Ltd, 1st Edition.

Gillard, J. T. (1929). The Catholic Church and the American Negro. St. Joseph's Society Press.

Gravatt, P. (2003). L'Église et l'esclavage. L'Harmattan.

Grenouilleau, O. (2003). L'Église, le marchand et l'esclave, L'Histoire, (10), no 280.

Luret, W. (2007). Vilamègbo : Enfants d'Afrique en esclavage. Éditions Anne Carrière.

McCurdy, J. (2019). Behind the Mask of Morality: (E)urochristian Bioethics and the Colonial-racial Discourse. University of Denver.

Mpisi, J. (2008). Les papes et l'esclavage des Noirs. Le pardon de Jean-Paul II. L'Harmattan.

Mpisi, J. (2008). Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme. L'Harmattan.

Natal, F. (2022). Un jour, une histoire…, Le 4 mai 1493. Dynastie, 4 mai 2022.

Ndiaye, J. (2006). Il fut un jour à Gorée : L'esclavage raconté à nos enfants. Éditions Michel Lafon.

OIM (2017). Plus de 40 millions de personnes sont victimes d'esclavage moderne et 152 millions de travail des enfants à travers le monde. OIM.

OIT (2004). Coup de main ou vie brisée ? Comprendre le travail domestique des enfants pour mieux intervenir. OIT.

OIT (2022). Esclavage moderne. 50 millions de personnes dans le monde sont victimes de l'esclavage moderne. OIT. https://www.ilo.org/fr/resource/news/50-millions-de-personnes-dans-le-monde-sont-victimes-de-lesclavage-moderne

PADF & USAID (2009). Lost Childhoods in Haiti. Quantifying Child Trafficking, Restavèk & Victims of Violence (Final report). PADF & USAID.

Piché, G. (2015). À la rencontre de deux mondes : Les esclaves de Louisiane et l'Église catholique, 1803-1845. Doctorat en histoire, Université de Sherbrooke.

Quenum, A. (1993). Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^{e} siècle au XIX^{e} siècle. Karthala.

Rotondaro, V. (2015). Disastrous doctrine had papal roots. National Catholic Reporter, 4/9/20015.

Rotondaro, V. (2015). Doctrine of Discovery: A scandal in plain sight. National Catholic Reporter, 5/9/2015.

Rousseau, J. J. (1964). Du contrat social. Écrits politiques, œuvres complètes (Vol. IV). Gallimard.

Ruano-Borbalan, J.-C. (2003). L'esclavage, un crime contre l'humanité, Sciences Humaines, vol. 135, no 2, 34-34.

Russell, P. E. (1992). Some Portuguese paradigms for the discovery and conquest of Spanish America, Renaissance Studies, vol. 6, n° 3/4, 377-390.

Salamito, J.-M. (2009). Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? Droits/2, no 50, 15-42.

Salifou, A. (2006). L'esclavage et les traites négrières. Nathan-VUEF.

Salvat, C. (2008). Autorité morale et autorité. Research Gate.

Schmidt, N. (2005). L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats : XVI^{e}-XX^{e} siècle. Fayard.

Schoell, F. (1837). Histoire abrégée des traités de paix entre les puissances de l'Europe depuis la paix de Westphalie de Christophe Guillaume Koch. Bruxelles, T1.

Stella, A. (1996). Herrado en el rostro una S y un clavo : l'homme animal dans l'Espagne des XV^{e} -XVIII^{e} siècles. Figures de l'esclavage au moyen-âge et dans le monde moderne (dir. Bresc). L'Harmattan.

Sweet, H. J. (2003). Spanish and Portuguese Influences on Racial Slavery in British North America, 1492-1619. Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race. Yale University.

Théus, B. (2024). Restavec haïtien ou esclavage enfantin contemporain. Une étude synchronique et diachronique des comportements des autorités morales et religieuses envers l'esclavagisme du passé au présent. Thèse doctorale, Université de Sherbrooke.

Théus, B. (2025). Restavec haïtien ou esclavage enfantin contemporain. Une étude des rapports historiques des autorités politiques et religieuses avec l'esclavage imposé en Amérique et en Haïti depuis le XV^{e} siècle. Éditions CHARESSO.

Théus, B. (2026). Catholicisme, colonialisme et esclavagisme du passé au présent : entre erreur historique, pardon temporel et héritage perpétuel, dans B. Théus et al. Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD.

Théus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A., & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Toppé, G. (2015). Éducation aux archives : théorie, pratique et valorisation. L'Harmattan.

Tosseri, O. (2014). Le partage du Nouveau Monde dans une bulle. Historia, 806-2.

Trudel, M. (1961). L'attitude de l'Église catholique vis-à-vis l'esclavage au Canada français. Rapports annuels de la Société historique du Canada, 40(1), 28-34.

UNICEF (1997). La situation des enfants dans le monde. Les enfants au travail. UNICEF.

Valadier, P. (2007). Détresse du politique, force du religieux. Seuil.

Weber, M. (2013). La domination. La Découverte.

Weber, M. (2014). Les trois types purs de la domination légitime, Sociologie, vol. 5, no 3, 291-302.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

Protestantisme haïtien et esclavagisme contemporain: une enquête sur la servitude enfantine du système restavec[1]

Beguens Théus

Mots-clés : restavec, travail servile, servitude enfantine, esclavagisme, protestantisme
Keywords : restavec, servile labour, child servitude, contemporary slavery, Protestantism

Résumé

Cet article vise à examiner les rapports du protestantisme haïtien avec l'esclavagisme contemporain par l'étude des comportements des autorités protestantes envers la servitude enfantine du système restavec. Il s'édifie à partir d'une recherche archivistique, agencée avec une enquête empirique menée auprès de 30 pasteurs informateurs (2023). Ces 30 dirigeants du protestantisme partagent des expériences vécues, des connaissances reçues et des informations pertinentes sur la servitude domestique du marché restavec. Ce marché de main-d'œuvre domestique compte des milliers d'enfants restavecs cédés à des familles de placement, puis fixés au travail servile en permanence dans des conditions inhumaines. Dans un contexte postcolonial mitigé entre l'abolitionnisme et l'esclavagisme, les résultats de ces recherches archivistiques et empiriques révèlent une position ambivalente des autorités du protestantisme opposant celles qui restent attachées à la tradition de la servitude domestique du système restavec et celles qui désapprouvent cette pratique traditionnelle déshumanisante et démoralisante. Parsemés de savoirs humanisés et empathiques à l'égard des victimes, ces résultats rapportent des faits récents avec des récits troublants sur des enfants cédés sur le marché restavec, asservis par des nouveaux maîtres dont des chefs protestants encore attachés à la tradition de l'asservissement enfantin persistant en Haïti.

Abstract

This article examines the relationship between Haitian Protestantism and contemporary slavery through a study of the attitudes of Protestant authorities toward the child servitude of the restavec system. It is built on archival research combined with an empirical survey of 30 pastor informants (2023). These 30 Protestant leaders share lived experiences, received knowledge and relevant information about the domestic servitude of the restavec market. This market for domestic labour involves thousands of restavec children handed over to host families and then bound permanently to servile work under inhumane conditions. In a postcolonial context caught between abolitionism and slaveholding, the results of this archival and empirical research reveal an ambivalent position among Protestant authorities, setting those who remain attached to the tradition of domestic servitude in the restavec system against those who condemn this dehumanizing and demoralizing traditional practice. Informed by humanized knowledge and empathy toward the victims, these findings report recent facts and troubling accounts of children handed over on the restavec market and enslaved by new masters, among them Protestant leaders still attached to the tradition of child enslavement that persists in Haiti.

Pour citer cet article

Théus, B. (2026). Protestantisme haïtien et esclavagisme contemporain: une enquête sur la servitude enfantine du système restavec. *RESUME, 1*(1), 24–48. https://doi.org/10.68181/z3nrda78

© Beguens Théus, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

[1]Ce texte est un extrait des travaux de thèse doctorale de l'auteur qu'il présente sous forme d'article scientifique. Les résultats de ces travaux de recherche doctorale ont été présentés succinctement lors du colloque scientifique international organisé en mai 2025 à Montréal par l'INUFOCAD en partenariat avec l'AUF, dans le cadre du 92e Congrès de l'ACFAS.

Introduction

Malgré le contexte abolitionniste postcolonial marqué par les idéaux de libertés et de droits pour tous (de jure), cela n'empêche que nos recherches empiriques et archivistiques repèrent paradoxalement, dans la société haïtienne, des pratiques traditionnelles assimilées à l'esclavage contemporain (de facto) : l'asservissement enfantin du système restavec. Selon un rapport publié par l'UNICEF en 1997, il y aurait environ 250,000 enfants restavecs en Haïti. D'après une enquête plus récente sur les droits humains en Haïti publiée conjointement en 2009 par Pan American Development Foundation (PADF) et United States Agency for International Development (USAID), le nombre serait le même, soit environ un quart de million d'enfants restavecs cédés à des familles de placement, forcés de travailler en permanence loin de leurs familles d'origine. Considérant l'influence des acteurs protestants dans le système de domination postcoloniale et l'autorité morale dont ils revendiquent pour éveiller la conscience morale contre le mal dans la société, cet article envisage de capter et de déceler la position de ces acteurs religieux sur la question de la servitude domestique du système restavec. Il entend, par-là, mettre en lumière les rapports du protestantisme haïtien avec l'esclavagisme contemporain à partir des recherches empiriques et archivistiques susceptibles de saisir les comportements des autorités protestantes envers cette forme traditionnelle d'asservissement enfantin persistant dans la société haïtienne.

1. Problématique de la servitude enfantine du système restavec

Les études ethnographiques sur la catégorie sociale des petits travailleurs restavecs laissent dessiner un portrait troublant et accablant de ces enfants domestiques, contraints de travailler en permanence dans des conditions déshumanisantes et démoralisantes (Wagner, 2008 ; Lubin, 2002 ; Cadet, 2002). Pendant toutes les 52 semaines de l'année civile, ces enfants restavecs restent fixés à des tâches obligatoires, donc à des travaux forcés sans salaire ni repos ni congé ni possibilité d'aller à l'école ni liberté de revoir leur famille d'origine. Forcés d'exécuter de multiples tâches (domestiques ou non) sous la domination directe de leurs maîtres, ils travaillent dans des conditions traumatisantes extrêmes au profit de ces nouveaux maîtres qui disposent de leur personne et du fruit de leur travail gratuit (usufruit), en exerçant sur les victimes asservies les attributs du droit de propriété et les abus de pouvoir. Privés de leurs droits et de leurs libertés, ces enfants restavecs sont traités comme des choses, des marchandises, des propriétés ou des objets sans valeur. Venus de loin de l'univers rural haïtien, ils sont considérés comme étrangers captifs qui, loin d'être bienvenus et appréciés pour les multiples services fournis gratuitement, sont maltraités, torturés, opprimés et exploités à outrance par les parents-fils-maitres des familles de placement. Donc, ils sont victimes de traitements inhumains, de tortures, d'oppressions, de violences physiques et psychologiques de toutes sortes. Ils sont moralement déprimés avec leur visage marqué d'isolement, de tristesse et de chagrin, physiquement blessés et cicatrisés, visiblement maigris, mal entretenus, mal traités, mal coiffés, mal vêtus, mal logés, mal soignés, mal nourris, finalement abandonnés dans une situation de misère et de souffrance en permanence. Dans son rapport d'expert, OIT (2004) identifie et classifie cette pratique déshumanisante parmi les pires formes de travail des enfants. Les examens psychologiques sur des enfants restavecs rescapés révèlent des états dépressifs, des troubles physiques et psychologiques, des troubles du sommeil et de l'alimentation, un sentiment d'aliénation

et de repli sur soi par absence d'affection, une peur et une anxiété chroniques. Selon un rapport de l'UNICEF (1997), 80 % de ces enfants domestiques souffrent de maladies de maux de tête ou d'estomac provoquées par les traumatismes émotionnels et les multiples tâches pénibles à leur charge. Les domestiques souffraient tous de maux consécutifs à leur travail physique difficile, révèle une enquête de Rollins (1990). Et, souligne l'auteure, ces domestiques n'oublient jamais les abus de pouvoir de leurs employeurs.

Dans l'ensemble, il s'agit d'une situation problématique troublante et préoccupante poussant à questionner les comportements des autorités morales locales, particulièrement les comportements des autorités du protestantisme haïtien envers la servitude enfantine du système restavec, considérant l'autorité morale dont elles se réclament pour éveiller la conscience morale et agir de manière responsable contre le mal dans la société. Comment les autorités morales du protestantisme, en tant qu'acteurs influents du système de domination postcoloniale, envisagent-elles dans leurs comportements la tradition de la servitude enfantine du système restavec en Haïti ? C'est autour de ce problème fondamental que gravite notre recherche visant à déceler la position de ces autorités religieuses sur la question de la servitude domestique du système restavec. Déjà, le contexte postcolonial mitigé entre l'abolitionnisme et l'esclavagisme laisse présager une position ambivalente des autorités protestantes opposant celles qui désapprouvent la pratique de la servitude domestique du système restavec et celles qui s'attachent continuellement à la tradition du restavec, en profitant de la rentabilité du travail domestique gratuit des enfants restavecs.

2. Théorie de la rentabilité du travail domestique gratuit

La théorie de la rentabilité du travail domestique repose ici sur l'optimisation économique et la rentabilisation empirique des tâches domestiques non rémunérées par les ménages traditionnels, en facilitant la reproduction gratuite de la force de travail domestique (Segalen, 1993 ; Wallerstein, 1981). Souscrite à des perspectives économiques et sociologiques des courants féministes et marxistes, cette approche théorique valorise des démarches analogiques comparant les travaux ménagers salariés sur le marché formel (hôtels, restaurants, maisons des ainés) pour mieux apprécier la rentabilité du travail domestique non payé (Bawin-Legros, 1996 ; Boutang, 1998). Considérant l'absence de données comptables publiques pour ce travail domestique gratuit, Segalen (1993) estime en milliards de dollars la grande valeur des services gratuits fournis au quotidien par les domestiques, s'il fallait obtenir ces mêmes services dans les mêmes conditions (nombre d'heures de travail et multiplicité de tâches) sur le marché domestique formel. En effet, demeure rentable et considérable tout ce que rapporte le travail gratuit des enfants domestiques comme valeur ajoutée à l'enrichissement du patrimoine familial et de l'économie domestique des familles de placement (Bawin-Legros, 1996 ; Segalen, 1993). Ces familles de placement désignent des unités d'exploitation, de production et de consommation (Lacourse, 2010 ; Mintz, 1981) où sont surexploitées les forces de travail des enfants domestiques. Dans ce système esclavagiste postcolonial, les familles d'origine remplissent une fonction de reproduction de main-d'œuvre restavec ; les familles de placement remplissent une fonction d'exploitation de cette main-d'œuvre domestique gratuite. Une fois cédés ou recrutés, les enfants restavecs sont fixés au travail forcé en permanence, en répondant à la demande du marché de main-d'œuvre domestique (Clouet, 2013). Étymologiquement deux mots dérivés du français

(« reste avec ») donc tirés de l'ancien rapport esclavagiste colonial, les restavecs sont des personnes qui restent avec d'autres personnes et qui vivent dans des « conditions de non personne » (Goffman, 1973). Il s'agit donc de personnes qui appartiennent à d'autres personnes (parents-fils-maîtres). Dans ces rapports serviles contemporains, les autres personnes possédantes (parents-fils-maîtres) s'approprient ces personnes dépendantes (enfants domestiques) et le fruit de leur travail (usufruit). En effet, les parents-fils-maitres des familles de placement profitent de la main-d'œuvre domestique gratuite des enfants restavecs pour accumuler, pendant plusieurs années, d'énormes « économies de salaires » (services non payés fournis par les restavecs) et d'importantes « économies de dépenses » (dépenses non effectuées pour les enfants domestiques, leur éducation, leur santé, leur entretien adéquat, etc.), en gagnant plus, en épargnant plus.

Pour que les familles de placement accumulent plus, les petits travailleurs domestiques du système restavec doivent travailler plus, encore plus, toujours plus. Donc, ils ne doivent jamais cesser de travailler. Ils travaillent au quotidien, sans repos ni congé ni salaire. Ils sont fixés en permanence à un travail forcé, corrélé avec la servilité inhumaine, la pénibilité physique, la multiplicité des tâches difficiles assignées, la dangerosité des travaux pluriels imposés et la dureté des activités manuelles exigées. Exécutant les multiples tâches imposées sous le contrôle rigide direct et le regard cruel des maitres impitoyables, les victimes subissent les effets permanents du trauma, du stress et de la peur (UNICEF, 1997 ; Rollins, 1990), mitigeant par moment cette notion d'efficacité attendue et de rapidité exigée par leurs propriétaires. Trop souvent battus, trop maltraités, trop fatigués, trop épuisés, trop isolés, trop stressés, « ces pauvres travailleurs domestiques sont plus lents au travail » (OIT, 2004, p. 12), donc plus ou moins efficaces quant aux attentes de leurs maitres. Malgré l'avènement industriel du machinisme moderne et le développement du marché électroménager de consommation, la servilité inhumaine, la pénibilité physique et la dureté des tâches domestiques manuelles, insalubres et dangereuses n'ont pas disparu dans la société haïtienne. L'irruption du machinisme moderne ne conduit pas à un profond changement dans les rapports sociaux domestiques contemporains, conservant certaines conditions de travail manuel dur avec des formes traditionnelles de pénibilité physique (Grenouilleau, 1996 ; Gollac et al., 2014).

Par ailleurs, les études des rapports entre servilité-pénibilité et efficacité-rentabilité au travail montrent que le travail servile non-libre est moins efficace que le travail flexible libre (Morse, 1981 ; Wallerstein, 1981). Elles révèlent que : plus le travail est flexible et le travailleur automne, plus la gamme des façons de faire est large, plus la production est allégée, plus le travail est efficace (Stroobants, 2010 ; Gollac et al., 2014). À l'inverse, plus le travail est pénible et le travailleur privé d'autonomie et de liberté, plus la gamme des façons de faire est mince, moins la production est allégée, moins le travail est efficace. Mais, les nouveaux maitres des familles de placement optent pour un travail restavec manuel pénible servile donc non-libre. Attachés à la tradition du travail domestique servile, ces maitres choisissent d'être esclaves d'une vieille culture esclavagiste, démodée tant au regard du contexte du machinisme moderne plus productif qu'au regard du contexte du travail libre plus efficace. En revanche, ils songent intuitivement à compenser l'efficacité par l'efficience du travail restavec gratuit. L'efficience désigne le rapport entre les services livrés et les ressources utilisées (niveau d'atteinte des objectifs à un coût moindre), tandis que l'efficacité indique le rapport entre les résultats obtenus et les objectifs fixés (Olson, 1978).

Dans son analyse, Wallerstein (1981) écrit que l'esclavage est une activité rentable, tout en reconnaissant de manière nuancée que le travail non-libre est moins efficace, moins rentable que le travail libre. Dans leur rationalité, les nouveaux maitres considèrent de préférence l'efficience du travail restavec non libre, c'est-à-dire tout ce dont ils tirent profit à très long terme. Comme niveau d'atteinte des objectifs à un coût moindre, l'efficience est ici déterminée par le moindre investissement consenti pour obtenir les services gratuits des petits travailleurs restavecs (coût insignifiant pour la reproduction de leur force de travail avec des restes de nourriture, de vêtements usagers et de morceaux de linges sales servant de lit pour les victimes à un coin dans la cuisine ou dans la dépendance faite pour domestiques). Associée à la rentabilité du travail restavec servile, cette efficience se mesure à l'ensemble des travaux gratuits effectués par ces domestiques pour les parents-fils-maitres des familles de placement sur une longue période indéterminée. Pendant cette longue période de servitude indéterminée, les gains cumulés (économies de salaires et de dépenses) par ces familles de placement leur permettent d'accumuler plus, d'épargner plus, d'économiser plus.

3. Méthodologie de recherche empirique et archivistique

Dès l'introduction, a été annoncé l'agencement de la recherche empirique avec celle en archivistique permettant de documenter la tradition du restavec et la position des autorités du protestantisme envers cette vieille tradition. Cet agencement stratégique consiste en : 1) un tri d'inventaire de pièces d'archives (archives judiciaires, archives numérisées) sur des cas scandaleux d'enfants restavecs asservis par des chefs protestants (pasteurs), considérant l'importance et la fonction des archives dans le processus de production des connaissances (Toppé, 2015 ; Cornu et al., 2014) ; 2) une enquête menée, par l'usage de l'outil d'entretien semi-directif, auprès de 30 pasteurs informateurs, au cours des mois de septembre-octobre 2023. Associé à une recherche à la fois participative et qualitative (Savoie-Zajc, 2016 ; Imbert, 2010), ce dernier outil méthodologique sciemment exploité nous permet de collecter, d'analyser et de documenter des données empiriques pertinentes et récentes sur la tradition du restavec. Il s'agit d'une enquête empirique dont certaines révélations et informations partagées par nos informateurs, à partir des expériences vécues et des connaissances reçues, se révèlent plus troublantes et plus préoccupantes que d'autres.

Les 30 participants à l'enquête ont été sélectionnés suivant des critères éthiques et identitaires préétablis incluant : 1) statut d'autorité protestante à examiner les comportements envers la tradition du restavec ; 2) expérience de vie dans le milieu local haïtien ; 3) connaissance existante sur la tradition du restavec. De prime abord, la considération de l'identité et de la trajectoire des acteurs informateurs du protestantisme nous fait souligner chez eux une combinaison d'activités religieuses avec d'autres activités professionnelles ; ce qui est en cohérence avec notre conception de la notion d'intellectuel (religieux ou non), étayée par l'argumentation de Becker (1960) soutenant que l'intellectuel se trouvant devant divers parcours possibles est libre de s'engager dans des trajectoires d'activités combinées, qu'elles soient fort différentes ou diamétralement opposées.

4. Résultats de l'enquête : révélations sur la servitude noire du système restavec

Les premières données informationnelles relatives à l'identité et à la trajectoire des informateurs corroborent la réalité dynamique des rapports d'enchevêtrement des autorités religieuses avec les autorités politiques. En plus d'être pasteurs, certains informateurs sont aussi des éducateurs ou des professionnels en éducation (professeur, censeur, inspecteur, directeur d'école) ; d'autres s'engagent activement dans la politique ou occupent des fonctions politiques (ancien maire, ancien délégué, coordonnateur politique régional, trésorier, secrétaire de parti politique, etc.). À la question de savoir s'ils se souviennent concrètement – comme acteurs, observateurs ou témoins – des cas d'enfants domestiques du passé au présent, nos informateurs répondent chacun avoir déjà connu ou observé au moins un cas d'enfant domestique soit dans leur propre environnement familial, soit dans l'environnement familial voisin ou dans un autre milieu familial lointain. Donc, les 30 répondants vivant en Haïti et dans la diaspora haïtienne disent tous se souvenir (100 %) d'avoir connu ou observé, du passé au présent, des cas d'enfants restavecs chez des familles haïtiennes. Ainsi, nous informent-ils, certains de ces enfants restent avec certains d'entre eux ou restent avec d'autres acteurs protestants (pasteurs) ; d'autres sont observés chez d'autres acteurs catholiques (prêtres), chez d'autres acteurs vaudouisants (prêtres) ou chez d'autres acteurs sociaux, d'autres familles de placement. En effet, à partir de leur expérience ou de leur observation dans le milieu haïtien, ils partagent [avec nous] des connaissances empiriques sur le phénomène du restavec, en faisant allusion à des cas concrets d'enfants domestiques connus dans leur milieu familial respectif ou observés ailleurs dans d'autres milieux familiaux voisins et lointains en Haïti.

Quant à la question spécifique de connaitre leur position sur la tradition du restavec en Haïti, les autorités protestantes ayant pris part à la recherche expriment à l'unanimité une position verbale contre la pratique du restavec, en soutenant que la prise de position sur des questions de société et la dénonciation du mal font partie intégrante des fonctions ecclésiastiques. Cependant, lorsque nous cherchons à connaitre si, déjà, ces responsables religieux expriment une telle position publiquement soit lors des sermons religieux ou lors des discours publics de manière à déduire s'ils gardent le silence sur la pratique du restavec, ressort en général une sorte de discordance dans les réponses fournies. Dans leur grande majorité, 23 informateurs (pasteurs), soit plus de 76 %, disent se souvenir d'avoir orienté leur discours moral public sur l'amour pour Dieu et pour le prochain, sur la liberté et la justice, sur les droits humains et la dignité de la personne humaine en général, mais non spécifiquement sur le restavec (Fig. 1).

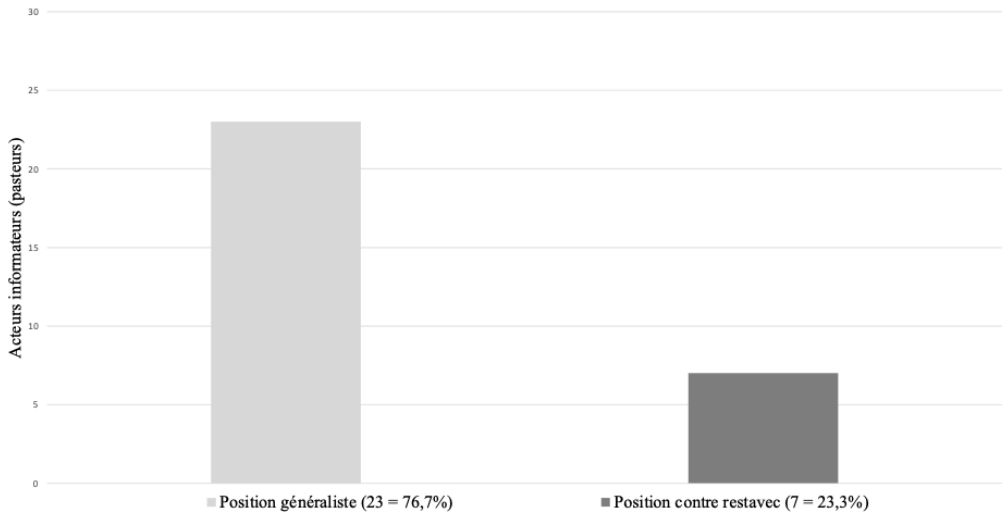


Fig. 1. Position des acteurs informateurs sur la question du restavec

Sur l'ensemble des 30 dirigeants protestants participant à la recherche, seulement 7 d'entre eux, soit 23,3 %, racontent avoir exprimé, dans leur discours moral et leur agir responsable, une position publique contre la pratique du restavec (informateurs 2, 10, 11, 14, 17, 24, 28). La position de cette minorité d'acteurs sociaux moraux locaux contre la pratique du restavec parait relativement insignifiante, d'une part, par rapport à l'ampleur de ce phénomène sociétal en Haïti ; d'autre part, quant au silence de la grande majorité (76,7%) dont le discours moral est orienté non vers la pratique déshumanisante du restavec, mais par une position généraliste vers les valeurs d'amour ou de justice, de paix ou de liberté en Christ, de droits humains ou de dignité de la personne humaine en général.

S'agissant de la question aussi sensible que pertinente de savoir si certains chefs charismatiques sont aussi des chefs patriarcaux traditionnels ayant sous leur domination directe des domestiques (majeurs ou mineurs), les réponses obtenues sont assez nuancées. En général, les informateurs du protestantisme pensent qu'il est normal ou acceptable pour des chefs religieux combinant des occupations ministérielles et professionnelles d'avoir en aide de service des travailleurs domestiques à la maison. Ces acteurs religieux justifient leur position et leur choix à la lumière des références bibliques relatives aux services domestiques, aussi aux obligations pour les maitres de réserver des traitements humainement dignes et des conditions de travail acceptables à ces personnes-ressources domestiques utiles (respect, repos, encouragement, nourriture, salaire), du moins en interprétant à l'appui des textes bibliques traitant des rapports et des services domestiques (Tite 2 ; Éphésiens 6 ; Colossiens 3 ; Lettre de Paul à Philémon). Cette notion d'acceptabilité renvoie à celle d'irrépréhensibilité de la pratique de la servitude domestique en Haïti, devenue donc une tradition non condamnable globalement.

Sur l'ensemble des 30 pasteurs interviewés, seulement une minorité de 10 d'entre eux, soit 33,3 % (un tiers), disent n'avoir jamais eu chez eux des domestiques au travail à la maison (informateurs 3, 4, 6, 8, 9, 11, 13, 19, 24, 26). Donc, 66,7 % (deux tiers) des acteurs informateurs disent avoir chez eux, du passé au présent, des personnes-ressources domestiques majeures ou mineures dont 14 des chefs religieux questionnés (46,7 %) avouent avoir bénéficié des services domestiques des personnes-ressources enfantines (Fig. 2).

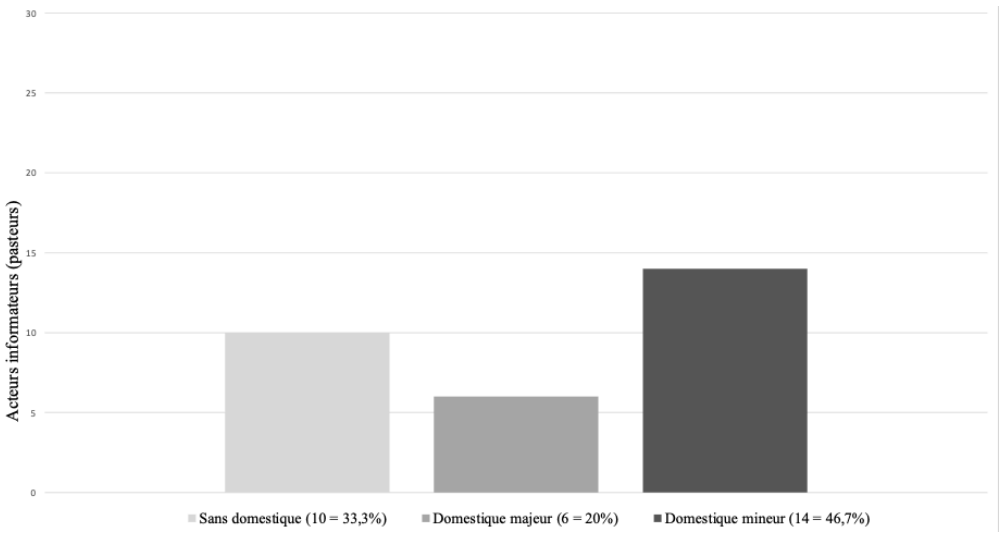


Fig. 2. Acteurs informateurs (pasteurs) ayant sous leur domination des domestiques

En rappel, sur les 30 chefs protestants ayant pris part à l'entretien, seulement 10 d'entre eux, soit 33,3 % (un tiers), expliquent n'avoir jamais eu de domestiques ni majeurs ni mineurs chez eux. Il y a 6 des responsables religieux interviewés, soit 20 %, qui racontent avoir bénéficié des services non gratuits des personnes-ressources domestiques majeures (informateurs 2, 10, 12, 28, 29, 30). Notre analyse ne concerne pas spécifiquement cette catégorie de travailleurs domestiques majeurs, aussi classée au bas niveau de l'échelle sociale haïtienne. Cependant, en précisant si la personne-ressource domestique en service est majeure ou mineure, l'informateur nous permet, d'une part, de comprendre davantage la dynamique des rapports domestiques contemporains sous un angle plus large ; il nous aide, d'autre part, à éviter des biais cognitifs (erreurs logiques) dans le traitement des informations relatives à la catégorie des travailleurs domestiques mineurs sur laquelle se concentre la présente étude.

Sur la question précise relative aux enfants restavecs, 14 des chefs religieux questionnés, soit 46,7 %, avouent avoir bénéficié du passé au présent des services domestiques des personnes-ressources mineures (informateurs 1, 5, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 27). Ces derniers groupes d'acteurs ayant des enfants qui restent avec eux ou qui restent chez eux justifient de telles pratiques traditionnelles dans le cadre global des familles élargies avec d'autres enfants qu'ils disent avoir dignement bien traité et aidé aussi à aller l'école, tout en étant chez eux, tout en restant avec eux. Dans leurs réponses nuancées, nous tenons quand même à rappeler les propos pertinents des informateurs 7 et 21 qui partagent l'idée idéale que « si quelqu'un souhaite vraiment aider un enfant, alors qu'il l'aide chez ses parents ». Paradoxalement, ces mêmes informateurs figurent parmi les groupes d'acteurs moraux et religieux ayant aussi des enfants qui restent avec eux ou qui restent chez eux. De ce paradoxe, ressort de plus une discordance entre un discours moral favorable à aider les enfants vulnérables chez leurs parents biologiques et un agir traditionnel fort stimulant, consciemment ou inconsciemment, la pratique du restavec dans la société haïtienne.

Il importe de rappeler qu'il s'agit ici de pourcentages de répondants protestants avouant avoir chez eux des domestiques du passé au présent (temps contemporain), mais non au [seul] présent au moment de l'enquête (2023). Donc, il s'agit de données explicatives pertinentes à l'analyse des rapports contemporains des autorités morales et religieuses avec la tradition

de la servitude domestique certes, mais pas assez significatives ni assez représentatives pour déterminer le nombre total et la proportion d'acteurs du protestantisme ayant chez eux des domestiques au présent (2023). D'ailleurs, certains des acteurs-pasteurs informateurs désignés de la diaspora haïtienne vivent depuis plusieurs années en Amérique du Nord (Canada, USA) où ils n'ont plus chez eux de serviteurs domestiques, comme par le passé, sous leur domination. De plus, notre recherche empirique, dans ses limites, ne vise pas à déterminer par un recensement général en nombre et en pourcentage l'ensemble des acteurs religieux ayant chez eux des serviteurs domestiques à leur service au présent. En rappel, elle priorise une analyse qualitative permettant d'établir en toute objectivité les rapports historiques des autorités morales et religieuses avec l'esclavagisme du passé au présent, leurs rapports contemporains avec la tradition du restavec en Haïti en particulier. Ces rapports sont heuristiquement et objectivement établis à l'aide de nos recherches empiriques et archivistiques attestant des enfants restavecs fixés au travail servile obligatoire sous la domination directe de leurs maitres dont certains enfants domestiques sous la domination directe des dirigeants du protestantisme ; d'autres enfants restavecs ailleurs sous la domination directe des chefs du catholicisme et du vaudou.

4.1. Examen empirique des rapports traditionnels du protestantisme avec le restavec

Les données informationnelles expérientielles issues de nos recherches empiriques combinées avec celles issues de nos recherches archivistiques établissent les rapports historiques des autorités morales et religieuses du protestantisme avec l'esclavagisme contemporain, du moins avec la tradition de la servitude domestique du système restavec. En rappel, elles proviennent des autorités morales et religieuses haïtiennes ayant pris part au dialogue, partageant [avec nous] leur expérience et leur connaissance, leur opinion et leur compréhension, leur conception et leur position sur cette question de la servitude domestique du système restavec. Elles témoignent donc de l'ampleur de la tradition de la servitude domestique dans la société haïtienne contemporaine.

Revenons sur certaines révélations troublantes avec des détails importants et pertinents en lien avec la catégorie de serviteurs domestiques mineurs qui nous préoccupe et surtout les comportements des autorités morales et religieuses locales envers ces petits travailleurs asservis du système restavec. Rappelons-le, sur l'ensemble des 30 chefs religieux du protestantisme ayant pris part à l'entretien, il y en a 14 (46,7 %) avouant avoir bénéficié, du passé au présent, des services domestiques des personnes-ressources enfantines (informateurs 1, 5, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 27). Ici, sont triés et retranscrits les témoignages, parmi les plus pertinents enregistrés, de ces derniers groupes d'acteurs protestants déclarant avoir bénéficié des services gratuits des personnes-ressources domestiques mineures, en réponse à la série de questions spécifiques suivantes :

> Dans vos occupations professionnelles et ministérielles, avez-vous eu au moins une servante ou un serviteur domestique chez vous ? Si oui, majeur ou mineur ?

Parmi les dirigeants protestants bénéficiant des services gratuits des personnes-ressources domestiques mineures, l'acteur informateur 15 se souvient d'avoir huit (8) enfants domes-

tiques qui passent chez lui, et le pasteur informateur 25 compte aussi la même quantité d'enfants (8) qui restent avec lui du passé au présent, soit les plus grands nombres d'enfants restavecs individuellement déclarés lors des entretiens. À noter que ces enfants domestiques (16 au total), précisent les deux derniers répondants, ne restent pas tous ensemble au même moment chez eux ; mais, ils se succèdent les uns après les autres. Lorsque, par exemple, un enfant restavec est renvoyé pour une cause quelconque, il est remplacé par un autre enfant cédé.

De son côté, sans avancer des chiffres précis, l'informateur 22 déclare avoir, du passé au présent, beaucoup d'enfants qui restent chez lui et qui ne sont pas ses propres enfants biologiques. Quant à l'informateur 5, il explique avoir, au passé, 3 enfants qui restent avec lui, mais bien traités et accompagnés, ajoute-t-il, jusqu'à la fin de leurs études secondaires, jusqu'à leur maturité. Pour sa part, l'informateur 1 raconte avoir, au présent, une fille de 15 ans qui reste avec lui. Elle reste chez lui depuis 4 ans, soit depuis l'âge de 11 ans. Elle est actuellement en classe de 9e AF, dit-il. Ainsi, conclut-il, elle n'est pas payée (en espèce, en salaire) pour les services rendus, mais elle bénéficie des récompenses en nature (éducation, nourriture, vêtements, bons traitements). À cet égard, d'autres acteurs informateurs comme lui ont même pensé qu'ils paient beaucoup plus pour les services domestiques obtenus (informateurs 5 et 18).

À leur tour, les informateurs 7, 14, 16, 17, 18, 20, 21 et 27 expliquent les rapports domestiques entretenus dans le cadre des familles élargies avec d'autres enfants à charge qui, du passé au présent, restent chez eux et qui, à leur avis, sont dignement et humainement bien traités à la maison et accompagnés à l'école. Dans ce dernier groupe de répondants protestants, l'exemple considéré et rapporté est celui de l'informateur 27 partageant [avec nous] ce bref récit :

> J'ai une fille qui reste chez moi depuis 3 ans. Elle est âgée maintenant de 17 ans. Elle est en 3e secondaire. Elle est tellement bien traitée qu'elle me considère comme son papa. Lorsque je lui ai demandé d'aller voir ses parents (biologiques), elle me dit : mais, tu es mon papa !

Ce dernier portrait nous fait identifier, parmi la catégorie des enfants placés chez des familles de placement, une sous-catégorie d'enfants cédés mais bien traités par leurs maitres, puis une autre sous-catégorie d'enfants cédés pourtant maltraités par leurs propriétaires, à l'instar d'autres cas archivés d'enfants restavecs, présentés après, maltraités par leurs maitres qui sont des chefs religieux (pasteurs). Dans les différents cas de figure en présence, qu'ils soient des cas bien traités ou maltraités, il s'agit d'enfants qui restent avec ou qui restent chez des familles de placement qui ne partagent pas avec eux des liens biologiques de parenté ni des liens juridico-sociologiques d'adoption (Lacourse 2010).

Par ailleurs, les pasteurs informateurs racontent non seulement des récits en lien avec les rapports domestiques entretenus dans leur environnement familial respectif, mais ils rapportent aussi des faits liés aux rapports restavecs observés ailleurs dans d'autres environnements familiaux voisins ou lointains. Mettant en lumière les comportements des acteurs sociaux et moraux locaux envers le restavec, ces faits observés sont aussi partagés par nos informateurs répondant aux questions spécifiques suivantes :

> Connaissez-vous des leaders religieux en Haïti qui ont chez eux des domestiques ? Que vous en souvenez-vous concrètement, comme témoin ou observateur ?

Les informateurs 4, 6, 8 et 24 disent n'avoir jamais eu chez eux des enfants restavecs. Cependant, informent-ils, lorsqu'ils étaient petits, ils grandissaient dans des environnements familiaux élargis avec d'autres enfants où certains étaient des domestiques maltraités. Dans ce groupe de répondants, l'informateur 4 raconte qu'il était lui-même un restavec. Comme ancien restavec, laisse-t-il entendre et comprendre, il ne saurait jamais garder un enfant dans le restavec. Les informateurs 8 et 24 partagent des récits similaires quant à l'environnement familial dans lequel ils ont grandi respectivement dont l'un (informateur 8) dit se souvenir qu'il y avait chez sa maman (dame missionnaire) six enfants restavecs habituellement battus et maltraités par celle-ci. Élevés dans des familles protestantes, racontent-ils, leurs parents étaient très cruels à l'égard des enfants restavecs avec qui ils ont grandi ; ce qui les rendaient inconfortables, disent-ils, puisqu'ils étaient des enfants comme eux et avec qui ils avaient parfois l'occasion de jouer ensemble.

De son côté, l'informateur 10 raconte :

> Je connais plusieurs cas courants dont le cas d'un enfant restavec en 2022 qui, affamé, se sert d'une nourriture non autorisée par son maitre qui est un pasteur. Le pasteur l'a battu, l'a brulé sur les yeux et les mains. Le cas était si scandaleux que la justice, sous insistance des organisations locales des droits humains, a procédé à l'arrestation du pasteur ayant passé une semaine en prison. J'étais partie prenante dans la poursuite judiciaire du pasteur. Mais, je voulais 3 jours de prison pour lui, mais on l'a fait passer une semaine en prison [dit-il d'un ton ironique en souriant pour les jours supplémentaires que le pasteur passe en prison].

En tant que superintendant ayant sous son leadership plusieurs églises locales l'obligeant à séjourner dans plusieurs localités voisines et lointaines, l'informateur 14 dit qu'il observe plusieurs cas d'enfants restavecs respectivement chez des leaders protestants, vaudouisants et catholiques. Ici, sont retranscrits deux des cas d'enfants domestiques qu'il a observés chez des acteurs protestants, avant de revenir plus loin sur des cas observés chez des prêtres vaudouisants et catholiques :

> Je connais une jeune fille domestique chez un diacre aux Gonaïves depuis plusieurs années. J'avais pris en charge son éducation lors de mon passage habituel aux Gonaïves [département de l'Artibonite]. Elle allait à l'école en après-midi. Il y a un autre cas plus récent, celui d'une fillette domestique souvent maltraitée par une religieuse de mon église. Un jour, j'ai pris la décision de la sanctionner pour qu'elle ne participe pas à des activités de l'église (Sainte Cène), en l'alertant sur les conséquences de ses actes de maltraitance de la fillette en domesticité chez elle.

L'informateur 28 partage une expérience similaire à celle de l'informateur 14 quant à l'identité de maitresse religieuse, également fidèle de son église, maltraitant un enfant en domesticité chez elle :

> Dans mon voisinage, il y avait un enfant restavec, souvent battu, maltraité, frappé au visage par une dame, fidèle de mon église. Un jour, pendant qu'elle maltraite l'enfant, je lui ai parlé d'un ton ferme, en présence de la victime, afin qu'elle cesse de maltraiter l'enfant. Après mon intervention, j'observe pendant un certain temps qu'elle cesse de maltraiter l'enfant qui, finalement, quitte la maison de la dame.

Enfin, une dernière observation empirique partagée puis retranscrite est celle de l'informateur 2, observateur et témoin oculaire du cas scandaleux de l'enfant restavec gravement battu et maltraité par un pasteur poursuivi en justice en 2020 [cas archivé et rapporté par nous, Fig. 3 et 4].

> Un jour, cet enfant tentait de s'enfuir ; il allait se cacher [marronage]. Le pasteur l'a retrouvé dans une église locale et a commencé par le maltraiter à l'intérieur même de l'église, le frappant dans le mur. Cela étant, il liait les mains de l'enfant avec une corde pour retourner chez lui avec la victime. Après cela, je me suis rendu chez le pasteur pour lui parler du mal qu'il a fait et lui demander de laisser l'enfant aller retrouver ses parents. Il m'a dit qu'il était même prêt à « couper sa tête » à cause de son marronnage. « C'est terrible ; c'est démoniaque », conclut l'informateur 2.

Dans les archives judiciaires et médiatiques suivantes (Fig. 3 et 5), sont présentés le portrait physique cicatrisé de la victime martyrisée et l'extrait des archives du greffe du tribunal de paix local traitant de cette affaire scandaleuse dont parle l'informateur 2. Cela témoigne donc de la transférabilité et de la concordance des données issues de nos recherches empiriques avec celles en provenance de nos recherches en archivistique.

S'agissant des données aussi récentes que troublantes issues de nos recherches archivistiques, nous présentons, dans les trois figures suivantes (Fig. 3, 4 et 5), des pièces d'archives judiciaires et médiatiques relatives à l'implication d'autres pasteurs dans l'asservissement enfantin du système restavec et surtout dans la maltraitance des enfants domestiques placés directement sous leur autorité hiérarchique de domination. Loin d'envisager la tradition du restavec comme pratique condamnable, ces pasteurs-maitres contribuent à la perpétuation de cette tradition de la servitude enfantine par leur fonction d'autorité patriarcale traditionnelle ayant sous leur domination directe des restavecs.



Fig. 3. Portrait physique cicatrisé d'un garçon restavec martyrisé par un pasteur, 2020

Ayant connu et observé le cas de cet enfant restavec martyrisé, l'informateur 2 qui nous parle de ce cas nous confirme qu'il s'agit bien de la photo de la victime.[2] À bien regarder les cicatrices visibles voire indélébiles sur la peau de la victime, nous comprenons mieux lorsqu'il dit précédemment que « c'est terrible ; c'est démoniaque », pour qualifier le comportement agresseur du pasteur oppresseur de caractère sévère maltraitant impitoyablement et terriblement son petit serviteur domestique. Si à l'époque coloniale la situation des enfants esclaves nègres était pénible, nous doutons fort que la situation de cet enfant restavec nègre cruellement supplicié soit moins pénible en 2020, y compris celle d'autres enfants restavecs comme la situation autant terrible de la fille domestique, présentée après, martyrisée par un autre pasteur.

À part le portrait physique cicatrisé de cette victime, nous trouvons à partir de nos recherches en archivistique l'extrait du greffe du tribunal [local] relatif à cette affaire scandaleuse de servitude enfantine contemporaine en Haïti (Fig. 4).

[2]Par respect du principe éthique de confidentialité, nous gardons l'anonymat de notre source partageant avec nous les photos de la victime et du pasteur oppresseur. Aussi, est hachurée l'image d'un témoin à côté de la victime.



Extrait des archives du Greffe du tribunal de paix [local], délivré [à qui de droit] le 10/06/2023.

16/12/2020 : début d'une poursuite judiciaire contre le sieur [pasteur], après la flagrance de la maltraitance contre l'enfant [restavec].

27/04/2021 : arrestation et libération du pasteur propriétaire, à la même date, après une « pétition » de la « force vive » locale.

Fig. 4. Extrait d'archives judiciaires d'un garçon restavec maltraité par un pasteur, 2020

Cette figure est constituée de trois pièces d'archives judiciaires collectées :

La première pièce portant la date du 16/12/2020 (première colonne encadrée en rouge), soit la date du début d'une poursuite judiciaire contre le pasteur [P] pour voies de fait (dernière colonne encadrée en rouge) au préjudice de l'enfant domestique [E] (noms de la victime et du pasteur hachurés à la deuxième ligne manuscrite).

La deuxième pièce datant du 27/04/2021, date à laquelle le pasteur a été écroué puis libéré vite, à la suite d'une pétition de la force vive de la communauté et un désistement des représentants des droits de l'homme (pièce 2 : dernière colonne encadrée en rouge).

La dernière pièce (à gauche) portant la date du 10/06/2023, date de livraison de l'extrait des minutes du greffe du tribunal de paix [local] certifiant et attestant que :

> Le nommé […], pasteur, demeurant et domicilié à ladite ville a été arrêté pour de châtiments corporels au préjudice de l'enfant […], mineur demeurant et domicilié avec lui, fait prévu et puni selon le vœu du décret de loi du 10 septembre 2001.[3]

En rappel, le 16 décembre 2020, a été lancé un mandat pour amener le pasteur par devant le tribunal compétent local [département de l'Ouest]. Le 27 avril 2021, soit plus de 4 mois après, il a été amené puis détenu en prison pour voies de fait et châtiments corporels au préjudice de l'enfant qui reste chez lui ou mieux qui reste avec lui. Mais, il a été vite relâché par le tribunal, relit-on, après « une pétition [de] la force vive de la communauté et un désistement [du secteur promoteur des] droits de l'homme ». La pétition de cette force vive de la communauté nous rappelle une chose triste et mémorable, celle du déni de justice et de solidarité à l'égard des enfants victimes du système restavec. À notre connaissance, aucune pétition n'a

[3]Par respect du principe éthique de confidentialité, nous gardons l'anonymat quant à l'identité du pasteur et de la victime en hachurant leur nom et prénom dans le présent extrait du greffe du tribunal local (pièce 3). Aussi, sont hachurés les autres noms enregistrés dans le cahier de registre du tribunal (pièces 1 et 2). Sont retranscrits seuls les noms des personnes décédées des temps coloniaux, identifiées dans les archives et les documents historiques.

jamais été recensée jusque-là en faveur des victimes du système restavec, oubliées sous le joug de la servitude contemporaine.



Fig. 5. Dossier d'archives médiatiques d'une fille restavec maltraitée par un pasteur, 2020
Source : Haïti 24 (29 novembre 2020). https://haiti24.net/social-un-pasteur-arrete-pour-avoir-maltraite-une-adolescente/

Source : Vant Bèf Info (29 novembre 2020). https://vantbefinfo.com/haiti-societe-un-pasteur-arrete-pour-avoir-maltraite-une-adolescente-en-domesticite-chez-lui/

Les archives médiatiques et médiatisées conservent des traces et des cicatrices de la maltraitance d'un autre cas d'enfant restavec martyrisé par un autre pasteur. Selon les informations publiées par des médias locaux, « la fillette de 15 ans a été sévèrement battue. Sur son bras, son dos, des bleus sont remarqués. [Elle] est placée dans un centre hospitalier sous l'obédience de l'Institut du bien-être social et recherches. Sa prise en charge médicale et psychologique est assurée par l'Initiative Départementale contre la Traite et le Trafic des Enfants (IDETTE) » (VBI, 29 novembre 2020). Quant au pasteur, informent les médias Haïti 24 et VBI (2020), il a été arrêté par la Brigade de la Protection des Mineurs (BPM), puis conduit dans un centre carcéral.

Partagés avant sur les réseaux sociaux avec les cicatrices des supplices du fouet sur la peau des victimes, les deux derniers cas d'enfants restavecs archivés et médiatisés ont été tellement flagrants et scandaleux que les tribunaux compétents locaux, sur demande des représentants du secteur promoteur des droits humains, ont finalement engagé des poursuites judiciaires temporelles ou occasionnelles contre ces chefs protestants, aussi chefs patriarcaux traditionnels ayant sous leur domination directe des enfants domestiques. Il s'agit de deux cas typiques de servitude et de maltraitance d'enfants restavecs en Haïti, ajoutés aux multiples cas d'enfants domestiques observés par les participants à la recherche.

Globalement, les groupes d'acteurs protestants ayant des enfants qui restent avec eux justifient de telles pratiques traditionnelles, en ce qui leur concerne, dans le cadre des familles élargies avec d'autres enfants et des aides en nature (vêtements, nourriture, école) qu'ils offrent à ces enfants qui restent chez eux ou qui travaillent chez eux. Les données empiriques et archivistiques analysées concordent avec les cas de figure signalés précédemment, lors de l'étude du système restavec, où certains enfants domestiques sont cédés à des familles au sein desquelles les conditions de travail sont extrêmement difficiles avec des maitres de caractère tyrannique, pendant que d'autres sont placés chez des familles

où les charges de travail sont moins lourdes avec des maitres de caractère humainement souple. Elles présentent des récits relatifs à des cas d'enfants qui restent chez des pasteurs et qui sont humainement bien traités, puis des archives relatives à d'autres cas d'enfants qui restent avec d'autres pasteurs et qui sont impitoyablement maltraités. Dans les différents cas de figure, ce sont donc des enfants qui restent avec d'autres personnes, loin de leurs familles d'origine, sans liens biologiques de parenté ni liens juridico-sociologiques d'adoption (Lacourse, 2010).

4.2. Examen sociologique des rapports domestiques du système restavec

Les arguments théorico-sociologiques avancés antérieurement identifient les familles de placement à des unités de production et de consommation (Lacourse, 2010) où sont exploitées à outrance les enfants domestiques. Ils mettent en lumière un système traditionnel de domination et d'exploitation d'enfants nègres, un marché traditionnel informel fonctionnel de trafic d'enfants, sans contrôle ni recours ni secours pour les victimes trafiquées et chosifiées. C'est donc un marché noir donc non transparent s'ouvrant à la traite clandestine et à la servitude noire des enfants restavecs fixés au travail servile en permanence, loin de leur famille d'origine. Cette famille biologique cesse d'être, pour ces enfants cédés, un espace essentiel par excellence pour leur bonheur, leur éducation familiale et leur élévation jusqu'à la stabilisation (Bawin-Legros, 1996 ; Parsons et Bales, 1956), un espace vital pour leur sociabilité et leur élévation morale (Segalen, 1993 ; Cicchelli-Pugeault et al., 1998), un rempart idéal pour leur épanouissement, leur bien-être et leur développement holistique (Singly, 2004) ; ce que reconnaissent des acteurs informateurs disant que : « si quelqu'un souhaite vraiment aider un enfant, alors qu'il l'aide chez ses parents » (informateurs 7 et 21). Mais, la tradition du restavec semble être si forte et si enracinée dans la culture haïtienne qu'elle obstrue une telle idée idéale favorable aux aides possibles des enfants vulnérables chez leurs parents biologiques. D'ailleurs, la force de la tradition du restavec est telle que même les pasteurs qui partagent [avec nous] cette idée idéale géniale, avouent avoir, eux aussi, des enfants qui restent avec eux ou qui restent chez eux au passé ou au présent, loin de leur famille biologique. Venus de loin de l'univers rural haïtien, ils sont donc perçus comme étrangers capturés et, à ce statut, asservis, opprimés, maltraités par les parents-fils-maitres des familles de placement des milieux urbains.

Dans sa réflexion, Meillassoux (1986) émet l'hypothèse que « l'esclave vient toujours de loin, et qu'il n'est jamais un voisin ». Cette hypothèse corrobore la réalité du restavec qui vient de loin du pays en dehors et qui vit très éloigné de sa famille d'origine (Clouet, 2013). Cédé à une famille de placement, l'enfant restavec asservi a vu couper tout lien, tout échange, tout contact, toute communication avec sa famille laissée en dehors. Il est séparé de la terre sur laquelle il a grandi, des êtres humains (parents, frères, sœurs, proches-parents et amis) avec qui il a grandi et qui lui donnaient tous ses repères. Dépersonnalisé dès sa cession et sa mise au travail servile, il est perçu par les parents-fils-maitres non comme un être humain à part entière, mais comme une petite chose négligée. Privé de liberté et de loisirs, il vit constamment dans l'isolement, en travaillant en permanence sous l'autorité de domination directe et la violence systématique des parents-fils-maitres disposant de sa personne et du fruit de son travail (Cadet, 2002 ; Restavèk Freedom, 2011).

L'isolement des enfants restavecs s'explique par un déni de solidarité mécanique, organique, publique et morale envers les victimes. Premièrement, ils ne jouissent plus de la solidarité mécanique intrafamiliale de la part de leur famille biologique, puisque les liens familiaux avec leurs parents, leurs frères et sœurs de ressemblance sont définitivement rompus dès leur cession et leur mise au travail. Deuxièmement, perçus comme étrangers venus de loin, ils ne bénéficient pas non plus de solidarité mécanique interfamiliale, puisque les parents-fils-maitres n'y aperçoivent pas de traits d'homogénéité et de ressemblance sociale chez ces domestiques considérés comme des choses. Troisièmement, ils sont privés de solidarité organique et interne dans leur environnement de travail, d'ailleurs placés à l'écart dans une « seconde zone », particulièrement dans la cuisine considérée comme leur « royaume domestique » (Singly, 2004). Quatrièmement, les enfants restavecs ne bénéficient pas de solidarité publique des autorités étatiques ni de solidarité morale externe des autorités religieuses non plus.

L'isolement des enfants restavecs traduit le sens du mépris de ces enfants opprimés, oubliés dans l'intervention et le bilan des deux siècles du protestantisme en Haïti. Cet isolement explique également leur condition de non-personne. Empruntée à Goffman (1973) dans son ethnographie de la vie quotidienne dans nos sociétés contemporaines, la condition de non-personne correspond à la condition typique des enfants restavecs, c'est-à-dire des individus qui ne sont pas là, qui sont invisibles malgré leur présence physique. Aux yeux de leur maitre, ils ne constituent pas une personne à part entière ; ils n'existent pas en tant que personne, donc il ne mérite pas d'être traité en tant que personne. Loin d'être accepté comme une personne, il est perçu par son maitre comme une chose, une marchandise, une propriété ou un bien ; et, à ce titre, il est maltraité. Dans sa condition de chose, l'enfant restavec n'appartient plus à sa famille ni à lui-même, mais aux maitres-fils-héritiers exerçant sur lui des pouvoirs de domination et des attributs du droit de propriété en disposant de sa personne et de son travail.

4.3. Discussion sur le bilan des deux siècles du protestantisme en Haïti

La genèse historique du christianisme remonte au I^{er} siècle de l'ère chrétienne avec la prédication de l'Évangile de Christ par le Christ crucifié et par les premiers chrétiens persécutés en Israël, en Orient et dans le monde. Aux environs du III^{e} siècle, émerge en force le catholicisme avec l'irruption de l'empereur Constantin dans les affaires de l'Église. Puis, au début du XVI^{e} siècle (1517), arrive en choc le protestantisme avec la rupture et la réforme de Luther, un ancien agent catholique protestant contre les pratiques dogmatiques catholiques dont certaines relèvent de la superstition ou de la tromperie (Salvat, 2008 ; Rousseau, 1964). Le protestantisme émerge dans un contexte historique où l'esclavage est en pleine expansion dans le monde. Pendant que l'esclavagisme continue de se répandre, le protestantisme passe de quelques protestants luthériens à des millions de protestants chrétiens, devenant ainsi une force morale et géopolitique à l'échelle planétaire. Aujourd'hui, soit plus de cinq siècles après son apparition, il y aurait environ 800 millions de chrétiens protestants dans le monde dont le bilan d'évangélisation accuse l'adhésion d'environ 5,600,000 personnes

haïtiennes s'identifiant au protestantisme.[4]

Émergé en automne 1517, le protestantisme n'existait pas encore au moment de la publication de la bulle catholique Romanus Pontifex (Nicolas V) de 1454 autorisant l'asservissement perpétuel des Nègres. Il avait plus d'un siècle lors de la parution du code noir de 1685 régissant les rapports de servitude noire dans les colonies françaises des Amériques et des Antilles. Le code noir de 1685 fait mention du protestantisme une seule fois, dans son article 5 :

> Défendons à nos sujets de la religion protestante d'apporter aucun trouble ni empêchement à nos autres sujets, même à leurs esclaves, dans le libre exercice de la religion catholique […].

À la lumière de cette législation coloniale, les acteurs protestants n'étaient pas considérés par les puissances colonialistes européennes comme des forces incontournables dans le système esclavagiste colonial. Toutefois, le même article 5 du code noir de 1685 reconnaît aux acteurs protestants le droit d'avoir des esclaves, tout en leur interdisant formellement d'être préposés comme commandeurs à la direction des nègres, une fonction hiérarchique réservée exclusivement aux acteurs catholiques (art. 4).

Le protestantisme participe au développement du système hybride capitaliste-esclavagiste, d'une part, par l'offre d'une main-d'œuvre protestante abondante ; d'autre part, par l'éthique protestante (Weber, 1964) incitant au travail et à la recherche de biens matériels ainsi qu'à l'obéissance aux autorités hiérarchiques établies. Cette éthique stimule le développement du système hybride jumelant le travail libre et non libre. En outre, des protestants esclavagistes, dans leur rationalité et leur conformité à la législation coloniale, trouvent qu'il est normal d'avoir leurs esclaves. Pour les protestants qui s'installent dans les colonies et parviennent à acheter des esclaves, écrit Corten (2014, p.120), rien n'indique qu'au cours du XVIII^{e} siècle ils aient eu des attitudes et des comportements différents des catholiques vis-à-vis de l'esclavage. Tant par les comportements esclavagistes de certains protestants que par l'éthique protestante de travail et sa forte main-d'œuvre soumise, le protestantisme contribue au renforcement du système d'exploitation capitaliste-esclavagiste, même si parallèlement des groupes protestants (Quakers, Wesleyens et Méthodistes), ramifiés en plusieurs Assemblées indépendantes, exercent une influence considérable sur les mouvements abolitionnistes dans le monde, en luttant activement contre l'esclavage.

Dans les centres capitalistes influencés par le protestantisme (Angleterre, États-Unis, etc.), explique Weber (1964), l'éthique protestante fait développer chez les chrétiens protestants une culture du travail leur permettant de travailler mieux, de gagner de l'argent, d'accumuler plus de capitaux. Ils deviennent de plus en plus riches, en accumulant plus, en faisant, par une conduite déviante, du gain économique une fin en soi. Étant devenus de riches propriétaires capitalistes, ils se libèrent du travail pour vivre du travail d'autrui ou de la plus-value créée par la force de travail d'autrui. Car, en régime capitaliste, les propriétaires capitalistes ne travaillent pas, mais vivent du fruit du travail d'autrui (usufruit). Les propriétaires capitalistes protestants, devenus riches et maitres d'esclaves, se libère du travail

[4]Voir, pour ces données estimatives sur le monde, l'atlas sociologique mondial (01-02-2021) ; sur Haïti, suivant la progression de 16.2 % en 1982 à 48 % en 2010 (Hurbon, 2006 ; Fontus, 2001).

dépendant pour vivre du travail d'autrui. D'ailleurs, leurs pratiques esclavagistes s'avèrent au point que les Quakers ont même décidé, au XVIII^{e} siècle, d'exclure de leurs rangs ceux qui se disent chrétiens protestants mais qui possèdent des esclaves, en instaurant une règle selon laquelle il est interdit d'être à la fois Quaker et esclavagiste (Salifou, 2006). Les Quakers sont reconnus pour leur position non conformiste, leur conduite tranquille, modérée, éminemment scrupuleuse, et surtout leur prise de position claire contre l'esclavage, la peine capitale et la guerre. Il s'agit, à leur regard, d'un devoir moral et prophétique de prendre position contre le mal social de l'esclavagisme, en se basant sur la puissance émancipatrice et libératrice de la Parole divine (Esaïe 58 : 6-7) :

> Détache les chaines de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude, renvoie libres les opprimés, et que l'on rompe toute espèce de joug ; partage ton pain avec celui qui a faim, et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile ; si tu vois un homme nu, couvre-le, et ne te détourne pas de ton semblable.

Persécutés en Angleterre, beaucoup de Quakers émigrent dans les colonies d'Amérique du Nord (XVII^{e} - XVIII^{e} siècles) où ils ouvrent des églises et des écoles. Motivés par les valeurs morales judéo-chrétiennes, ils plaident la cause de l'émancipation des esclaves dans les colonies anglaises d'Amérique du Nord ; ce qui aboutit, dès le XVIII^{e} siècle, à l'abolition progressive de la traite et de l'esclavage dans plusieurs territoires nord-américains (Corten, 2014). Cette vague d'émancipation sous l'influence des Quakers coïncide avec le mouvement abolitionniste lancé, au XVIII^{e} siècle, par les Wesleyens et les Méthodistes (Salifou, 2006), très présents en Haïti. En contexte postcolonial haïtien, il y a aussi un faible reste d'acteurs protestants luttant contre les pratiques esclavagistes du restavec dont le faible reste de leaders évangéliques au sein de l'organisation Restavèk Freedom et du faible mouvement à l'allure de feu de paille Ann leve kanpe pou yon Ayiti san restavèk. Par-delà le faible apport de ce faible reste du protestantisme haïtien contre l'esclavagisme contemporain du système restavec, il importe de porter la discussion sur le bilan des deux siècles de pentecôtisation, d'évangélisation, de socialisation, d'éducation et de politisation du protestantisme en Haïti, dans lequel sont oubliés les enfants restavecs.

4.4. Pentecôtisation de la société haïtienne : politisation et évangélisation dans la division

Selon des sources protestantes, les premiers missionnaires chrétiens protestants, les pasteurs méthodistes John Brown et James Catts, arrivent en Haïti le 7 février 1817, sous la présidence de Pétion (Déméro et al., 2017). Après la mort de Pétion en mars 1818, Boyer lui succède au pouvoir. Pendant le long règne de Boyer (1818-1843), on retient, parmi les œuvres de son régime dur, l'esclavagisation des paysans ou le rétablissement de l'esclavage des paysans par le code rural de 1826, également la persécution des protestants à la faveur du catholicisme reconnu à l'époque comme seule religion officielle. Voilà le contexte de persécution des protestants et d'esclavagisation des paysans à partir duquel le protestantisme part à la pentecôtisation et à l'évangélisation de la société haïtienne, avant de pouvoir occuper aujourd'hui une place non négligeable dans les sphères sociétales et exercer une influence considérable dans les processus décisionnels nationaux.

Après plus de deux siècles de présence en Haïti, les acteurs protestants deviennent une force non négligeable intervenant dans les différentes sphères sociétales (religion, famille, éducation, récréation, santé, économique, politique, développement et droits humains). Sur le plan sociodémographique, le protestantisme progresse de 16.2 % en 1982 à 48 % en 2010, soit environ 5,600,000 de protestants en Haïti (Fontus, 2001 ; Hurbon, 2006). Malgré la tradition d'évangélisation dans la division à l'intérieur du protestantisme, cette tendance à la hausse ne s'arrête pas. Au contraire, se poursuivent continuellement la mission d'évangélisation par les différentes branches fragmentées du protestantisme et la prolifération des Églises protestantes en Haïti. Il s'agit d'une forte tendance à la pentecôtisation de la société (Corten, 2014). Les multiples services apportés par le protestantisme (écoles, aides au développement, programmes agricoles, hôpitaux) expliquent sa croissance en Haïti. À tous ces services sociaux attirant les masses populaires, contribuent également à l'expansion du protestantisme les programmes de réveil et d'évangélisation répandus à travers tout le pays, l'usage stratégique de la langue créole dans la prédication et la traduction de la Bible en créole comme langue principale des couches populaires (Fontus, 2001 ; Hurbon, 2006).

Dans un travail collectif sous la direction de Déméro et al. (2017) pour marquer le bicentenaire du protestantisme en Haïti (1816-2016), plusieurs auteurs et acteurs du monde protestant s'accordent à reconnaitre que le protestantisme haïtien est une force de transformation sociale. Pour expliquer cette force transformationnelle du protestantisme en Haïti, ils exhibent le bilan de deux siècles du protestantisme en Haïti ayant « un impact remarquable non seulement sur le plan religieux, mais aussi au niveau de l'éducation et de la santé » (Déméro et al., 2017). À leur avis, les acteurs institutionnels protestants produisent des biens et services significatifs impactant positivement la société haïtienne (construction d'écoles, d'universités, de centres de santé ou d'hôpitaux, etc.). Selon les données avancées dans ce bilan, la communauté protestante assure l'éducation de 40 % des élèves du secondaire ; elle gère dix institutions d'enseignement universitaire ; elle représente plus de 45 % des effectifs scolaires au niveau préscolaire et fondamental, avec plus de 800,000 élèves (p. 151), répartis dans environ 3,000 écoles protestantes à travers les dix (10) départements géographiques du pays.[5]

Quoique dans la division, la force grandissante du protestantisme se fait ressentir également dans la sphère politique, notamment avec des partis politiques de souches protestantes présents sur le marché politique haïtien. « Ces partis sont néanmoins non négligeables sur la scène politique haïtienne », selon Corten (2014 : 119), considérant les partis Mouvement chrétien pour une nouvelle Haïti (MOCHRENHA), fondé en 1998, puis Union nationale chrétienne pour la reconstruction d'Haïti (UNCRH), créé au début des années 2000. Ces partis se sont fait représenter au pouvoir (local, communal, législatif) après les élections de 2006 et 2010. À l'aube des élections de 2015, ont émergé plusieurs autres partis politiques de branches protestantes dont CANAAN, RENDEVOUS, UNIR ayant, lors de ces dernières élections, des élus au pouvoir (local, communal, législatif). La prolifération des partis politiques de souches protestantes explique la grande division du secteur protestant provoquant, en conséquence, la dispersion des acteurs et des électeurs protestants éparpillés à travers ces différents partis politiques. Cette division ou mieux cette dispersion est, entre autres, une cause explicative de la faiblesse du protestantisme dans les processus décisionnels de prise

[5]Fédération des Écoles Protestantes d'Haïti. https://www.feph-haiti.org/qui-sommes-nous/

du pouvoir lors des dernières élections présidentielles, législatives et locales (2000-2015). La représentation au pouvoir des partis politiques d'inspiration chrétienne, dirigés par des pasteurs ou des acteurs protestants, fait ressortir concrètement le rapport d'enchevêtrement du religieux avec le politique. Dans une telle trajectoire d'activités religieuses et politiques combinées, il parait vain de chercher à scinder l'acteur protestant à la fois chef religieux et chef de parti, du moins à dissocier ce religieux du politique ou ce politique du religieux. Cette représentation politique montre à quel point l'acteur institutionnel du protestantisme peut exploiter à bon escient ses ressources politiques pour étendre davantage son influence dans les processus décisionnels liés aux questions de société, y compris celle du restavec.

Les données expérientielles recueillies dans le cadre de notre recherche empirique corroborent les données archivistiques relatives à l'émergence, en Haïti, de plusieurs partis politiques dirigés par des pasteurs. Elles confirment également la place qu'occupent ces autorités protestantes, chevauchées avec les autorités étatiques, au sein du système de domination postcoloniale. En appui, les pasteurs informateurs répondent à l'unanimité qu'il est non seulement de la fonction des responsables religieux d'exprimer des positions publiques sur des questions de société, mais ces leaders religieux, s'ils le veulent, peuvent aussi être des leaders politiques engagés dans les affaires politiques de la cité. Parmi nos 30 informateurs, il y a 10 pasteurs qui répondent avoir combiné dans leur trajectoire des fonctions ecclésiastiques et politiques, soit comme pasteur-maire, pasteur-délégué d'arrondissement, pasteur-coordonnateur de parti politique, pasteur-trésorier de parti politique, pasteur-secrétaire général de parti politique ou pasteurs-responsables d'autres fonctions politiques locales. Toutefois, tout en partageant la position que les acteurs religieux peuvent être aussi des acteurs politiques, certains pasteurs expriment des réserves personnelles quant à l'idée, pour eux-mêmes, d'être à la fois chefs politiques et pasteurs titulaires d'église locale.

Au travers des différentes sphères sociétales (institutionnelle, politique, religieuse) et des divers domaines d'intervention ci-avant énumérés (éducation, santé, développement local), se manifeste la force véritable que représente le protestantisme en Haïti, sans toutefois ignorer sa faiblesse générée par la division. Il s'agit d'une « force de transformation pour la communauté haïtienne » (Déméro et al., 2017). Mais, cette force de transformation manque, semble-t-il, au combat contre la servitude enfantine du système esclavagiste restavec postcolonial. Pendant que cette force morale de transformation sociale du protestantisme est en nette expansion, se multiplient davantage les pratiques déshumanisantes et démoralisantes de la servitude domestique enfantine dans la société haïtienne. En d'autres termes, se renforce le système restavec, pendant qu'on assiste au cours des dernières décennies à une croissance spectaculaire du protestantisme et à une prolifération des Assemblées protestantes en Haïti. Encore, « cette croissance numérique ne s'est pas accompagnée d'une égale croissance spirituelle », critique Fontus (2001), tout en reconnaissant l'apport significatif du protestantisme dans les domaines d'éducation, de santé et de développement rural. De ce qui manque à l'agir responsable et au bilan du protestantisme haïtien, ce défaut de croissance spirituelle et de conscience morale ; ce qui fait, peut-être, oublier les enfants restavecs dans leur condition de non-personne et leur situation de non-liberté, sans solidarité morale du protestantisme envers les victimes du système restavec.

4.5. Les oubliés du bilan du protestantisme haïtien : les enfants restavecs

Les véritables oubliés demeurent les enfants restavecs, tant dans le nouveau bilan des deux siècles du protestantisme en Haïti (1816-2016) que dans le nouveau projet du catholicisme (1948 à nos jours) réorienté vers les idéaux de libertés et de droits humains, après les « erreurs passées » en lien avec l'ancien projet démonique catholique pour l'asservissement perpétuel des Nègres (XV^{e} - XX^{e} siècles). Si par ailleurs les acteurs protestants s'identifient eux-mêmes à une force de transformation sociale, se référant au bilan du protestantisme en Haïti (1816-2016), alors cette force transformatrice semble ne pas être mise jusque-là au service de la transformation dans les rapports sociaux esclavagistes domestiques existants. Au contraire, de même qu'aux temps coloniaux certains anciens acteurs protestants trouvent qu'il était normal d'avoir en leur possession des domestiques ou des esclaves (Corten, 2014), d'autres leaders protestants contemporains – n'ayant pas définitivement rompu avec cette tradition esclavagiste – pensent qu'il est rationnel d'avoir à leur disposition des domestiques ou des restavecs au travail à la maison. Le temps change, le contexte aussi. Mais, les pratiques esclavagistes de certains groupes protestants attachés à la tradition de la servitude domestique ne changent pas totalement. En d'autres termes, le nouveau contexte abolitionniste postcolonial ne conduit pas à un changement radical dans les rapports domestiques serviles et les comportements des acteurs sociaux moraux locaux qui restent accrochés à la tradition esclavagiste du système restavec. Leur agir compétent ne synchronise pas harmonieusement avec leur discours moral orienté vers la promotion des valeurs d'amour, de charité, de fraternité, de liberté et de vivre ensemble. Leur agir traditionnel trahit leur discours moral, particulièrement sur la question des oubliés du système restavec.

L'oubli des enfants domestiques dans leur condition de non-personne et leur situation de non-liberté traduit une attitude de mépris des dirigeants protestants haïtiens envers ces enfants réduits en servitude domestique. Il exprime une position stratégique voilée dans un contexte postcolonial mitigé entre l'abolitionnisme et l'esclavagisme. Il traduit un mode de silence des autorités morales en question sur les pratiques déshumanisantes et démoralisantes du restavec. Et, ce mode de silence stimule la tradition du restavec dans la société haïtienne, en rendant les oppresseurs plus confortables dans leurs pratiques d'oppression sur ces petits travailleurs domestiques.

L'oubli des enfants restavecs dans leur misère et leur souffrance, parmi eux des orphelins surexploités, maltraités, opprimés et affligés, définit par ailleurs une attitude religieuse non-conforme à la morale judéo-chrétienne enseignée dans le protestantisme, donc une attitude contraire à la religion pure. Car, « la religion pure et sans tache, devant Dieu notre père, consiste à s'occuper des orphelins […] dans leurs afflictions » (Jacques 1 : 27). D'où le besoin d'un retour urgent à la « religion pure » qui consiste à s'occuper des oubliés opprimés et affligés, à détacher les chaines de la méchanceté, à dénouer les liens de la servitude, à renvoyer libres les opprimés, à rompre toute espèce de joug, à partager ton pain avec celui qui a faim, à faire entrer dans ta maison les malheureux sans asile, à couvrir ton semblable que tu vois sans habit (Esaïe 58 : 6-7). Ce retour urgent passe par un réveil de la conscience morale contre l'oppression du restavec, par un refus d'accepter comme tradition l'exploitation du restavec, par un engagement public de prendre position contre la tradition de la servitude domestique du système restavec en Haïti. Voilà, enfin, une force morale véritable de ce

qui manque au bilan rétrospectif et prospectif du protestantisme haïtien ainsi qu'au combat contre la pratique du restavec en Haïti.

Conclusion

Issu des résultats de travaux de thèse doctorale, cet article scientifique ne lance pas un procès historique contre le protestantisme pour ses rapports avec la tradition du restavec. D'ailleurs, de ces résultats de travaux de recherche doctorale, sortent également deux autres articles (printemps 2026) mettant en lumière les rapports du catholicisme et du vaudou avec l'esclavagisme du passé au présent : 1) Catholicisation, colonisation et esclavagisation perpétuelle des Nègres : entre erreurs passées, pardons répétés et legs perpétuels ; 2) Tradition du vaudou : zombification, domestication ou esclavagisation continuelle des Nègres. Parsemé de savoirs humanisés et empathiques, cet article participe du processus de vulgarisation scientifique des résultats d'une enquête empirique sur le restavec (septembre-octobre 2023) à laquelle ont pris part 30 pasteurs informateurs partageant, par le moyen de l'outil d'entretien semi-dirigé, des expériences vécues, des connaissances reçues, des informations pertinentes et des révélations troublantes sur cette tradition d'esclavagisation des enfants nègres. Ces résultats permettent d'établir les rapports du protestantisme haïtien avec l'esclavagisme contemporain, en décelant les comportements des autorités protestantes locales envers la servitude noire du système restavec. Dans un contexte postcolonial agité entre l'abolitionnisme et l'esclavagisme, ils font ressortir les positions mitigées des autorités religieuses en question entre celles qui se montrent contre la pratique de la servitude enfantine du système restavec et celles qui restent attachées à la tradition de la servitude domestique du système restavec.

Références

Bawin-Legros, B. (1996). Sociologie de la famille. Le lien familial sous question. DeBoeck.

Becker, H. (2006). Sur le concept d'engagement, SociologieS, Découvertes/Redécouvertes.

Boutang, Y. (1998). De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé. PUF.

Cadet, J.-R. (2002). Restavec : Enfant-esclave en Haïti : Une autobiographie. Seuil.

Cicchelli-Pugeault, C. et al. (1998). Les théories sociologiques de la famille. La Découverte.

Clouet, J. (2013). La domesticité juvénile en Haïti : une vision à travers la lentille du pluralisme juridique, Lex Electronica, vol. 18, no 1.

Cornu, M. et al. (2014). Archives de la recherche : problèmes et enjeux de la construction du savoir scientifique. L'Harmattan.

Corten, A. (2014). Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti, Histoire, monde et cultures religieuses, p. 119-132.

Déméro, V. et Regulus, S (dir.) (2017). Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016). Implantation, conversion et sécularisation. Science et bien commun.

Fontus, F. (2001). Les Églises protestantes en Haïti : Communication et inculturation. L'Harmattan.

Goffman, E. (1973). La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi. Minuit.

Gollac, M. et al. (2014). Les conditions de travail. 3e éd. La Découverte.

Grenouilleau, O. (1996). L'argent de la traite. Milieu négrier, capitalisme et développement : un modèle. Aubier.

Hurbon, L. (2006). Fritz Fontus, Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation, Archives de sciences sociales des religions, p. 147-299.

Imbert, G. (2010). L'entretien semi-directif : à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie, Recherche en soins infirmiers, p. 23-34.

Lacourse, M.-T. (2010). Famille et société. 4e éd. Chenelière Éducation.

Lubin, I. (2002). Un regard sur la domesticité juvénile en Haïti, Revue canadienne sur les réfugiés (Refuge), 20 (2), p. 45-51.

Meillassoux, C. (1986). Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent. PUF.

Mintz, S. (1981). esclave=facteur de production. l'économie politique de l'esclavage (dir. Mintz). Bordas.

Morse, F. (1981). Esclavage antique et idéologie moderne. Éditions de Minuit.

OIT (2004). Coup de main ou vie brisée ? Comprendre le travail domestique des enfants pour mieux intervenir. OIT.

Olson, M. (1978). Logique de l'action collective. PUF.

PADF & USAID (2009). Lost Childhoods in Haiti. Quantifying Child Trafficking, Restavèk & Victims of Violence (Final report). PADF & USAID.

Parsons, T. et Bales, R. (1956). Family, socialization and interaction process. Routledge and Kegan.

Restavèk Freedom (2011). Restavèk : The Persistence of Child Labor and Slavery. Restavèk Freedom.

Rollins, J. (1990). Entre femmes [les domestiques et leurs patronnes], Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 84, Masculin/féminin-2, p. 63-77.

Rousseau, J. J. (1964). Du contrat social. Écrits politiques, œuvres complètes (vol. IV). Gallimard.

Salifou, A. (2006). L'esclavage et les traites négrières. Nathan-VUEF.

Salvat, C. (2007). Autorité morale et autorité, Cahiers d'Economie Politique, 53, p.75-93.

Savoie-Zajc, L. (2016). L'entrevue semi-dirigée, Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données (dir. Gauthier et al.). PUQ, p. 337-361.

Segalen, M. (1993). Sociologie de la famille. 3e éd. A. Colin.

Singly, F. (2004). Sociologie de la famille contemporaine. 2e éd. A. Colin.

Stroobants, M. (2010). Sociologie du travail. Domaines et approches. 3e éd. A. Colin.

Théus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A., & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Toppé, G. (2015). Éducation aux archives : théorie, pratique et valorisation. L'Harmattan.

UNICEF (1997). La situation des enfants dans le monde. Les enfants au travail. UNICEF.

Wagner, L. R. (2008). When the one who bears the scars is the one who strikes the blow: History, human rights, and Haiti's restavèks. Master of Arts, University of North Carolina.

Wallerstein, I. (1981). L'esclavage américain et l'économie-monde capitaliste. Esclave=facteur de production. L'économie politique de l'esclavage (dir. Mintz). Bordas.

Weber, M. (1964). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un essai. Plon.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

Tradition du vaudou : zombification, domestication ou esclavagisation continuelle des Nègres[1]

Beguens Théus

Mots-clés : vaudou, zombification, domestication, esclavagisation
Keywords : vodou, zombification, domestication, enslavement

Résumé

Cet article scientifique envisage de projeter de manière responsable un brin de lumière historique sur les pratiques de zombification et d'esclavagisation des Nègres ancrées dans la tradition du vaudou. Par cette projection lumineuse, il ose pénétrer le monde secret du vaudou pour faire sortir de l'obscurité ces pratiques ténébreuses, en contribuant à l'enrichissement des débats scientifiques sur ces pratiques maléfiques et esclavagistes. À la lumière des théories des maux sociaux et des données informationnelles issues des méthodes de traces et de récits expérientiels, il explique et documente le mal endémique de la zombification noire ravageant la société haïtienne. Mobilisant des savoirs épistémiques humanisés valorisés en sciences humaines et sociales, les résultats issus des recherches de traces et de récits expérientiels témoignent de l'ampleur de la tradition de la zombification dans le vaudou et de ses conséquences dévastatrices sur les familles haïtiennes. Ces résultats balancent le poids historique de la tradition du vaudou qui parvient, au nom de la culture, à pérenniser ce système infernal de zombification comme pire forme traditionnelle de domestication, de dépersonnalisation, de chosification et de domination de l'homme par l'homme, du moins pire mode contemporain d'esclavagisation, d'exploitation et d'oppression du Nègre par son semblable.

Abstract

This scholarly article sets out to cast, responsibly, a measure of historical light on the practices of zombification and the enslavement of Black people rooted in the vodou tradition. In doing so, it ventures into the secret world of vodou in order to bring these shadowy practices out of obscurity, contributing both to the enrichment of scientific debate on these maleficent et enslavement practices. In light of theories of social ills and of data drawn from methods for analysing traces and experiential narratives, it explains and documents the endemic evil of Black zombification ravaging Haitian society. Mobilizing the humanized epistemic knowledge valued in the humanities and social sciences, the findings from research on traces and experiential narratives attest to the scale of the zombification tradition within vodou and to its devastating consequences for Haitian families. These results weigh the historical burden of a vodou tradition that manages, in the name of culture, to perpetuate this infernal system of zombification as the worst traditional form of domestication, depersonalization, objectification and domination of one human being by another — indeed, as the worst contemporary mode of enslavement, exploitation and oppression of the Black person by his own fellow human being.

Pour citer cet article

Théus, B. (2026). Tradition du vaudou : zombification, domestication ou esclavagisation continuelle des Nègres. *RESUME, 1*(1), 49–75. https://doi.org/10.68181/v4cs5380

© Beguens Théus, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

[1]Ce texte est un extrait des travaux de thèse doctorale de l'auteur qu'il présente sous forme d'article scientifique. Les résultats de ces travaux de recherche doctorale ont été présentés succinctement lors du colloque scientifique international organisé en mai 2025 à Montréal par l'INUFOCAD en partenariat avec l'AUF, dans le cadre du 92e Congrès de l'ACFAS en collaboration avec l'École de technologie supérieure et l'Université Concordia.

Introduction

La tradition de la zombification n'est pas de l'ordre imaginaire ou fictif. Connu et pratiqué dans le milieu vodouisant haïtien, ce phénomène traditionnel peut intéresser aussi bien les recherches anthropo-sociologiques que les études historico-religieuses, ouvertes aux questions ontologiques, métaphysiques, existentielles ou spirituelles en lien avec la vie ou la mort, la vie après la mort ou la mort après la vie, les morts-vivants ou les personnes zombifiées fixées aux travaux forcés. Toutefois, rares sont les travaux scientifiques consacrés à la phénoménologie de la zombification du monde secret du vaudou. Et, derrière ce monde secret, se cache apparemment une hypocrisie farouche de certains intellectuels intéressés prétextant, à tort ou à raison, le mode opératoire secret des sociétés secrètes du vaudou pour essayer d'installer des barrières à la science afin qu'elle se limite à produire des connaissances scientifiques sur la tradition de la zombification, malgré la persistance de cette tradition d'esclavagisation noire ravageant la société haïtienne. En effet, le présent article scientifique entend projeter un brin de lumière sur la tradition de la zombification dans le vaudou. Il mobilise des savoirs épistémiques humanisés valorisés en études anthropo-sociologiques et historico-religieuses, en vue d'un changement envisageable dans les rapports sociaux esclavagistes contemporains en Haïti.

À la lumière des théories explicatives des maux sociaux et des données informationnelles issues des méthodes d'analyse de traces et de récits vifs, il cherche à documenter et à expliquer le fait maléfique de la zombification, de la domestication ou de l'esclavagisation noire dans le vaudou ainsi que le poids historique conséquentiel de ce phénomène traditionnel dans la société haïtienne. De là, il ose pénétrer le monde secret du vaudou pour faire sortir de l'obscurité les pratiques ténébreuses des sociétés secrètes par l'activité de recherche et de vulgarisation scientifique sur la tradition de l'esclavagisation par la zombification en Haïti. Sans chercher à dévoiler les procédés secrets des sociétés secrètes du vaudou, cet article se limite à déceler de préférence les rapports du vaudou avec l'esclavagisation intergénérationnelle des Nègres.

1. Problématique de la zombification noire dans la tradition du vaudou

La zombification demeure un grand mal endémique qui ravage la société haïtienne. N'étant pas de l'ordre phénoménologique de l'imagination ou de la fiction, cette tradition ancrée dans le vaudou orchestre secrètement une tragédie humaine, accusant chez les familles haïtiennes des victimes sans nombre (Théus, 2012). Combien y a-t-il de familles haïtiennes en deuil à cause de leurs proches nègres zombifiés, domestiqués ou asservis continuellement dans le vaudou ? Combien y a-t-il de familles inconsolables qui pleurent encore aujourd'hui, soit des mères ou des pères, soit des filles ou des fils, soit des voisins ou des amis déclarés « morts » mais zombifiés ? Combien y en a-t-il d'enfants orphelins aujourd'hui à cause de leurs parents zombifiés, domestiqués ou asservis encore dans le vaudou ? Combien y a-t-il de Nègres zombifiés, domestiqués ou asservis au cours des dernières décennies ? S'il paraît facile de dénombrer en plusieurs centaines de milliers les sommes de personnes tuées par le séisme du 12 janvier 2010, les catastrophes naturelles et les vagues d'insécurité au cours des trois dernières décennies, il est toutefois difficile de quantifier la grande somme humaine de personnes zombifiées, déclarées « mortes », durant la même période. Car, les sociétés

secrètes du vaudou pratiquent la zombification noire dans un marché noir, en gardant secret le mode opératoire de domestication et de commercialisation des personnes zombifiées en masse. Donc, dans ce marché noir, il devient difficile de chiffrer la grande masse estimative de personnes humaines zombifiées, avant d'être réduites en servitude en permanence.

La tradition du mal paraît si présente dans la vie courante et l'imaginaire collectif haïtien que l'on tente d'expliquer presque tous les maux de maladie, de handicap, de folie et de mort par la culture superstitieuse de la sorcellerie ou de la magie noire pratiquée dans le vaudou (Théus, 2011). Le vaudou est « associé, quatre siècles après sa création, à des pratiques comme la magie noire ou la sorcellerie, allant jusqu'au cannibalisme et à l'utilisation de la force de travail des morts-vivants appelés zombis », écrit le sociologue Hurbon (1991, p.43). Comment le vaudou exploite-t-il, dans sa tradition de zombification, la force de travail servile des Nègres zombifiés ? Voilà la question centrale autour de laquelle gravite cet article scientifique cherchant à faire sortir de l'obscurité les pratiques maléfiques des sociétés secrètes attachées à la tradition du mal de la zombification, de la domestication ou de l'esclavagisation continuelle des Nègres. Les données informationnelles issues des traces et des récits expérientiels témoignent de l'ampleur des maux des pratiques d'esclavagisation des Nègres par la zombification noire, ancrés dans la tradition du vaudou.

2. Théories des maux sociaux ancrés dans la culture du vaudou

Les pratiques traditionnelles de zombification, de domestication et d'esclavagisation des Nègres dans la culture du vaudou sont expliquées par les théories des maux sociaux et moraux analysant les facteurs générateurs des pathologies sociales (injustices, oppressions, criminalités, méchancetés, ruptures des liens sociaux, etc.), des déviances morales et des défaillances éthiques des groupes sociaux attachés à la tradition du mal (Durkeim, 2020 ; Angenot, 1999 ; Tillich, 1994 ; 1990). Ricoeur (2004) associe les maux sociaux et moraux à la vulnérabilité de notre société. En effet, la vulnérabilité de la société haïtienne s'explique, entre autres, par la persistance des maux de la zombification, de la domestication et de l'esclavagisation noire, ancrés profondément dans la tradition du vaudou. Par définition, la zombification comme tradition d'esclavagisation est à la fois une plaie sociale et morale ; un mal endémique, pathologique et démonique. En contexte postcolonial, elle désigne l'expression d'un crime odieux contre l'humanité et la dignité des personnes zombifiées, privées de liberté, fixées aux travaux forcés en permanence. Il s'agit d'une tradition du mal qui, d'un double point de vue ontologique et sociologique, déshumanise, dépersonnalise ou chosifie les personnes capturées, zombifiées, puis asservies par leurs frères nègres du vaudou (Poizat, 2008 ; Ackermann et Gauthier, 1991). Cette double vision ontologique et sociologique laisse identifier les personnes victimes de zombification à des êtres humains à part entière avec leur propriété fondamentale, leur force de travail et leur capacité d'exécuter avec précision des tâches serviles pour leurs maîtres nègres du vaudou (Métraux, 1957 ; Hurbon, 1991). Ce sont donc des êtres humains entre deux mondes (physique et mystique), selon l'anthropologue Charlier (2015).

Dans ses études empiriques sur la zombification, Métraux (1957) identifie une personne zombifiée à un individu réduit en servitude. L'individu zombifié est empoisonné et maintenu dans un état cataleptique, expliquent Ackermann et Gauthier (1991). Empoisonnée par des substances toxiques, la personne zombifiée perd la raison sous l'effet d'une léthargie relati-

vement longue et profonde chez la victime ; et s'éveillant, « [elle] se retrouve captive et, en quelque sorte, esclave », écrit Poizat (2008, p. 13-14). Donc, la zombification consiste en des procédés maléfiques, mystiques et chimiques appliqués contre une personne pour la mettre dans un état pathologique léthargique (sommeil profond) et qui, à son éveil, se retrouve captive puis réduite en esclavage en permanence. Elle désigne, en effet, l'expression même du mal ancré dans la tradition du vaudou, tant par les procédés maléfiques d'empoisonnement et d'emprisonnement utilisés contre les victimes captives que par les pires conditions de travaux forcés et de traitements inhumains réservés aux personnes zombifiées.

Comme son nom l'indique, la personne zombifiée est un « être humain » (« mort-vivant ») mourant (en apparence), mais vivant (en réalité), travaillant dans une extrême condition de « non personne » (Goffman, 1973), avec un ultraviolent syndrome d'impersonnalité (Tillich, 1992). C'est la pire forme contemporaine de domination, d'oppression et d'exploitation de l'homme par l'homme, du moins la pire condition traditionnelle de chosification, de dépersonnalisation, de déshumanisation, de domestication et d'esclavagisation d'un être humain par son semblable (Théus, 2024). Par ailleurs, la pire condition de déshumanisation dans laquelle travaille la personne zombifiée n'efface pas sa nature humaine. Il s'agit, avant tout, d'une personne humaine, mais empoisonnée, emprisonnée, zombifiée, domestiquée, maltraitée, opprimée et exploitée impitoyablement par ses bourreaux. Cette personne humaine zombifiée a d'ailleurs une certaine connaissance de soi et des autres personnes de son environnement de travail, aussi une certaine conscience des travaux forcés exécutés avec précision sous les ordres tyranniques de ses maîtres cyniques. Capturée puis placée sur le marché commercial du vaudou, la personne zombifiée n'est pas la propriété d'un seul maître, mais de plusieurs maîtres lorsqu'elle est vendue ou prêtée pour exécuter d'autres travaux serviles pour d'autres propriétaires esclavagistes. En effet, la pire condition de chosification de la personne victime stimule, pour l'explication d'une telle tradition ou d'une telle condition inhumaine, la convocation des théories des maux sociaux soutenues par des savoirs épistémiques humanisés (Ricoeur, 2004 ; Tillich, 1994) en vue du nécessaire changement dans les rapports sociaux esclavagistes contemporains, changement que revendiquent les sciences humaines et sociales.

Explicable, observable et retraçable dans le milieu vaudouisant haïtien, la tradition de la zombification repose sur une conception épistémique du mal et surtout sur une expression de définition du « mal par le mal » ; ce que reconnait et véhicule le vaudou. Entrainé par la jalousie, la haine ou la vengeance, ce mal endémique ravage la société haïtienne, considérant la somme humaine incalculable des victimes de zombification, des familles détruites et des enfants sans parents. Tillich (1994) souligne, dans la culture du mal, la force du démonique dépouillant l'homme de son humanité pour lui injecter les gènes héritables de la haine, de la jalousie, de la vengeance ou de la méchanceté contre ses semblables. Cette force démonique, déclinée en contexte haïtien en force diabolique (Corten, 2000), dépouille l'homme vaudouisant de toute humanité, en le poussant à cultiver la jalousie et la haine contre ses semblables nègres, à pratiquer la zombification et l'oppression contre ses prochains haïtiens. Dépouillé de son humanité par une force démonique et diabolique (Tillich, 1994 ; Corten, 2000), le nouveau maître nègre du vaudou devient esclave d'une tradition du mal le poussant à réduire ses frères nègres en esclavage perpétuel par la zombification noire. « Au nom de la culture, on tue ou zombifie [des Nègres] » (Théus, 2011, p.137). Se cachant derrière le masque de la culture, l'homme vaudouisant - servant des « deux mains »

de la culture et de la magie noire (Foley, 2005 ; Hurbon, 1991) - use mystiquement de sa force de domination démonique pour zombifier et réduire en servitude ses semblables nègres ; ce qui est contraire aux valeurs de liberté, de fraternité, d'humanité, de moralité et de dignité à la base de la révolution haïtienne, de la devise haïtienne et de l'identité haïtienne que revendique paradoxalement le vaudou.

3. Méthodes de recherche de traces et de récits

L'agencement des méthodes de recherche de traces et de récits nous permet de reconstruire des événements, des faits ou des pratiques à travers des matériaux méthodologiques valorisés en sciences humaines et sociales. Il s'agit de traces (visuelles, lisibles) et de récits vifs sur la tradition de la zombification noire dans le vaudou. L'analyse de traces consiste en des matériaux d'appui au processus de recherche, permettant de repérer et de documenter une masse de données significatives (Boullier, 2020 ; Bonneau, 2020). Agencée avec l'analyse de contenu des récits expérientiels notamment sur la tradition du vaudou, elle facilite la traçabilité du portrait ethnographique de la catégorie des travailleurs zombis nègres, connus dans le milieu vaudouisant pour leur extrême condition de dépersonnalisation et de déshumanisation. Quant aux récits expérientiels retracés et analysés, ils font revivre par empathie ce que vivent les personnes zombifiées et surexploitées travaillant, sous l'effet pathologique et léthargique d'intoxication (Poizat, 2008), dans une extrême condition de « non personne » (Goffman, 1973), en nous mettant dans la peau des familles en deuil et des personnes victimes (Bonneau, 2020). Ne faisant pas enterrer la nature humaine de ces personnes zombifiées, leur extrême condition de « non personne » s'ouvre, pour sa documentation, à la mobilisation des outils analytiques parsemés d'humanité et des récits vifs encadrés par des savoirs épistémiques humanisés, valorisés en sciences humaines et sociales.

Les traces référentielles et les récits expérientiels sur la tradition du vaudou sont lisibles, visibles ou audibles. Ces outils informationnels sont repérés sous forme de contenus audiovisuels, de textes, de documents, d'archives, de commentaires, de témoignages, d'images et de symboles, rendant possible la traçabilité, la représentativité et la validité des données informationnelles et expérientielles générées (Boullier, 2020). Certains des récits et traces analysés sont hébergés dans l'espace numérique des réseaux sociaux de communication et d'information ; d'autres sont partagés lors des débats publics sur le vaudou dans les médias traditionnels, notamment à l'occasion des journées des handicapés et des fêtes des morts. C'est l'occasion idéale où les praticiens du vaudou parlent publiquement de leurs pratiques traditionnelles, y compris celles de la zombification. Sans dévoiler leurs secrets, ces Nègres du vaudou partagent des informations relatives aux pratiques maléfiques dans le vaudou causant chez leurs semblables nègres des maux de maladie grave, de handicap, de folie ou de zombification par l'utilisation des substances toxiques d'empoisonnement et d'emprisonnement (Ackermann et Gauthier, 1991 ; Poizat, 2008), par l'usage des procédés mystiques et chimiques contre les victimes (envoi de mauvais sorts, expédition maléfique, coup de poudre, coup de zombi, ensorcèlement, empoisonnement, etc.).

4. Tradition de zombification ou d'esclavagisation noire dans le vaudou

Les recherches récentes effectuées sur l'esclavagisation noire et la domestication enfantine du système restavec font ressortir les rapports historiques du vaudou avec ces pratiques esclavagistes traditionnelles dans la société haïtienne. Elles font retracer les rôles actifs du vaudou dans l'esclavagisation noire tant par la zombification des Nègres que par la domestication des enfants nègres du système restavec (Théus, 2024, p.363-373). En effet, associé à des pratiques de la magie noire et de la sorcellerie allant jusqu'au cannibalisme et à l'utilisation de la force de travail des zombis (Hurbon, 1991), le vaudou renoue, du passé au présent, avec la tradition d'esclavagisation des Nègres sous des formes de travaux forcés des personnes humaines zombifiées et des personnes enfantines en servitude domestique. « Les lwa purement Petra forment une catégorie de démons qui sont principalement invoqués dans la magie nuisible », rapporte Gilles (2017, p.23-24) voyant dans le vaudou une sorte de mélange de cérémonies, de cultes et de rituels, aussi de médecine et de magie. Dans l'univers rural haïtien, écrit Métraux (1953, p.198), « les rapports humains sont largement conditionnés par l'atmosphère magique que le paysan respire de la naissance à la mort ».

Dans son travail d'enquête empirique sur la zombification en Haïti, l'anthropologue Charlier (2015) identifie les zombis à des morts-vivants, c'est-à-dire des êtres humains entre deux mondes (mort-vie). Il informe avoir interrogé des prêtres du vaudou, assisté à des funérailles, observé des rituels et inspecté des cimetières, avant d'examiner avec ses collègues des patients considérés comme zombis (morts-vivants). Dans une sorte de monographie consacrée à l'étude du vaudou sur le terrain pratique, Métraux (1957) définit une personne zombifiée comme un individu dont l'âme a été enlevée par un houngan (prêtre vaudouisant) qui l'a réduit ensuite en servitude. Ces deux définitions d'une personne-zombie concordent bien, dans la mesure où enlever l'âme de la victime [selon Métraux] désigne sa mort [d'après Charlier], et réduire la victime en servitude [chez Métraux] renvoie à la condition servile de vie de l'individu-zombi (mort-vivant) [chez Charlier].

Dans ses études empiriques réalisées sur les rapports du vaudou avec la réussite ou l'échec scolaire en Haïti, Foley (2005) rapporte des témoignages et des faits en lien avec les croyances et les pratiques maléfiques dans le vaudou. « Les membres des sociétés secrètes (communément appelés zobop, chanpwèl ou vetenhendeng) possèdent des pouvoirs et sont dangereux. [Ils] circulent la nuit dans les villages. [Ils] peuvent ensorceler quiconque se trouve sur leur chemin la nuit » (p.43). Parmi d'autres croyances et pratiques vaudouisantes retranscrites par l'auteure (p.39-42), il y a :

Les croyances des vaudouisants à des puissances surnaturelles, des forces magiques ou des échecs divers (scolaires) en provenance des « lwa mal servis » ou des « morts mal honorés ».

Les pouvoirs surnaturels des prêtres vaudouisants et des lwa d'agir, de punir, de venger, de châtier, de tuer, de rendre fou ou d'affecter la vie des gens.

Les pratiques d'envoi de mauvais sorts par l'usage des forces surnaturelles et des puissances maléfiques représentées par des objets symboliques, des nains, des animaux ou des petits monstres.

Les pratiques maléfiques des loups-garous qui tuent particulièrement des enfants : « des sorciers habités par des esprits insatiables et qui, transformés en animaux, sucent le sang des enfants » (p.42).

Les pratiques de la zombification :

> Certains houngan qui servent des deux mains (pratiquant la magie et la sorcellerie) peuvent administrer un poison qui tue une personne (en capturant son âme) pour ensuite la ramener à la vie. À ce moment la personne ne dispose plus de sa volonté pour agir et obéit à son maître (p. 42).

Dans ses diagnostics de cas de morts-vivants (zombis), l'anthropologue et médecin légiste Charlier (2015) révèle le rôle clé d'un poison redoutable (extrait d'un poisson tropical) dans le processus de zombification ou de « fabrication » de ces êtres entre deux mondes. À partir du matériel informationnel empirique et anthropologique construit pareillement autour des pratiques du vaudou, Vonarx (2005, p.212) explique :

> Les travaux du praticien ont aussi comme finalité de donner la mort, d'envoyer la maladie, de rendre justice, de protéger une cour, de traiter une maladie, de rendre chanceux un consultant et d'autres choses encore. Ces activités sont beaucoup moins visibles. Moins visibles parce qu'elles sont privées, moins bruyantes, et que les participants y sont moins nombreux. Moins visibles aussi parce qu'elles commencent le plus souvent à la tombée de la nuit et qu'elles se poursuivent tard le soir, dans l'enceinte du badji et à l'extérieur, quand on ne distingue pas qui va là, et quand le moment est peu propice aux visites de voisinage. Car tout Haïtien des campagnes sait que le monde de la nuit est réservé au travail des houngan et des lwa, à l'activité de diables, de bandes de sorciers et de toutes autres manifestations semblables qui hantent les carrefours, les cimetières et les sentiers, au service des malfaiteurs et des houngan.

Dans leurs études de cas de personnes zombifiées, Ackermann et Gauthier (1991) considèrent le récit d'un homme nommé Clairvius Narcisse qui, en 1981, avait été empoisonné, enterré, sorti vivant de la tombe, puis réduit en esclavage par son maitre, sans oublier des milliers d'autres zombis-esclaves dans les plantations de certains dignitaires du vaudou (Pradel et Casgha 1983, cités par Ackermann et Gauthier 1991). Dans ses travaux retraçant des pratiques de zombification dans la tradition du vaudou, Métraux (1957) rapporte plusieurs récits dont les deux courts récits suivants :

> Moi-même, à Marbial, j'ai bien pensé faire la connaissance d'une zombi. Les paysans, affolés, vinrent me chercher en pleine nuit pour m'en montrer une. Je trouvai une malheureuse folle, d'aspect farouche et qui gardait un silence obstiné. Ceux qui l'entouraient la contemplaient avec une terreur mal déguisée.

Puis :

> Une jeune fille zombifiée, trop grande pour entrer dans le cercueil, dont il avait bien fallu plier le cou et dont on avait, par accident, brûlé la plante des pieds avec une cigarette.

> Elle fut retrouvée des années après sa mort, bien vivante, la tête penchée mais sans raison recouvrée, et portant les stigmates de sa blessure aux pieds.

Ramenée mystiquement à la vie, la victime zombifiée est privée totalement de sa liberté ; elle obéit, en toute circonstance, à son maitre qui exerce sur elle une domination féroce, qui la torture et l'opprime impitoyablement en la fixant en permanence aux travaux les plus pénibles et dans des conditions les plus inhumaines (Poizat, 2008 ; Ackermann et Gauthier, 1991). Dans sa réflexion, Niame (2005, p.117) identifie la pratique de la zombification à une méthode de contrôle social où la victime est totalement contrôlée, possédée puis forcée de travailler pour un autre (son maitre), en reconstituant au présent les horreurs du passé esclavagiste colonial. Ainsi, s'élargit le système esclavagiste postcolonial avec les traditions du restavec et de la zombification, aussi connues dans le milieu culturel haïtien que répandues dans l'imaginaire collectif local. En d'autres termes, le système esclavagiste restavec postcolonial s'agrandit avec le phénomène de la zombification dans la mesure où la victime capturée et zombifiée reste avec une autre personne ou mieux appartient à une autre personne qui devient son maitre. À l'instar de l'enfant-esclave du système restavec, cette dernière victime-esclave du système de zombification subit l'opération de dépersonnalisation et de déshumanisation par cette pratique infernale, cette affreuse « méthode de contrôle social » (Niame, 2005), avant d'être fixée en permanence aux travaux forcés soit dans des champs agricoles, dans des activités commerciales ou dans des travaux domestiques pénibles (Ackermann et Gauthier, 1991). La tradition de la zombification entraine le mal et le deuil partout dans la mesure où, directement ou indirectement, elle fait des victimes incalculables chez les différentes couches sociales, chez les non-pratiquants ou les pratiquants vaudouisants, chez les non-croyants ou les croyants religieux, chez les citadins ou les paysans, chez les riches ou les pauvres, chez les intellectuels ou les analphabètes, chez les femmes âgées ou les hommes âgés, chez les petites filles ou les petits garçons, donc chez « quiconque » (Foley, 2005 ; Métraux, 1953), en ravageant les familles haïtiennes (pères ou mères de famille, frères ou sœurs, cousins ou cousines, oncles ou tantes, amis ou voisins, victimes de zombification).

En contexte numérique des réseaux sociaux de communication et d'information de masse, sont enregistrés de plus en plus de traces audiovisuelles et de cas individuels de personnes victimes zombifiées qui – après s'être échappées occasionnellement [par marronage] – racontent, dans un état mental affaibli, leur triste situation de zombification et de servitude chez leurs impitoyables maitres vodouisants. Également, sont recensés de plus en plus de traces audiovisuelles et de cas individuels de prêtres vaudouisants qui expliquent, eux-mêmes, leurs pratiques maléfiques de zombification et d'esclavagisation contre leurs prochains nègres haïtiens. Parmi les nombreuses traces écrites et audiovisuelles laissées sur les réseaux sociaux (Facebook, YouTube, WhatsApp), voici ce qu'affichent publiquement certains chefs vaudouisants qui, comme au passé esclavagiste colonial, annoncent [en créole haïtien] : « nou achete moun nou vann moun » (on achète et vend des gens). Pour ces transactions de zombification, donc d'achat et de vente de leurs semblables nègres haïtiens, ils laissent leurs traces écrites et audiovisuelles, leurs références numériques et téléphoniques, leur identité numérique (ID) et leur image photo-audio-vidéographique (Tableau 1).

Tableau 1. Traces d'écrits publicitaires portant transaction de zombification d'achat et de vente de Nègres

ID	Date d'affichage	Traces téléphoniques	Traces écrites	Sources numériques
Manbo Julienne	13 septembre 2024	+ 509 [YYYY] 2391	« Nou vann moun nou achete moun nou bay boul bolet sakrifis dejou saki Anto a seli kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=manbo achete moun vann moun
Ougan Selanis Bonmaji	13 septembre 2024	+509 [YYYY] 5487	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/profile.php?id=100088569866376
Ougan Beloni	21 août 2024	+509 [YYYY] 7935	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=vodou%20vann%20moun%20achete%20moun
Ougan Gile	16 septembre 2024	+509 [YYYY] 7311	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=ougan%20vann%20moun%20achete%20moun
Lakou Jibile Sanpitye	13 septembre 2024	+509 [YYYY] 7034	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/groups/745142633763696/user/61565646183683/
Ougan Zolan	11 septembre 2024	+509 [YYYY] 2677	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top?q=ougan%20achete%20moun%20vann%20moun
Ougan Titout	1ᵉ septembre 2024	+509 [YYYY] 1327	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/groups/744990017178488/user/61560021924738
Ougan Oxylus	21 juillet 2024	+509 [YYYY] 0496	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/ougan.oxylus/videos/2164876270536841
Ougan Peral	5 septembre 2024	+509 [YYYY] 3152	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Anto se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/groups/3829570143940129/user/100095263187947
Ougan Bobo	13 septembre 2024	+509 [YYYY] 9666	« Mwen vann moun mwen achete moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/groups/1214686279212452/user/61556155568761/
Ougan Kolo	30 août 2024	+509 [YYYY] 1612	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/groups/352617762694347/user/61550779300589/
Ougan Jean Nan Bènwa	13 septembre 2024	+509 [YYYY] 3820	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/profile.php?id=61556337265734
Manbo Vivi	24 aout 2024	+509 [YYYY] 9090	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou sak antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=manbo%20achete%20moun%20vann%20moun
Manbo Timatante	5 septembre 2024	+509 [YYYY] 1737	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=manbo achete moun vann moun
Manbo Founa	3 septembre 2024	+509 [YYYY] 5421	« Mwen achete moun mwen vann moun espedisyon se 2jou Sak Antôr se li kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=manbo achete moun vann moun
Manbo Fafane	11 septembre 2024	+509 [YYYY] 4820	« Mwen achete moun Mwen vann moun espedisyon se 2jou sak antò seli kap pase […] »	https://www.facebook.com/search/top/?q=manbo achete moun vann moun

Ce tableau, illustré par l'auteur, fait ressortir la tradition du vaudou avec des traces écrites de publicité annonçant, en 2024, des transactions commerciales « vann moun achete moun ».[2] Elles concernent donc des opérations courantes de vente et d'achat de nouveaux esclaves nègres zombifiés et asservis par des prêtres vaudouisants « qui servent des deux mains » (Foley, 2005). Ces traces d'écrits publicitaires « nou vann moun nou achete moun » laissées sur les réseaux sociaux par des chefs esclavagistes vaudouisants contemporains nous rappellent les pires souvenirs des anciennes pratiques esclavagistes coloniales de vente et d'achat de Nègres où les anciens maîtres pouvaient afficher publiquement sur le marché continental américain : Negroes for sale | Nègres à vendre | Nèg pou vann. À cet égard, les nouveaux chefs esclavagistes vaudouisants haïtiens font retentir au pire les scandales d'asservissement perpétuel des Nègres provoqués depuis le XVᵉ siècle par les anciens chefs esclavagistes catholiques européens. Sous couvert de la culture, ces nouveaux maîtres nègres du vaudou restent esclaves de la tradition esclavagiste « vann [nèg] achete [nèg] ». Et, non-exempts des transactions marchandes « vann moun achete moun », ces maîtres vaudouisants sont parfois devenus zombis-esclaves d'autres maîtres nègres du vaudou ; car le système impitoyable de zombification fait des victimes tant dans les camps des agents non-vaudouisants non-protégés que dans les camps des pratiquants vaudouisants non-protégés non plus des sorts et des maux des trafics esclavagistes « vann moun achete moun ».

Si longtemps la culture démonique de zombification était une pratique secrète des sociétés secrètes du vaudou, aujourd'hui cette pratique esclavagiste « vann moun achete moun » n'est plus secrète à l'ère révolutionnaire des réseaux sociaux. Et, si auparavant la pratique esclavagiste du restavec était considérée comme la pire servitude contemporaine notamment en raison du statut des enfants et de la catégorie des petits serviteurs innocents

[2]Les sources et les informations dans ce tableau sont publiques et accessibles sur les réseaux sociaux numériques. Pour des raisons éthiques, n'y sont pas partagés les numéros complets de contacts téléphoniques ouverts à la vente et à l'achat des êtres humains haïtiens (vann moun achete moun).

fixés aux travaux forcés sous la domination directe de leurs maitres, alors celle de la zombification, telle qu'elle est connue dans le milieu socioculturel haïtien dans le sens d'une pratique diabolique horrible, semble être loin de toute comparaison possible. Car, la pratique d'esclavagisation endogène par la zombification noire devient – non sans pléonasme – pire que la pire pratique de la servitude noire du système restavec postcolonial, aussi pire que la pire pratique de l'esclavage noir du système esclavagiste colonial.

Dans sa relecture du fait culturel-cultuel vaudouisant, le poète et écrivain populaire Frank Étienne dit constater des dérives et des maux en trop dans les pratiques maléfiques du vaudou.[3] Né en 1936 dans un milieu rural de l'Artibonite où le vaudou reste un culte religieux dominant et s'identifiant pendant longtemps à la culture du vaudou, le romancier Frank Étienne annonce aujourd'hui sa rupture avec le vaudou à cause de ces dérives et de ces maux en trop. Cette décision de rupture survient, dit-il, à la suite d'une récente rencontre tenue avec plus de 300 chefs vaudouisants (ougan & manbo) où il en profite pour leur demander par une question fondamentale en créole [en présence] :

> Poukisa moun vini lakay nou vini pran pwen, touye moun, anpwazonnen moun ? [Pourquoi vient-on chez vous pour prendre des engagements mystiques, tuer des gens, empoisonner des gens ?]

À cette question fondamentale de l'artiste de l'UNESCO pour la paix Frank Étienne,[4] nous aimerions à notre tour ajouter d'autres questions connexes pour demander [à distance] à cette catégorie de vendeurs et d'acheteurs d'êtres humains :

> Konbyen moun nou touye nou zonbifye deja ? Konbyen fanmi nou mete nan dèy ak dlo nan je san rete akòz zonbifikasyon ak esklavajizasyon pwòch paran-zanmi yo ? [Combien de personnes avez-vous déjà tué et zombifié ? Combien de familles avez-vous laissé en deuil avec des larmes aux yeux en permanence à cause de la zombification et de l'esclavagisation de leurs proches parents-amis ?]

> Konbyen moun nou anpwazonnen, nou zonbifye, nou vann, nou achete chak ane ? [Combien de personnes avez-vous empoisonné, zombifié, vendu et acheté par année ?]

> Kiyès pami nou ki vann, achete, posede plis travayè-zonbi-esklav ? [Qui parmi vous vend, achète, possède beaucoup plus de travailleurs-zombis-esclaves ?]

> Nan tout moun nou touye nou zonbifye nou vann nou achete, konbyen timoun-zonbi-esklav ? [Sur l'ensemble des personnes tuées, zombifiées, vendues et achetées, combien y a-t-il d'enfants-zombis-esclaves ?]

[3] Franck Étienne (2024). Conversation sur sa vie, sa mission et la spiritualité (avec Hugline Jérome).

https://www.youtube.com/watch?v=0fe13zpMzrQ

[4] Le courrier de l'UNESCO (24 octobre 2023). https://courier.unesco.org/fr/articles/franketienne-la-creation-est-une-odyssee-sans-escale

> Konbyen ti òfelen nou kite dèyè, aprè nou fini pran vann zonbi-esklav-paran yo ? [Combien de petits orphelins laissez-vous derrière, après avoir zombifié et vendu leurs parents-zombis-esclaves ?]

S'il y a environ un quart de millions d'enfants restavecs asservis en contexte contemporain, il n'existe pas toutefois de statistiques ni d'estimations sur la quantité de travailleurs-zombis, fixés continuellement aux travaux forcés en Haïti. Seulement, si l'on reconsidère les traces écrites et audiovisuelles laissées sur les réseaux sociaux avec des témoignages des prêtres vaudouisants avouant avoir possédé chacun plusieurs travailleurs-zombis chez eux, alors serait très nombreuse sur l'ensemble du pays la quantité de travailleurs-zombis-esclaves nègres (hommes, femmes et enfants), capturés et fixés aux travaux forcés en permanence dans des conditions inhumaines infernales. Et, si l'on reconsidère dans l'espace publicitaire des réseaux sociaux les traces d'affiches commerciales « nou vann moun nou achete moun », alors on pourrait se demander – non sans ironie – si cette catégorie de vendeurs et d'acheteurs vaudouisants dispose d'un brevet à vie pour tuer, empoisonner, zombifier, acheter et vendre des êtres humains en toute quiétude, considérant la culture générale du silence sur cette forme traditionnelle d'esclavagisation endogène par la zombification ravageant impitoyablement les familles haïtiennes. Pour paraphraser l'ironie de Sixto (1977), les personnes morales des institutions compétentes et des organisations de défense des droits humains, dans leur silence, semblent ne pas voir les traces d'affiches publicitaires « nou vann moun nou achete moun » ; du moins, elles semblent ne pas être au courant des transactions de zombification, d'achat et de vente d'êtres humains haïtiens dans le vaudou.[5] Les prêtres vaudouisants – ceux qui clament leur contribution à la libération d'Haïti de l'esclavage colonial – semblent ne pas voir dans leur lutte pour la liberté les zombis et les restavecs en servitude ; du moins, ils semblent ne pas voir les zombis dans leur cour ni les restavecs dans leur discours moral de liberté.

À bien relire les travaux recensés sur le vaudou, certains chercheurs essaient d'établir des frontières entre le vaudou et la culture du mal de l'esclavagisation par la zombification liée à la sorcellerie et la magie noire. Mais, les traces analysées et les informations partagées sur cette tradition complexe de superstition, de zombification, de domestication et d'esclavagisation renvoient en conclusion à des praticiens (sorciers, magiciens, malfaiteurs, houngan et manbo) qui s'identifient eux-mêmes au vaudou, qui servent des deux mains et qui pratiquent le mal contre leurs semblables, soit de leur propre gré ou sur demande de vengeance d'autrui (Foley, 2005 ; Magloire, 2007). Donc, si frontière il y a entre le vaudou et le mal de la sorcellerie, nul (haïtien) n'ignore l'existence des pratiques maléfiques courantes de domestication et d'esclavagisation par la zombification dans la société haïtienne. Ces pratiques traditionnelles exercées par des agents locaux qui s'identifient eux-mêmes au vaudou font ressortir la forte tradition esclavagiste profondément ancrée dans la culture du vaudou. Elles explicitent les rapports esclavagistes contemporains des prêtres-maîtres vaudouisants avec les personnes zombifiées, domestiquées, emprisonnées, maltraitées et exploitées à outrance, à côté des rapports serviles construits par d'autres acteurs-maîtres vaudouisants ayant sous leur domination directe des enfants restavecs. On suppose que ces rapports

[5]Professeur de littérature, humoriste et conteur populaire haïtien, Maurice Sixto imagine en 1977 Ti Sentaniz comme à la fois un personnage fictif caractéristique du restavec et un titre du volume III de son album Lodyans (créole haïtien). Le morceau Ti Sentaniz présente le portrait emblématique des enfants restavecs et leur condition de non-personne dans de nombreuses familles haïtiennes [Youtube, 22mn54s]. https://www.youtube.com/watch?v=idZFfMHnOl0

esclavagistes démoniques traditionnellement construits dans le vaudou s'élargissent avec d'autres religieux contemporains (pratiquants-vaudouisants assumés, protestants-vaudouisants en cachette ou catholiques-vaudouisants en catimini) ; car, reste considérable et significative la proportion de ceux qui se réclament du protestantisme mais qui s'associent secrètement aux pratiques vaudouisantes et de ceux qui s'identifient au catholicisme mais qui s'accrochent simultanément aux traditions du vaudou (Corten, 2014 ; Fontus, 2001 ; Métraux, 1957). En tout cas, ces derniers groupes de religieux vaudouisants-protestants et vaudouisants-catholiques connaissent mieux que quiconque leurs rapports secrets ou non avec les pratiques vaudouisantes secrètes du mal, de la vengeance, de l'esclavagisation, de la domestication ou de la zombification.

5. Tradition du vaudou dans la tradition haïtienne : entre superstition et persécution

S'il est facile de retracer la genèse historique du christianisme remontant au I^er^ siècle de l'ère chrétienne avec l'Évangile de Christ prêché par le Christ crucifié et les premiers chrétiens persécutés puis du catholicisme aux environs du III^e^ siècle avec l'irruption de Constantin dans les affaires de l'Église et du protestantisme au début du XVI^e^ siècle avec la réforme de Luther, il n'est pas facile de repérer l'origine historique du vaudou. Certaines recherches historiographiques remontent à l'époque coloniale, à l'origine africaine des vaudouisants haïtiens pour étiqueter le vaudou avec une origine africaine, particulièrement de l'Afrique de l'Ouest (Bénin). Elles collent au vaudou haïtien une origine coloniale africaine, avant de le définir comme « culte animiste d'origine africaine, associant des pratiques magiques à des éléments du rituel chrétien ».[6] D'autres études historico-religieuses considèrent l'origine étymologique antique du vaudou [veau d'or] comme culte occulte, païen, animiste et idolâtre, en soulignant la sémantique, la résonance et la similitude du culte du vaudou avec le culte du veau d'or pratiqué dans l'antiquité juive (Magloire, 2007 ; Exode 32). À cet égard, le culte du vaudou [haïtien] s'apparente au culte du veau d'or [israélien], en ce sens que l'un [vaudou] ou l'autre [veau d'or] renvoie à une pratique culturelle-cultuelle idolâtre animiste basée sur une représentation symbolique d'image animalière (taureau, veau). Le rapport de similitude du vaudou avec le veau d'or ressort également lorsqu'en appui, par un effort de sémantisation, d'harmonisation, d'homogénéisation ou de synchronisation, l'auteur chanteur et acteur populaire Johnny Hallyday écrit et chante consciemment « veau d'or vaudou » (1982).[7]

Les institutions religieuses demeurent des acteurs puissants et influents dans les processus décisionnels, aussi des marqueurs et des vecteurs d'identité par leurs multiples rôles dans la construction et la transmission des valeurs, des croyances, des pratiques, des sens et des signes identitaires. Ces marqueurs identitaires définis par les institutions religieuses permettent d'identifier les personnes catholiques, protestantes et vaudouisantes, en distinguant les unes des autres selon leurs marques identitaires respectives. En Haïti, il y aurait environ 80 % de la population qui s'identifient au christianisme (catholicisme & protestantisme), même si une portion de cette proportion s'attache en même temps à la tradition du vaudou secrètement (Corten, 2014 ; Hurbon, 2006 ; Fontus, 2001). Ces données sociodémographiques récentes annoncent une vérité irréfutable que la constitution de l'identité

[6] USITO de l'Université de Sherbrooke [2024-08-16]. https://usito.usherbrooke.ca/d%C3%A9finitions/vaudou

[7] Johnny Hallyday (1982). Veau d'or vaudou. https://www.youtube.com/watch?v=PBsKDPdNM4U

haïtienne ne porte pas en soi la marque de fabrique du vaudou, mais plutôt celle d'un univers identitaire socioculturel pluriel représentatif des différents groupes sociaux et religieux en question. Elles rejettent la vision ethnocentrique globale cherchant intentionnellement à associer l'identité socioculturelle haïtienne à celle du vaudou. Donc, la tradition du vaudou est dans la tradition haïtienne, mais n'est jamais la tradition haïtienne.

D'après Hurbon (1991), le vaudou remplit un rôle considérable dans la constitution de l'identité culturelle haïtienne, sans toutefois ignorer ses rapports traditionnels avec les pratiques de la magie noire et de la sorcellerie allant jusqu'au cannibalisme et à l'utilisation de la force travail des zombis. Ces pratiques magico-maléfiques semblent être à la base des persécutions contre le vaudou (Métraux, 1953), exposé « aux luttes antisuperstitieuses de l'Église catholique et aux condamnations protestantes incessantes » (Vonarx, 2005, p.208). Dans ses déclarations officielles, le cardinal catholique Chibly Langlois (2014) identifie le vaudou à une pratique de vengeance et à un mal social nourri par un grave problème d'éducation en Haïti. À son avis, « le vaudou est un grand problème pour Haïti […] ».[8] À son tour, le pasteur protestant Magloire (2007, p.87) écrit que, dans le vaudou, « la superstition entraine toutes sortes de pratiques occultes, comme la magie noire ou blanche, la sorcellerie, la communication avec les esprits ». Remontant à des moments de tensions religieuses locales repérées à partir de ses recherches empiriques, Métraux (1953) explique que les protestants qui se sont convertis pour échapper à la persécution des esprits maléfiques, passent pour être des ennemis irréconciliables du vaudou.

En outre, nos recherches remontent aux récits historiques et aux traces d'attaques politiques, de persécutions religieuses et de luttes antisuperstitieuses contre le vaudou, avant, pendant et après la revolution haitienne de 1803. En appui aux luttes antisuperstitieuses anti-vaudouisantes, plusieurs gouvernements haïtiens dont ceux de Dessalines (1804-1806), de Boyer (1818-1843), de Geffrard (1859-1867) et de Vincent (1930-1941) adoptent, soit de façon occasionnelle ou de manière structurelle, des dispositions répressives contre les pratiques vaudouisantes assimilées à des pratiques maléfiques. Dans ses travaux consacrés à l'histoire du vaudou en Haïti, Ramsey (2005) rapporte des situations de persécutions politiques et religieuses contre le vaudou durant les XIX^{e} et XX^{e} siècles, se référant notamment au régime pénal de 1835 et de 1864 pénalisant des pratiques vaudouisantes associées à des sortilèges (fabrications de sorts et de fétiches, pratiques sorcières et maléfiques). Dans ses recueils d'Histoire d'Haiti en huit tomes, Thomas Madiou rapporte des récits et des faits historiques concernant le massacre sous l'ordre de Dessalines d'un grand nombre de vaudouisants à cause de leurs pratiques identifiées à des pratiques sorcières (tome 2, 1847 ; tome 3, 1848).

Les luttes antisuperstitieuses anti-vaudouisantes de Boyer (1818-1843), de Geffrard (1859-1867) et surtout de Vincent (1930-1941) se révèlent permanentes et structurantes au travers d'un régime pénal fort, des dispositions répressives et des lois rigides réprimant les pratiques vaudouisantes associées à des pratiques superstitieuses et sorcières. Ce régime pénal est renforcé sous la présidence de Sténio Vincent par le décret-loi de 1935 condamnant formellement et fermement les pratiques superstitieuses du vaudou. Voici les articles répressifs et les termes forts du présent décret-loi du 5 septembre 1935 de Stenio Vincent

[8]Rapporté dans le journal britannique The Guardian, puis relayé par AlterPresse (2014, 17 juillet).

https://www.alterpresse.org/spip.php?article16743

prévenant l'accomplissement de tous actes, pratiques ou autres susceptibles d'entretenir les croyances superstitieuses nuisibles à la renommée du pays (Le Moniteur, 12 septembre 1935, No 77) :

Article 1er. - Sont considérées comme pratiques superstitieuses : 1) les cérémonies, rites, danses et réunions au cours desquels se pratiquent, en offrande à des prétendues divinités, des sacrifices de bétail ou de volaille ; 2) le fait d'exploiter le public en faisant accroire que, par des moyens occultes, il est possible d'arriver soit à changer la situation de fortune d'un individu, soit à le guérir d'un mal quelconque, par des procédés ignorés par la science médicale ; 3) le fait d'avoir en sa demeure des objets cabalistiques servant à exploiter la crédulité ou la naïveté du public.

Article 2.- Tout individu convaincu des dites pratiques superstitieuses sera condamné à un emprisonnement de six mois et à une amende de quatre cents gourdes, le tout à prononcer par le tribunal de simple police.

Article 3 .- Dans les cas ci-dessus prévus, le jugement rendu sera exécutoire, nonobstant appel ou pourvoi en cassation.

Article 4 .- Les objets ayant servi à la perpétration de l'infraction prévue en l'article 3 seront confisqués.

Article 5 .- Le présent décret abroge toutes lois ou dispositions de lois qui lui sont contraires, et sera exécuté à la diligence du Secrétaire d'État de la Justice.

À l'avis de Ramsey (2011), les luttes antisuperstitieuses suivies de persécutions politiques et religieuses s'inscrivent dans des processus de marginalisation et des moments de pénalisation du vaudou en Haïti par les premiers gouvernements haïtiens, avant sa réhabilitation dans l'espace artistique et scientifique au tournant du XX^{e} siècle. Dans sa réflexion anthropologique sur la question, Price-Mars (2009) rejette la thèse de la superstition à la base des persécutions politiques et religieuses contre le vaudou, tout en proposant en guise de persécutions d'amener dans les milieux ruraux marginalisés des services sociaux d'éducation et de santé, susceptibles d'aboutir aux changements souhaitables dans les pratiques, les rapports et les comportements des paysans vaudouisants. Le cardinal catholique Chibly Langlois (2014) partage avec nuance une telle proposition lorsqu'il avance le grave problème d'instruction en Haïti, avant de soutenir que « […] si une personne est bien éduquée, elle ira voir un médecin, à la place d'un houngan, ou elle irait devant un tribunal pour trouver justice, au lieu d'un péristyle pour consulter et se venger des erreurs commises par les autres à son égard ».[9] Cette proposition initiale, issue de la réflexion anthropologique de Price-Mars puis partagée en partie par d'autres intellectuels contemporains, se heurte à un double problème généraliste et réaliste en contexte actuel. D'une part, elle bute quant à la tendance à généraliser, notamment à identifier les vaudouisants aux paysans en général, sachant que tous les vaudouisants ne sont pas des paysans et qu'en milieux ruraux il y a une très grande majorité de paysans qui se convertissent et s'identifient au christianisme. D'autre part, la réalité montre que les vaudouisants restent toujours attachés aux pratiques superstitieuses maléfiques anciennement réprimées par les autorités politiques haïtiennes,

[9]Rapporté dans le journal britannique The Guardian, puis relayé par AlterPresse (17 juillet 2014).

https://www.alterpresse.org/spip.php?article16743

malgré les nouvelles offres significatives en milieux ruraux des services sociaux basiques, des cliniques et des dispensaires communautaires, des écoles privées et publiques, des centres d'alphabétisation et de formation andragogique, au cours des dernières décennies.

En fin de compte, les mesures politico-juridico-légales et les stratégies répressives utilisées au passé par les gouvernements de Dessalines (1804-1806), de Boyer (1818-1843), de Geffrard (1859-1867) et de Vincent (1930-1941) se révèlent donc inefficaces. Car, elles ne conduisent pas à un abandon des pratiques occultes du vaudou ni à un renoncement à soi chez les vaudouisants pratiquants s'adonnant continuellement aux pratiques esclavagistes maléfiques « vann moun achete moun ». Et, n'aboutissent pas non plus à des résultats escomptés les solutions longtemps proposées par Price-Mars au tournant du XX^{e} siècle plaidant pour une offre significative des services sociaux de base en milieux ruraux en guise de faire usage des forces répressives contre les pratiques superstitieuses du vaudou. Car, le monde rural est largement couvert aujourd'hui par des services sociaux de base. Donc, les offres des services sociaux basiques comme stratégies préventives et les mesures politico-juridico-légales comme stratégies répressives ne conduisent pas à un abandon des pratiques de superstition et de zombification. Au contraire, pendant que se renforcent au passé les mesures répressives et se multiplient au présent les services sociaux de base dans les milieux ruraux, s'intensifient parallèlement les pratiques superstitieuses et les opérations esclavagistes « vann moun achete moun », en passant de pratiques secrètes à pratiques diffuses visibles laissant des traces écrites, audiovisuelles et publicitaires massives sur les réseaux sociaux.

Maintenant, puisque les stratégies des forces répressives [du passé] et des offres des services sociaux basiques [au présent] ne conduisent pas à un abandon des pratiques de superstition et de zombification, que faire ? Faut-il fermer les yeux et garder le silence sur les pratiques maléfiques de zombification et d'esclavagisation « vann moun achete moun » ? Faut-il laisser faire et esclavagiser, laisser empoisonner et zombifier, laisser acheter et vendre des Nègres continuellement comme au passé colonial ? Faut-il renoncer à l'idéal du changement [souhaitable dans les rapports sociaux esclavagistes contemporains] que revendiquent les sciences sociales et humaines ? Les réponses sont dans les questions.

En revanche, il faut une nouvelle révolution mentale tranquille, donc non-violente non-répressive, pour s'attaquer aux racines des maux endogènes de zombification, de domestication et d'esclavagisation des Nègres haïtiens. Cette nécessaire révolution mentale tranquille s'inscrit dans une vision philosophico-théonomique logique orientée vers la puissance libératrice de la parole de l'amour du prochain (Tillich, 1994), vers la force émancipatrice du dialogue entre nous (Buber, 1959), donc un dialogue entre nous et avec nous plutôt qu'une communication occulte suicidaire avec des esprits maléfiques qui poussent à la haine, à la méchanceté, à la vengeance, à la malfaisance, à la zombification et à l'esclavagisation des semblables nègres. Elle se veut, en outre, une démarche stratégique pédagogique dialogique visant à toucher aux multiples dimensions médicales, sociales, culturelles, cultuelles et spirituelles de ce mal phénoménal ; car, il s'agit d'un problème sociétal multidimensionnel d'ordre médico-socio-culturel-cultuel-spirituel assis sur des pratiques démoniques de communication occulte avec des esprits maléfiques (Foley, 2005 ; Magloire, 2007), assis aussi sur des pratiques mystiques et chimiques d'empoisonnement et de zombification (Charlier, 2015 ; Poizat, 2008). En cela, il faut le nécessaire dialogue sincère inter-haïtien pour l'aborder dans ses multiples dimensions médicales, socio-culturelles, cultuelles et spiri-

tuelles, pour l'attaquer dans ses racines historiques profondes et, le cas échéant, l'éradiquer, en faisant bousculer et basculer les valeurs démoniques existantes assises sur la culture du mal traité par le mal. Si dans le vaudou le mal est traité par le mal comme stratégie suicidaire renouvelant le mal en permanence dans la société haïtienne, il faut, conformément à la devise haïtienne de liberté-égalité-fraternité, retraiter le mal par le bien, la haine par l'amour, la vengeance par la justice, le problème par le dialogue, c'est-à-dire un dialogue vrai et sincère entre nous, un dialogue inter-haïtien pour un nouveau contrat de liberté.

> Nèg vodouyizan ki nan aktivite vann moun achete moun nan se yon moun. Antanke moun nan sans ontolojik, li ka byen dyaloge, byen tande epi byen konprann pou li byen aji nan sans enterè sosyete ya. Yon dyalòg konstriktif ka byen fè li renonse ak pratik malefik zonbifikasyon vann moun achete moun nan. Nan dyaloge, li ka byen asepte soti nan esklavaj mal vanjans lespri maléfik yo pou li vini esklav byen ak lajistis ki leve yon nasyon. [Le Nègre vaudouisant qui s'adonne à l'activité de vente et d'achat des personnes zombifiées est une personne. En tant que personne dans le sens ontologique du terme, il peut bien dialoguer, bien entendre et bien comprendre pour bien agir dans le sens de l'intérêt de la société. Un dialogue constructif peut bien l'amener à renoncer aux pratiques maléfiques de la zombification « vann moun achete moun ». Dans le dialogue, il peut bien accepter de sortir de l'esclavage du mal de la vengeance des esprits maléfiques pour devenir esclave du bien et de « la justice [qui] élève une nation »].

Par-delà les croyances religieuses et les controverses autour des pratiques superstitieuses, surgit par anticipation à notre esprit curieux une parole morale responsable, en appui au nécessaire dialogue entre nous (Buber, 1959), susceptible d'éveiller la conscience morale sur les conséquences désastreuses de telles pratiques maléfiques de zombification ravageant la société haïtienne. De même qu'en contexte abolitionniste postcolonial le catholicisme révise son ancienne position esclavagiste pour dénoncer aujourd'hui la pratique de l'esclavage contemporain, il demeure salutaire pour la société d'éveiller la conscience morale des pratiquants vaudouisants « qui servent des deux mains » de se détourner des maux de zombification et d'esclavagisation de leurs frères nègres ; ce qui manque à l'idéal de paix que revendiquent les Religions pour la paix et le vaudou. Voilà une conscience morale de ce qui manque (Habermas, 2008), notamment dans les luttes des acteurs vaudouisants et des autres acteurs sociaux moraux locaux pour sortir de l'esclavagisation noire et de la domestication endogène que génère la zombification [au présent], après la sortie de l'esclavagisation noire et de la domination étrangère qu'entraine la colonisation [du passé]. Donc, une conscience morale de ce qui manque au projet du vivre ensemble pour le bien de la société en général, des familles victimes en particulier.

5.1. Discussion sociologique sur les contributions et les luttes sociales du vaudou en Haïti

Apport du vaudou dans le développement de la médecine naturelle - Même si les dérives et les maux sont en trop dans le vaudou comme dans d'autres religions du monde, on ne saurait ignorer la contribution du vaudou dans le développement de la médecine naturelle traditionnelle en Haïti. Certains travaux contemporains recensés sur le vaudou considèrent non seulement les batailles du vaudou pour la liberté de la religion et pour la sortie de la

religion hors-la-loi, mais aussi les apports significatifs des acteurs vaudouisants dans le développement de la médecine naturelle. Ils mettent en valeur l'offre des services de soins naturels et médico-thérapeutiques des acteurs vaudouisants aux paysans marginalisés des milieux ruraux dénudés et le rôle des sages femmes vaudouisantes dans l'accouchement des femmes paysannes enceintes ; ils mettent en exergue les aides de ces acteurs locaux du vaudou dans le traitement des maladies par l'usage des ressources médicales naturelles, des plantes médicinales naturelles et des savoirs médico-thérapeutiques traditionnels expérientiels (Vonarx, 2008 ; Damus, 2021). L'usage traditionnel de la médecine naturelle par des sages femmes et des acteurs vaudouisants paysans se comprend aisément, car la majorité de la population haïtienne vit dans l'univers rural haïtien (60 %), d'une part ; d'autre part, l'offre de services sanitaires dans cet univers rural, quoiqu'en nette augmentation au cours des dernières décennies, reste encore insuffisante par rapport à la forte demande de la population paysanne majoritaire. Toutefois, rien de tout ce qu'apportent les acteurs du vaudou, particulièrement dans le développement de la médecine naturelle et l'accouchement des femmes enceintes, les savoirs médico-thérapeutiques et les soins médicaux naturels traditionnels expérientiels, ne couvre pas les maux d'esclavagisation, de domestication, d'oppression, de déshumanisation et de dépersonnalisation par la zombification des Nègres haïtiens, de même que les bienfaits des acteurs institutionnels du catholicisme et du protestantisme dans les domaines de l'éducation, de la santé et du développement local ne voilent pas leurs rapports historiques avec l'esclavagisme du passé au présent.

Bataille du vaudou pour la sortie de la religion hors la loi - Dans le contexte haïtien, l'expression de la religion hors-la-loi est utilisée pour faire allusion au vaudou dans le sens d'une entité religieuse qui, malgré ses pratiques cultuelles et culturelles, ses rites et son système de croyances, reste pendant longtemps une religion non reconnue légalement par l'État haïtien. Jusqu'au milieu du XX^{e} siècle, les pratiques du vaudou, considérées par l'État haïtien comme des pratiques superstitieuses et nuisibles à la renommée du pays, étaient répréhensibles, condamnables et punissables (Décret-loi du 5 septembre 1935, Le Moniteur, No 77). En outre, l'expression de religion hors-la-loi traduit pendant longtemps la situation du vaudou en Haïti, considérant le catholicisme comme religion officielle protégée tant aux temps coloniaux par la législation coloniale qu'aux temps postcoloniaux par le concordat de 1860 et les constitutions haïtiennes de 1801 à nos jours, également le protestantisme comme religion longtemps connue par la législation coloniale et reconnue par le nouvel État depuis la présidence de Pétion à nos jours, malgré les restrictions et les persécutions temporelles subies par des protestants d'un gouvernement dictatorial à l'autre.

Le vaudou, comme religion, c'est-à-dire système de croyances religieuses et vecteur d'identité socioculturelle, arrive en Haïti depuis l'époque coloniale. Cependant, pour sa reconnaissance officielle, les vaudouisants ont mené leur bataille sur différents terrains socioreligieux, intellectuel et politique. Il ne s'agit pas d'une bataille facile, sachant que l'État haïtien officialise le catholicisme comme sa religion, avant d'en faire la religion de la majorité des Haïtiens. Sur le terrain socioreligieux, l'agir de l'acteur du vaudou touche à l'imaginaire collectif haïtien. Il est interprété soit dans le sens de la pratique du mal ou dans le sens du traitement des maladies par l'usage de la médecine naturelle. En tout cas, que ce soit dans l'un ou l'autre sens interprété, la présence du vaudou n'est pas moins ressentie dans la société haïtienne. Sur le terrain intellectuel, les vaudouisants doivent beaucoup à Jean Price-Mars pour ses premiers apports intellectuels à la reconnaissance du vaudou, des valeurs

de la négritude et des cultures identitaires noires. Ils poursuivent leur combat sur le terrain politique jusqu'à ce que le vaudou soit finalement accepté comme religion à part entière en 2003 par l'État haïtien.

Dans son essai anthropologique Ainsi Parla l'Oncle (2009 [1928]), Price-Mars identifie le vaudou à une religion partageant un ensemble de croyances et de rites associés à des pratiques cultuelles et cultuelles catholiques ; une définition reprise et partagée en des termes similaires par Métraux (1957). À bien des égards, les réflexions anthropologiques de Price-Mars apportent un élan significatif avec une orientation scientifique dans la lutte multiforme des vaudouisants pour la sortie de la religion hors-la-loi et la liberté de religion en Haïti, en contribuant ainsi à la réhabilitation du vaudou dans l'espace artistique, scientifique et politique haïtien au tournant du XX^{e} siècle. Cette bataille vaudouisante pour la sortie de la religion hors-la-loi aboutit, sur le plan politique, à la reconnaissance officielle du vaudou comme religion à part entière en 2003, sous la présidence de Jean-Bertrand Aristide.

Sortant dorénavant de la religion hors-la-loi par le décret-loi de 2003, les vaudouisants sont libres de pratiquer la religion de leur choix, sans avoir à s'inquiéter pour les pratiques secrètes et superstitieuses pénalisées par l'ancien décret-loi de 1935. Finalement, leur bataille conduit non seulement à la sortie de la religion hors-la-loi, mais aussi à la sortie du décret-loi de 1935 pénalisant les pratiques superstitieuses, donc à la sortie de la pénalisation et de la marginalisation (Ramsey, 2011). Au contraire, dans un sens libertaire, les vaudouisants usent de leur liberté de religion jusqu'à arriver aujourd'hui à annoncer sur les réseaux sociaux des transactions marchandes de vente et d'achat d'êtres humains (« nou vann moun nou achete moun ») en toute quiétude et en toute liberté, en exposant par-là des pratiques dites secrètes du vaudou, longtemps considérées comme des pratiques sorcières et superstitieuses par les gouvernements de Vincent (1930-1941), de Geffrard (1859-1867), de Boyer (1818-1843) et de Dessalines (1804-1806).

Contribution du vaudou dans la lutte pour la liberté de religion - Pendant longtemps, la bataille des vaudouisants a été non seulement pour la sortie du vaudou de la religion hors-la-loi, mais aussi pour la liberté de religion, c'est-à-dire liberté de pratiquer la religion de leur choix, liberté d'exprimer leurs croyances sans contrainte ni persécution ni répression ni pénalisation. Elle se décline, en contexte moderne de libéralisme dominant, en une bataille pour le pluralisme religieux, voulant jouir d'une égale liberté ou mieux des mêmes libertés de croyance et de conscience que les autres religions concurrentes en présence (Habermas, 2008). Le combat vaudouisant sur différents terrains anthropo-sociologique, politique, artistique, culturel et religieux conduit à l'aménagement d'une place non négligeable pour le vaudou dans le paysage culturel et religieux haïtien, donc sa place à côté du catholicisme et du protestantisme ; ce qui traduit le sens du combat du vaudou pour le pluralisme religieux en Haïti.

Étant reconnu officiellement comme religion à part entière en 2003 par l'État haïtien, le vaudou jouit des mêmes libertés de croyance et de conscience que les religions catholique et protestante. Il s'évertue en toute liberté à intégrer aisément la structure de religions pour la paix, en dépit des tensions historiques affectant de manière récurrente les relations de ces religions pour la paix. Sans toutefois renoncer aux pratiques maléfiques de zombification et d'esclavagisation des Nègres, les acteurs vaudouisants s'associent avec des acteurs catholiques et protestants au sein de cette entité œcuménique de religions pour la paix

véhiculant paradoxalement des discours moraux orientés vers les idéaux de paix, de liberté et de droits humains.

Autre apport du vaudou – Par ailleurs, d'autres travaux recensés sur le vaudou considèrent la présence significative du vaudou dans la constitution de l'identité culturelle haïtienne (Hurbon, 1991 ; Price-Mars, 2009) ou même le perçoivent comme la colonne vertébrale de l'identité culturelle haïtienne (Béchacq, 2014) ; d'autres rappellent la contribution du vaudou dans la bataille d'abord contre l'esclavage colonial, puis contre les persécutions religieuses et les dictatures postcoloniales (Métraux, 1953 ; Gilles, 2017). Quant à l'apport du vaudou dans la révolution haïtienne contre l'esclavage colonial (1789-1803), ils font allusion à la cérémonie du Bois-Caïman, dans la nuit du 14 août 1791, allant déboucher sur le premier grand soulèvement collectif des esclaves nègres contre l'esclavage colonial, dans la nuit du 22 au 23 août de la même année (Béchacq, 2006 ; Geggus, 1992). Cette dernière date du 23 août est consacrée par l'UNESCO pour la Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition. Toutefois, la relecture des récits et faits historiques rapportés par Madiou (1847 ; 1848), pionnier de l'histoire d'Haïti, remet en doute les rôles revendiqués par le vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité culturelle haïtienne. Nous revenons plus loin sur ces récits et faits historiques.

7. Discussion historique sur les rôles revendiqués par le vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité haïtienne : vérités et contrevérités croisées

Cette dernière discussion historique entend oser croiser à un carrefour historique des vérités d'une histoire haïtienne pionnière [décolonisée mais asphyxiée] et des contre-vérités d'une histoire haïtienne imaginaire [colonisée or trafiquée], d'abord par un rappel succinct des causes et faits historiques liés à la réussite de la révolution haïtienne. Nul n'ignore que la révolution haïtienne aboutissant à la décolonisation et à la proclamation de l'indépendance nationale le 1er janvier 1804 demeure le résultat de 14 années de guerres meurtrières des anciens esclaves nègres contre les colons et les soldats français (1789-1803), flanquant une défaite historique aux troupes de Bonaparte (Le Glaunec, 2020) ; ce qui fait d'Haïti la première République noire indépendante du monde, « l'exception, la leçon de la première décolonisation noire et de l'abolition de l'esclavage » (Boutang, 1998). Les recherches historiques établissent comme causes favorables aux champions de la liberté des Nègres, vainqueurs des guerres de l'indépendance nationale :

L'épidémie naturelle de fièvre jaune : considérée comme une alliée biologique majeure des troupes de Dessalines, la fièvre jaune a ravagé les troupes françaises de Leclerc puis de Rochambeau, affaiblissant considérablement leur capacité offensive et défensive.

Le blocus maritime britannique : déjà affaiblie par les maladies et épuisée par la longue durée des guerres, l'armée française s'était retrouvée isolée par l'armée anglaise, bloquant le ravitaillement, le renfort et la possibilité de retraite des troupes françaises.

La connaissance du terrain, le leadership de Dessalines et l'alliance stratégique des esclaves nègres avec les mulâtres libres : contrairement aux Français vaincus, les Nègres vainqueurs de la liberté connaissaient mieux le terrain et utilisaient des tactiques guidées contre les soldats français, sans oublier le leadership fort de Dessalines ainsi que « l'union » des esclaves nègres avec les mulâtres libres qui « fait la force » lors des phases finales de ces guerres.

Jusque-là, il n'y a pas de statistiques officielles révélant l'identité religieuse des anciens vaillants et combattants de la liberté, vainqueurs des guerres de l'indépendance nationale ; ce qui empêche en toute vérité de les répartir statistiquement par appartenance religieuse soit au catholicisme, au protestantisme ou au vaudou. Si telle est vérité, qu'est-ce qui peut faire chapeauter par une religion quelconque la révolution haïtienne, l'indépendance nationale et l'identité haïtienne ? Si par ailleurs Dessalines se livre à une bataille contre les pratiques vaudouisantes au moment de mener la révolution contre la colonisation et l'esclavagisation des Nègres, qu'est-ce qui peut faire reconnaitre au vaudou des rôles décisifs dans cette révolution ? Si aujourd'hui environ 80 % de la population haïtienne s'identifient au christianisme, qu'est-ce qui peut faire imaginer que la culture du vaudou représente l'identité haïtienne ? De là, peut donc jaillir la lumière, c'est-à-dire du croisement des vérités d'une histoire pionnière et des contrevérités d'une histoire imaginaire, du choc des idées conçues et reçues que suscitent ces questions en contexte des débats actuels et des combats vaudouisants pour la reconnaissance des rôles du vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité haïtienne. Le premier rayon de lumière associé à ce premier constat historique provient des récentes données sociodémographiques où environ 80 % de la population haïtienne s'identifient au christianisme (catholicisme & protestantisme), même si une portion de ce pourcentage s'attache en même temps aux pratiques du vaudou en catimini (Corten, 2014 ; Hurbon, 2006 ; Fontus, 2001). Ces données statistiques basculent la vision ethnocentrique globale associant vaguement l'identité haïtienne à celle du vaudou. Voilà, à partir d'un premier constat historique, un peu de tout ce qui renverse d'entrée de jeu la revendication du vaudou voulant à dessein confondre l'identité socioculturelle transmise aux adeptes vaudouisants avec celle des êtres haïtiens en général. Une revendication sectaire soutenue par une vision ethnocentrique déconnectée de la réalité dynamique du monde pluriculturel haïtien en évolution.

La reconsidération de la législation coloniale nous amène vers un deuxième constat historique. Conformément au code noir de 1685 régissant les rapports esclavagistes dans l'ancienne colonie de Saint-Domingue (Haïti), « tous les esclaves qui seront dans nos Îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique » (art. 2) ; ce qui fait faire référence à une présence considérable des victimes et des groupes catholiques tant parmi les constructeurs-porteurs des valeurs identitaires haïtiennes que parmi les combattants de la révolution haïtienne et de la liberté des Nègres haïtiens auxquels sont aussi transmises ces valeurs identitaires catholiques. La relecture de ce même code esclavagiste nous rappelle parallèlement l'interdiction faite aux sujets protestants de causer des troubles aux sujets catholiques (art. 5) ; ce qui fait faire référence également à une présence significative de victimes et de groupes protestants dans le système postcolonial élevé sur les restes du système esclavagiste colonial. Le code noir de 1685 n'a fait aucune mention du vaudou, longtemps interdit et considéré hors-la-loi. Donc, les Nègres s'identifiant à la culture du vaudou étaient, sans nul doute, parmi les victimes du système d'esclavage noir ayant pris part à la révolution haïtienne (Béchacq, 2014 ; Métraux, 1953 ; Gilles, 2017 ; Geggus, 1992). En somme, les combattants et artisans de la révolution haïtienne contre la colonisation et l'esclavagisation des Nègres étaient des esclaves et des affranchis, des anciens et des nouveaux libres, des créoles et des bossales, des nègres et des mulâtres de différentes croyances religieuses (catholiques, protestantes, vaudouisantes). Cependant, ils étaient interpelés à se regrouper pour la liberté sous le leadership de Dessalines non en fonction de leur foi religieuse, mais en raison de leur soif de liberté et de leur bravoure à combattre pour cette liberté. Dans ses

paroles célèbres, Dessalines les interpelle en ces termes forts : « Je ne veux garder avec moi que des braves. Que ceux qui veulent redevenir des esclaves français sortent du fort. Que ceux, au contraire, qui veulent mourir en hommes libres se rangent autour de moi. » Nous revenons plus loin sur la position de Dessalines qui, loin de reconnaitre un quelconque rôle revendiqué par le vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité haïtienne, se livre dans une bataille parallèle contre les pratiques vaudouisantes qu'il assimile à des pratiques sorcières (Madiou, 1847), à côté de la grande bataille révolutionnaire contre la colonisation et l'esclavagisation des Nègres.

Le réexamen des récits historiques et des archives constitutionnelles nous conduit vers un troisième constat pertinent, remettant en doute également les rôles décisifs revendiqués par le vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité culturelle haïtienne. En effet, ces rôles revendiqués ne sont pas perceptibles dans les anciennes archives constitutionnelles et juridico-légales qui révèlent au contraire le statut de hors-la-loi du vaudou, ni dans les archives historiques où restent gravés les discours officiels relatifs à la victoire finale de la bataille de Vertières (18 novembre 1803) et à la proclamation de l'indépendance d'Haïti (1er janvier 1804) qui ne font aucune référence au vaudou. Ces rôles revendiqués ne sont pas aperçus non plus dans la position de Dessalines qui n'admet pas de religion dominante dans la constitution impériale de 1805 (art. 50) et qui ne tolère pas les pratiques vaudouisantes associées à des pratiques maléfiques sorcières (Madiou, 1847). Ces rôles réclamés ne sont pas retracés non plus dans le discours révolutionnaire et la prière solennelle de Boukman, lors de la cérémonie secrète organisée à Bois Caïman dans la nuit du 14 aout 1791 par un groupe d'anciens esclaves :

> « Le dieu qui créa la terre, qui créa le soleil, qui nous donne la lumière. Le dieu qui détient les océans, qui fait gronder le tonnerre. Dieu qui a des oreilles pour entendre. Toi qui es caché dans les nuages, qui nous observe où que nous soyons, tu vois que le blanc nous a fait souffrir. Le dieu de l'homme blanc lui demande de commettre des crimes. Mais le dieu en nous veut que nous fassions le bien. Notre dieu, qui est si bon, si juste, nous ordonne de nous venger de nos préjudices. C'est lui qui dirigera nos armes et nous apportera la victoire. C'est lui qui nous aidera. Nous devrions tous rejeter l'image du dieu de l'homme blanc qui est si impitoyable. Écoutez la voix de la liberté qui chante dans tous nos cœurs. »

Cette prière diffuse de Boukman est accessible en français, créole et anglais sur plusieurs sites officiels de médias et d'universités.[10] Elle est revendiquée par les vaudouisants, même si elle ne mentionne pas le vaudou ni aucun loa dans le vaudou. La même prière de Boukman est aussi récupérée par des chrétiens lorsqu'elle s'adresse au Dieu créateur de la terre (Genèse 1 : 1), qui fait gronder le tonnerre (Psaume 29 : 3), qui a des oreilles pour entendre (Psaume 115), qui nous observe où que nous soyons (Psaume 139). Les débats restent ouverts sur la représentativité et l'identité socioreligieuse de ce groupe d'anciens esclaves révoltés ayant participé à la cérémonie, sachant déjà la position farouche de Dessalines contre les pratiques du vaudou (Madiou, 1847), aussi sur le poids véritable de cette cérémonie dans la révolution haïtienne aboutissant à la proclamation de l'indépendance nationale le 1er janvier 1804, soit environ 12 ans après la cérémonie.

[10] St Thomas University [ex]. https://wp.stu.ca/worldhistory/wp-content/uploads/sites/4/2015/08/Boukmans-Prayer-Bois-Caiman.pdf

Un quatrième constat pertinent résulte de la relecture des récits et des faits historiques rapportés par des historiens affranchis de l'école de F.I.C dont Thomas Madiou considéré comme père-pionnier de l'histoire d'Haïti, très respecté avec sa renommée dépassant les frontières haïtiennes. Premier grand historien haïtien du XIX^{e} siècle, Madiou écrit Histoire d'Haïti en huit volumes demeurant la plus importante de l'historiographie haïtienne, quoique grandement asphyxiée par l'histoire de FIC enseignée aux écoliers haïtiens. Dans son œuvre principale Histoire d'Haïti, Madiou rapporte le « massacre d'un grand nombre de sorciers appelés vaudoux par Dessalines » (Tome 2, 1847, p.71), dans la bataille menée contre les pratiques maléfiques vaudouisantes parallèlement à la révolution réussie contre la colonisation et l'esclavagisation des Nègres. Et, poursuit Madiou (Tome 3, 1848, p.257) :

> Dessalines avait en horreur la franc-maçonnerie […] Il confondait les francs-maçons avec les vaudoux (ou les sorciers de nos campagnes) qu'il faisait fusiller quand on les arrêtait.

Le dernier coup contre le vaudou est celui de Frank Étienne, figure majeure de la littérature haïtienne et figure emblématique de l'intelligentsia haïtienne contemporaine, écrivain, poète, dramaturge, romancier, peintre, comédien, artiste de l'UNESCO pour la paix.[11] Il annonce publiquement sa rupture avec le vaudou, dit-il, à la suite d'une rencontre tenue avec plus de 300 chefs vaudouisants. Frank Étienne profite de cette grande rencontre pour questionner les chefs vaudouisants sur les raisons fondamentales pour lesquelles on vient chez eux afin de prendre des engagements mystiques pour tuer les gens, pour empoisonner les gens, etc. Finalement, témoigne-t-il, « je suis devenu christique », c'est-à-dire un attaché à la personne du Christ, un disciple de Christ, mais non dans le sens du chrétien religieux occidental.[12] En tout cas, se comprend aisément l'hésitation de Frank Étienne de s'identifier au christianisme mais au Christ de préférence, considérant le poids de l'histoire des religions dans l'explication des maux sociaux moraux d'esclavagisation, de domestication, de zombification et d'oppression de l'homme par l'homme.

Dans les débats contemporains auxquels nous avons aussi pris part, les principaux argumentaires avancés par des vaudouisants pour embrasser le vaudou et rejeter le christianisme sont :

- Le vaudou désigne la colonne vertébrale de l'identité culturelle haïtienne
- Le vaudou aide à la révolution haïtienne et à l'indépendance nationale
- Le vaudou est une religion ancestrale d'origine africaine
- Le christianisme est une religion coloniale d'origine occidentale

Dans les paragraphes antérieurs, ont été mises en lumière les questions en lien avec la signification étymologique juive du vaudou [veau d'or] et l'origine coloniale africaine collée au vaudou ainsi que celles relatives aux rôles décisifs revendiqués par le vaudou dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité culturelle haïtienne, mais des rôles contestés et réfutés, car non retracés dans les archives constitutionnelles et juridico-légales

[11] Le courrier de l'UNESCO (24 octobre 2023). https://courier.unesco.org/fr/articles/franketienne-la-creation-est-une-odyssee-sans-escale

[12] Franck Étienne (2024). Conversation sur sa vie, sa mission et la spiritualité (avec Hugline Jérome).

https://www.youtube.com/watch?v=0fe13zpMzrQ

ni dans les récits et les faits historiques ni dans la position et l'action de Dessalines, père de la révolution haïtienne et de l'indépendance nationale. Maintenant, portons un regard succinct sur les contrevérités trafiquées dans l'intention de faire considérer le christianisme comme une religion coloniale d'origine occidentale.

Si en contexte démocratique libéral du pluralisme religieux chacun est libre de choisir la religion de son choix, il importe toutefois de souligner que ne tiennent véritablement pas les principaux argumentaires prétextés par des vaudouisants pour embrasser le vaudou comme religion ancestrale d'origine africaine et rejeter le christianisme comme religion coloniale importée de l'Europe occidentale. Nous disons bien des « argumentaires prétextés » donc non fondés véridiquement, car, d'une part, les cultures occidentales sont démesurément consommées tant par les non-occidentaux en général que par les vaudouisants en particulier (écoles, langues, habitus, habits, jeux, musiques et chansons d'origine occidentale), en contexte d'uniformisation culturelle et de révolution numérique des réseaux sociaux culturels occidentalisés ; ce qui sous-tend que l'origine culturelle occidentale d'une religion ne saurait être, en effet, une condition préalable de rejet pour ces consommateurs de culture occidentale. Et, d'autre part, pour la vérité et pour l'histoire, le christianisme n'est pas une religion coloniale d'origine occidentale. Nous voulons alors parler du christianisme basé sur l'attachement véritable à la personne de Christ dont aujourd'hui Frank Étienne réclame être son disciple. Nous voulons ici parler du christianisme fondé sur l'Évangile de Christ prêché par le Christ lui-même avant sa crucifixion puis par les premiers disciples de Christ en Orient, appelés chrétiens pour la première fois à Antioche (Actes 11). Nous voulons donc parler de cette chrétienté du christianisme émergée au I^{er} siècle en Orient, marquée en essence par l'obéissance, la ressemblance et l'appartenance à part entière à Christ, également identifiée par la manière d'être et de vivre fidèlement en Christ, à l'instar des premiers disciples et apôtres de Christ en Orient (Israël). Nous voulons concrètement parler de cette chrétienté dans le christianisme appliquée à l'observation de la Parole divine de Christ, telle que révélée dans la Bible ou dans la nature, telle qu'expliquée dans la philosophie morale de Rousseau (1964), de Buber (1959), de Tillich (1994), de Ricoeur (2004) et de Schleiermacher (2004). Nous voulons certainement parler de cette « religion pure et sans tache [qui] consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions, et se préserver des souillures du monde », telle qu'enseignée et expliquée dans l'Épitre de Jacques (1 : 27). Nous voulons véritablement parler de cette « religion pure » c'est-à-dire non-mélangée non-tachée, basée sur la vérité, la charité, la fraternité, la sincérité, la bonté, la piété, la justice, la repentance, le pardon et l'amour fraternel, telle que retracée et enseignée dans le pur Évangile de Christ (Galates 1). Nous voulons librement parler de cette « religion pure » qui consiste à détacher les chaines de la méchanceté, à dénouer les liens de la servitude et à rompre toute espèce de joug, telle que révélée dans la Parole divine et expliquée dans le livre prophétique d'Ésaïe (58 : 6-7), mais non d'une religion tachée par les scandaleux drames de la colonisation, de la traite et de la servitude perpétuelle des Nègres. Nous voulons finalement parler du christianisme basé sur l'amour de Christ pour l'humanité dont l'histoire remonte au I^{er} siècle de l'ère chrétienne avec la prédication de l'Évangile de Christ par le Christ crucifié et par les premiers chrétiens persécutés en Orient, mais non du catholicisme qui émerge en force en Occident aux environs du III^{e} siècle et qui autorise l'asservissement perpétuel des Nègres au XV^{e} siècle, ni du protestantisme qui émerge en choc en Occident avec la protestation de Luther au XVI^{e} siècle où, aujourd'hui, certaines branches protestantes se rassemblent avec

le catholicisme dans l'œcuménisme pendant que d'autres entités protestantes s'associent avec le vaudou dans l'occultisme (Fontus, 2001 ; Corten, 2014).

Il faut répéter cette vérité jusqu'à ce que les sourds l'entendent et que les vaudouisants comprennent bien : le christianisme n'est pas une importation de l'Occident. Au contraire, c'est l'Occident qui importe le christianisme de l'Orient, chez les Juifs et premiers disciples de Christ de l'Orient (Afrique), avant de le façonner à sa manière et à sa culture pour ensuite l'utiliser à des fins de colonisation, d'esclavagisation, d'exploitation et d'oppression des Nègres. En d'autres termes, le catholicisme occidental impose le colonialisme et l'esclavagisme au nom du christianisme (Gillard, 1929 ; Mpisi, 2008), après avoir remodelé à sa manière le christianisme importé de l'Orient, chez les Israélites et premiers chrétiens orientaux d'Afrique. N'importe quel enfant de 5 ans apprend et connait par cœur les 5 continents du monde, à savoir : Afrique, Amérique, Asie, Europe et Océanie. Partageant des frontières terrestres avec l'Égypte, rappelons-le, Israël ne se situe pas géographiquement en Europe ni en Amérique ni en Asie ni en Océanie. Tout cela revient à rappeler également que les livres sacrés de la Bible (Ancien Testament et Nouveau Testament) enseignés dans le christianisme ne sont pas écrits par des auteurs occidentaux, mais par des auteurs orientaux d'Afrique (Moïse, Josué, David, Salomon, Esaïe, Jérémie, Daniel, Zacharie ; Mathieu, Marc, Luc, Jean, Paul, etc.). Moïse est né en Égypte. Pendant ses premiers 40 ans, il a grandi en Égypte, dans la famille royale égyptienne. Fait chair, Jésus-Christ est né en Israël en contexte de domination romaine du territoire israélien aux temps de César (empereur) et d'Hérode (roi). Il s'est temporairement refugié avec ses parents israélites en Égypte pendant son enfance pour se protéger contre le plan meurtrier du pouvoir romain en Israël dirigé par le roi Hérode, avant d'être finalement crucifié sous l'ordonnance des chefs religieux juifs d'Israël (Sanhédrin) et des chefs politiques occidentaux de Rome (Hérode, Pilate).

Les récits véridiques et les faits historiques ici ressuscités facilitent, à ce carrefour historique, le croisement-choc des vérités d'une histoire haïtienne pionnière asphyxiée par les forces de pensée dominante et des contre-vérités d'une histoire haïtienne imaginaire trafiquée au travers des manuels d'histoire (F.I.C) cachant certaines vérités à l'instar de celles des bulles catholiques autorisant l'asservissement perpétuel des Nègres depuis le XV^{e} siècle et maquillant d'autres à l'instar de la position de Dessalines contre les pratiques maléfiques du vaudou. En effet, ces récits et faits historiques trahissent finalement la revendication du vaudou luttant pour faire reconnaitre ses rôles décisifs dans la révolution haïtienne et la constitution de l'identité haïtienne, notamment lorsqu'ils rappellent les batailles de Dessalines et celles des gouvernements de Boyer, de Geffrard et de Vincent contre les pratiques maléfiques du vaudou.

Conclusion

Extrait des travaux de thèse doctorale, cet article n'est pas un procès historique contre le vaudou pour sa tradition de zombification, de domestication ou d'esclavagisation continuelle des Nègres. D'ailleurs, à partir de ces travaux de recherche doctorale, sortent simultanément deux autres articles (printemps 2026) mettant en lumière les rapports du catholicisme et du protestantisme avec l'esclavagisme du passé au présent : 1) Catholicisation, colonisation et esclavagisation perpétuelle des Nègres : entre erreurs passées, pardons répétés et legs perpétuels ; 2) Protestantisme haïtien et esclavagisme contemporain : une enquête sur la

servitude enfantine du système restavec. Parsemé de savoirs épistémiques humanisés et décolonisés, le présent article scientifique arrive à établir le rapport du vaudou avec l'esclavagisme contemporain, en projetant un brin de lumière historique sur les pratiques ténébreuses de zombification et d'esclavagisation des Nègres ancrées dans la tradition du vaudou. Les résultats issus des recherches de traces et de récits expérientiels témoignent de l'ampleur de la tradition de la zombification noire ravageant la société haïtienne. Ils balancent le poids historique conséquentiel d'une telle tradition du mal dans le vaudou qui parvient, au nom de la culture, à pérenniser dans la société haïtienne ce système infernal de zombification ou d'esclavagisation noire. Les savoirs humanisés charriés par ces résultats s'ouvrent enfin au nécessaire dialogue inter-haïtien pour aborder la problématique de l'esclavagisation par la zombification noire dans ses multiples dimensions médicales, socio-culturelles, cultuelles et spirituelles, pour l'attaquer dans ses racines traditionnelles profondes et, le cas échéant, l'éradiquer dans le cadre d'un nouveau contrat de liberté et de société en vue du nécessaire changement dans les rapports sociaux esclavagistes contemporains en Haïti, changement que revendiquent les sciences humaines et sociales.

Références

Ackermann, H-W. et Gauthier, J. (1991). The Ways and Nature of the Zombi, The Journal of American Folklore, vol. 104, no 414, 466-494.

Angenot, M. (1999). Le mal social et ses causes, dans Colins et le socialisme rationnel. PUM.

Béchacq, D. (2006). Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale. Ethnologies, 28(1), 203-240.

Béchacq, D. (2014). Le secteur vodou en Haïti. Esthétique politique d'un militantisme religieux (1986–2010). Histoire, monde et cultures religieuses, (29), 101–118.

Bonneau, C. (2020). La collecte manuelle des traces d'usage par la découverte progressive de mots-clics, Méthodes de recherche en contexte numérique. Une orientation qualitative (dir. Millette et al.), PUM, p225-242.

Boullier, D. (2020). Les traces numériques et le pouvoir d'agir des réplications, Méthodes de recherche en contexte numérique. Une orientation qualitative (dir. Millette et al.), PUM, 39-58.

Boutang, Y. M. (1998). De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé. PUF.

Buber, M. (1959). Je-Tu. Le Toi éternel, M. Buber, La vie en dialogue, Aubier/Montaigne, 57-89.

Charlier, P. (2015). Zombis : enquête sur les morts-vivants. Vol. 1. Tallandier.

Corten, A. (2000). Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique. CIDIH-CA.

Corten, A. (2014). Pentecôtisme, baptisme et système politique en Haïti, Histoire, monde et cultures religieuses, 119-132.

Damus, O. (2021). Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole. Presses Universitaires des Antilles.

Déméro, V. et Regulus, S (dir.) (2017). Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016). Implantation, conversion et sécularisation. Science et bien commun.

Durkeim, E. (2020). Religion, morale, anomie. Le sens commun. Minuit.

Foley, M. (2005). Les croyances vaudou influencent-elles la réussite et/ou l'échec scolaire en Haïti ? Mémoire de maitrise, Université de Sherbrooke.

Fontus, F. (2001). Les Églises protestantes en Haïti : Communication et inculturation. L'Harmattan.

Geggus, D. (1992). La cérémonie du Bois-Caïman. Chemins critiques, 2(3), 59–78.

Gillard, J. T. (1929). The Catholic Church and the American Negro. St. Joseph's Society Press.

Gilles, C. (2017). Oralité primaire et transmission des savoirs : étude de cas sur les pratiques du vodou haïtien à Montréal-Nord. Mémoire de maitrise, UQAM.

Goffman, E. (1973). La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi. Minuit.

Habermas, J. (2008). L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque. Études, 409(10), 337–345.

Hurbon, L. (1991). Vodou et modernité en Haïti, Iberoamericana (1977-2000) 15. Jahrg., No. 1 (42), Länderschwerpunkt: Haiti (1991), 43-60.

Hurbon, L. (2004). Religions et lien social. L'Église et l'État moderne en Haïti. Paris, Cerf.

Hurbon, L. (2006). Fritz Fontus, Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation, Archives de sciences sociales des religions, 147-299.

La Sainte Bible. Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond. Alliance biblique universelle.

Le Glaunec, J-P. (2020). L'armée indigène: La défaite de Napoléon en Haïti. Lux.

Madiou, T. (1847). Histoire d'Haitii. Tome 1. Harvard College Library.

Madiou, T. (1847). Histoire d'Haiti. Tome 2. Harvard College Library.

Madiou, T. (1848). Histoire d'Haiti. Tome 3. Harvard College Library.

Magloire, L. (2007). Le vaudou à la lumière de la Bible. Le Béréen.

Métraux, A. (1953). Vodou et protestantisme, Revue de l'histoire des religions, T 144, N°2, 198-216.

Métraux, A. (1957). Histoire du Vodou depuis la guerre d'indépendance jusqu'à nos jours, Présence Africaine, Nouvelle série, no. 16, p. 135-150.

Mpisi, J. (2008a). Les papes et l'esclavage des Noirs. Le pardon de Jean-Paul II. L'Harmattan.

Mpisi, J. (2008b). Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme. L'Harmattan.

Niame, A. (2005). Haitian Vodou Possession and Zombification: Desire and Return of the Repressed, A Journal of Social Theory, Vol. 14, Article 11.

Poizat, D. (2008). Le vodou, la déficience, la chute, Érès|Reliance, (3), n° 29, 9-17.

Price-Mars, J. (2009). Ainsi parla l'oncle. Suivi de Revisiter l'Oncle. Mémoire d'encrier.

Ramsey, K. (2011). The Spirits and the Law. Vodou and Power in Haiti. University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (2004). Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Labor et Fides.

Rousseau, J.-J. (1964). Du contrat social. Écrits politiques, œuvres complètes. Vol. IV. Gallimard.

Schleiermacher, F. D. E. (2004). De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs. Œuvre originale publiée en 1799. Van Dieren.

Théus, B. (2024). Restavec haïtien ou esclavage enfantin contemporain. Une étude synchronique et diachronique des comportements des autorités morales et religieuses envers l'esclavagisme du passé au présent. Thèse doctorale, Université de Sherbrooke.

Théus, B. (2025). Restavec haïtien ou esclavage enfantin contemporain. Une étude des rapports historiques des autorités politiques et religieuses avec l'esclavage imposé en Amérique et en Haïti depuis le XV^{e} siècle. Éditions CHARESSO.

Théus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A., & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Théus, B. (2011). ONG et pauvreté en Haïti. Éditions Mémoire.

Théus, B. (2012). L'endurcissement de Préval et les 10 plaies d'Haïti. Independently published.

Tillich, P. (1990). La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926). PUL.

Tillich, P. (1992). Christianisme et Socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931). Labor et Fides.

Tillich, P. (1994). Écrits contre les nazis. Labor et Fides.

Vonarx, N. (2005). Vodou et production des savoirs : la place du terrain anthropologique. Note de recherche. Anthropologie et Sociétés, 29(3), 207-221.

Vonarx, N. (2008). Vodou et pluralisme médico-religieux en Haïti : du vodou dans tous les espaces de soins, Anthropologie et Sociétés, 32(3), 213-231.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

La dialectique de la mémoire de l'esclavage

Pierre Michelot Jean Claude

Mots-clés : Patrimonialisation ; mémoire de l'esclavage ; communication publique ; Haïti ; Unesco ; politique culturel

Keywords : Patrimonialization; memory of slavery; public communication; Haiti; Unesco; cultural policy

Résumé

La mémoire de l'esclavage constitue un patrimoine commun et vivant, incarné par une multitude d'objets culturels, matériels et immatériels légués par la période esclavagiste. En considérant la patrimonialisation comme un phénomène de communication publique, cet article vise à analyser le rôle des discours publics dans la construction sociale de la mémoire de l'esclavage, appréhendée dans sa dimension patrimoniale. En adoptant une approche critique, l'article fait état d'un certain antagonisme entre les discours produits par des instances internationales, telles que l'UNESCO, et la manière dont ces mémoires sont abordées localement. Les institutions se retrouvent ainsi prises entre deux feux : valoriser une mémoire imposée par l'extérieur ou continuer à glorifier une révolution nationale qui omet la dimension victimaire de l'histoire esclavagiste. Le défi autour de cette patrimonialisation réside donc dans la mise en place d'une politique culturelle incluant une stratégie de communication adéquate permettant de produire et de diffuser un discours haïtien inclusif, prenant en compte le défi de réappropriation, par les Haïtiens eux-mêmes, de leur propre histoire, constituée à la fois de fierté et de souffrances.

Abstract

The memory of slavery constitutes a common and living heritage, embodied by a multitude of cultural objects, both tangible and intangible, bequeathed by the slave period. Considering heritage as a phenomenon of public communication, this article aims to analyze the role of public discourse in the social construction of the memory of slavery, apprehended in its heritage dimension. Based on a critical approach to heritage communication, the article points to a certain antagonism between the discourses produced by international bodies such as UNESCO, and the way in which these memories are approached locally. Institutions thus find themselves caught in the crossfire between valorizing a memory imposed from the outside and continuing to glorify a national revolution that omits the victimized dimension of slavery history. The challenge surrounding this patrimonialization therefore lies in the implementation of a cultural policy including an appropriate communication strategy to produce and disseminate an inclusive Haitian discourse that considers the challenge of reappropriation by Haitians themselves of their own history made up of both pride and suffering.

Pour citer cet article

Jean Claude, P. M. (2026). La dialectique de la mémoire de l'esclavage. *RESUME, 1*(1), 76–93. https://doi.org/10.68181/khked326

© Pierre Michelot Jean Claude, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Introduction

Le patrimoine issu de la traite négrière et de l'esclavage peut « devenir un vecteur de réconciliation, d'éducation et de développement » (UNESCO, 2014, p. 9). Dans le cadre du projet Route de l'esclave, initié en 1994 et rebaptisé Route des personnes mises en esclavage en 2022, la mémoire de l'esclavage est ainsi envisagée sous sa dimension patrimoniale, en tant que patrimoine commun et vivant, incarné par une multitude d'objets culturels, matériels et immatériels, légués par la période esclavagiste. Les acteurs nationaux et internationaux sont encouragés à « promouvoir la préservation, la gestion et la valorisation » de cet héritage (UNESCO, 2018, p. 17).

En considérant la patrimonialisation comme un phénomène de communication publique, cet article vise à analyser le rôle des discours publics dans la construction sociale de la mémoire de l'esclavage, appréhendée dans sa dimension patrimoniale. Dans le cadre des pratiques communicationnelles visant à mettre en valeur le patrimoine culturel, en quoi les discours publics participent-ils à la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage ?

1. Les discours publics dans la construction sociale du patrimoine culturel

« Ce n'est pas le passé qui produit le présent, mais le présent qui façonne son passé » (Lenclud, 1987, p. 9). Cette idée de « filiation inversée » introduit la dimension conventionnelle de la patrimonialisation. Le présent donne sens au passé en sélectionnant ce qui doit être préservé, valorisé et transmis, en fonction des besoins contemporains. Ainsi, la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage repose sur l'attribution de valeurs symboliques aux héritages de la traite négrière, définies à l'aune des défis actuels. Cette approche rend la patrimonialisation indissociable de pratiques communicationnelles appropriées.

En effet, pour patrimonialiser, il est essentiel de mettre en avant la valeur de l'objet, notamment son caractère exceptionnel, qui détermine sa patrimonialité. Ce symbolisme doit être valorisé afin que les publics concernés puissent en prendre connaissance, en saisir l'importance et accepter la nécessité de contribuer à sa conservation. Ainsi, en se situant dans le cadre de la mise en œuvre du projet La Route de l'esclave de l'UNESCO, cet article se propose d'analyser le rôle des pratiques de communication publique dans la construction sociale de la mémoire de l'esclavage sous sa dimension patrimoniale. Précisons que la communication publique est appréhendée ici dans une perspective anglo-saxonne, où elle est définie, entre autres, comme des discours publics médiatisés portant sur les affaires publiques. « Nous considérons comme discours toute chose (objet, œuvre, action, parole, geste, image, silence…) à laquelle on peut attribuer une signification dans un contexte donné et qu'on peut associer à un acteur individuel ou collectif » (Charron, 2022, p. 16-17).

Il faut reconnaître que notre champ d'étude est très restreint, dans la mesure où nous nous limitons à l'analyse des pratiques discursives de deux institutions publiques principales en Haïti, chargées de valoriser le patrimoine culturel : l'Institut de sauvegarde du patrimoine national (ISPAN) et le Bureau national d'ethnologie (BNE). Ces deux institutions mènent

diverses activités de communication, notamment des expositions, des conférences, des publications et des diffusions en ligne. Ce sont les pratiques communicationnelles de ces deux institutions qui feront l'objet de notre analyse.

Haïti joue un rôle clé dans les débats mondiaux sur la mémoire de l'esclavage, ayant proposé, avec le Bénin, le projet La Route de l'esclave à l'UNESCO en 1994. Cette position est renforcée par l'histoire haïtienne, marquée par la résistance à l'esclavage, qui a culminé avec la Révolution haïtienne et l'indépendance en 1804 (UNESCO, 2014). Cependant, le terrain de recherche demeure limité, car il se concentre sur quelques institutions spécifiques, ce qui restreint la portée de la généralisation des résultats. Malgré ces limites, l'approche méthodologique fondée sur l'étude de cas reste pertinente pour examiner en profondeur les complexités d'un phénomène dans un contexte réel (Giroux, 2003).

Notre stratégie de recherche combine plusieurs techniques : l'analyse documentaire, l'observation en ligne, les entretiens libres et l'analyse de contenu. L'analyse documentaire s'appuie sur 33 articles publiés sur le site de l'ISPAN et 695 publications sur les réseaux sociaux entre 2009 et 2023. Ces données incluent des contenus textuels, multimédias et des hyperliens enrichis par des documents d'archives et des publications officielles telles que les Bulletins de l'ISPAN. Les entretiens libres menés auprès d'une quinzaine d'acteurs ont permis de mieux comprendre les motivations, les défis et les stratégies adoptées pour valoriser le patrimoine culturel.

2. Patrimoine, mémoire et communication

Nous sommes loin de l'époque où le patrimoine renvoyait à une signification purement économique. Le concept a évolué au fil des ans en s'ouvrant à des significations variées en incluant une pluralité d'objets culturels. Ce champ élargi permet d'intégrer la mémoire de l'esclavage dans les objets patrimoniaux, bien que cela exige une réflexion approfondie sur les liens entre mémoire, patrimoine et communication publique.

2.1. Abolir l'étrangeté du passé

Un objet devient un lieu de mémoire lorsqu'une collectivité lui confère une signification particulière (Nora, 1984). Ce caractère conventionnel et sélectif, commun à la mémoire et au patrimoine, reflète des dynamiques sociales et évolutives. « Le souvenir médiatisé, de ce dont l'acteur n'a effectivement jamais eu d'expérience, rend une parcelle du passé virtuellement présente, il en abolit l'étrangeté » (Jewsiewicki, 2004, p. 191). La mémoire, en tant que trace cognitive d'événements passés, se matérialise dans des objets culturels qui facilitent la remémoration et abolissent l'étrangeté du passé. Ainsi, avec l'accent sur la valeur patrimoniale des legs de la traite négrière, la mémoire de l'esclavage, longtemps oubliée, est réactivée dans un contexte où l'idéal de vivre-ensemble et de progrès (matériel et moral) constitue une véritable utopie dans un monde où la cohabitation pacifique des peuples reste un énorme défi lié aux inégalités et discriminations persistantes (Aubin et Rueff, 2016, p. 2).

S'il faut construire la mémoire dans sa dimension patrimoniale, il faut surtout œuvrer pour son appropriation par les communautés concernées, ce qui nécessite des actions de communication adéquates. « Il faut faire parler les objets afin qu'ils racontent leur histoire

et qu'ils racontent l'histoire [des peuples en question] (…). Il faut qu'ils fassent l'objet d'une appropriation populaire. Il faut que ces objets servent aussi d'outils de communication, d'un nouveau rapport au monde » (Moumouni, 2021).

Un tel défi implique la prise en compte de la place marginale qu'occupe cette catégorie de phénomènes historico-culturels dans les études de communication. La patrimonialisation implique une forme d'appropriation du passé en fonction des besoins actuels. Or, les relations entre communication et histoire demeurent problématiques, notamment en raison de la primauté accordée aux relations entre médias et société dans les travaux fondateurs de ce champ disciplinaire (George, 2021, p. 391). D'où la pertinence de l'approche communicationnelle de la patrimonialisation proposée par Davallon (2014) (2006), au sujet notamment des « gestes de patrimonialisation », incluant la reconnaissance de la valeur de l'objet et la production d'un savoir à son sujet. Chacun de ces gestes fait appel à des actions de communication, dont la production et la médiatisation d'un discours visant à favoriser l'appropriation du symbolisme de l'objet en question.

2.2. Vers une critique du discours sur la mémoire

On ne saurait cacher notre parti pris pour la visée émancipatrice liée à la communication patrimoniale dans les pays du Sud, anciennement colonisés. Cette visée requiert une approche critique qui, d'un côté, revendique la place de la communication dans les études des phénomènes historiques et patrimoniaux et, de l'autre, lie les pratiques communicationnelles à la nécessité de remettre en question la réalité sociale et politique, dans une perspective d'émancipation des individus et des groupes sociaux.

La communication du patrimoine culturel, dans un pays du Sud comme Haïti, constitue un facteur clé dans cette visée émancipatrice, qu'on peut considérer comme une utopie réaliste pour des peuples appelés à développer leur capacité d'autodétermination. Cette utopie réaliste ne peut être analysée sans une critique des expériences de l'esclavage, de la colonisation et de la colonialité, qui ont profondément altéré les bases matérielles et identitaires des peuples concernés faisant appel à un dialogue en vue d'une véritable réparation matérielle et morale.

Dans cette optique, dans leur pratique de communication publique, les acteurs sont appelés à dépasser la simple transmission d'informations pour mettre en place un mécanisme de communication inclusive, capable de promouvoir la reconnaissance des différentes mémoires et la participation active des divers groupes sociaux à la réappropriation des récits historiques. Ceci rejoint les préoccupations d'une approche critique de la communication et du discours au sujet des possibilités d'instrumentalisation du langage et du discours, transformés en « fétiche-marchandise » et privés de leur capacité à nommer les choses (Horkheimer et Adorno, 1983). Loin d'être un simple instrument, la communication doit être comprise comme une véritable alternative à la logique dominante de la raison moderne (Cusset et Haber, 2002, p. 12).

3. L'esclavage en Haïti, entre controverses, refus et rupture

« Haïti génère en son sein des biens culturels (…) mobilisables dans le présent au profit d'une vision positive de l'avenir, porteuse de promesses d'amélioration des conditions de vie des Haïtiens » (Régulus, 2010, p. 49). On parle ici d'une multitude d'objets – vestiges archéologiques, monuments historiques, constructions urbaines et rurales, lieux de mémoire, traditions orales, savoir-faire locaux et expressions vivantes, etc. – qui constituent un patrimoine culturel riche et varié. C'est à travers ces objets que vit la mémoire de l'esclavage. C'est à travers la valorisation de la dimension symbolique de ces biens culturels qu'on peut observer la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage. Il faut éviter le piège de considérer la valorisation du patrimoine culturel comme un acte isolé. Il faut la placer dans le contexte global de la société haïtienne, dans ses dimensions culturelles, sociales et géopolitiques, en tenant compte particulièrement des conséquences de l'expérience de l'esclavage, de la colonisation voire de la colonialité.

L'approche critique de la communication patrimoniale nous impose d'aller au-delà d'une simple description des discours sur ces objets. Elle requiert une interrogation approfondie des relations de pouvoir, des dynamiques de domination et des dimensions d'émancipation sous-jacentes à ces pratiques communicationnelles.

3.1. Communication de la mémoire de l'esclavage

Un premier élément à souligner dans les discours publics ayant constitué notre corpus d'analyse est l'absence totale du terme « mémoire de l'esclavage » dans les différentes publications de l'ISPAN et du BNE. Ce thème n'est mentionné à aucun moment dans ces publications. En revanche, les termes « mémoire », « esclave » et « esclavage », utilisés séparément, font partie des thèmes les plus récurrents, tant du côté de l'ISPAN que du côté du BNE. Ici, nous jetterons un regard sur la signification de ces termes à travers la représentation des objets culturels patrimoniaux dans ces discours publics. En outre, il convient également d'observer que les pratiques communicationnelles de ces deux institutions publiques, en particulier celles de l'ISPAN, révèlent une tendance marquée à mettre en avant les objets culturels symbolisant les hauts faits de la révolution haïtienne, notamment ceux liés à la victoire de l'indépendance.

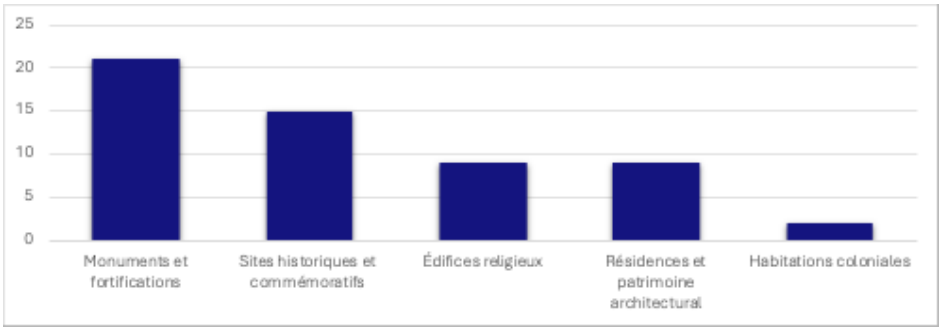


Figure 1 – Catégorisation des objets mis en valeur | Source : Auteur

Nous avons entrepris d'identifier la liste des objets patrimoniaux présentés dans les publications sur les plateformes de l'ISPAN entre 2009 et 2023. La liste se limite à une centaine d'objets, que nous avons classés en cinq catégories, à savoir : monuments et fortifications,

édifices religieux, résidences et patrimoine architectural, sites historiques et commémoratifs, et habitations coloniales. Dans cette liste d'objets, le nombre de vestiges des habitations coloniales et autres sites relatifs spécifiquement aux conditions de vie des esclaves est insignifiant, ce qui renforce l'idée d'une stratégie mémorielle qui privilégie la célébration de la liberté et de la victoire, tout en invisibilisant les atrocités liées à la période esclavagiste. La valeur historique et culturelle des vestiges des habitations coloniales cède le pas aux fortifications, dont les vestiges supportent une mémoire prestigieuse et glorieuse du geste révolutionnaire. Cette invisibilisation des objets portant typiquement sur les conditions de vie des esclaves est d'autant plus préoccupante que les institutions étatiques, comme le ministère de la Culture et celui du Tourisme, ont cherché à valoriser certains sites historiques dans une perspective de développement touristique, sans pour autant prendre en compte les rapports mémoriels que ces lieux pourraient susciter au sein des communautés.

3.1.1 Conditions des esclaves

Les sites et monuments, comme Fort Picolet, Fort Dauphin et Fort Drouet, sont décrits non seulement pour leur architecture militaire, mais aussi pour leur rôle stratégique dans la protection des ports, des villes et des ressources vitales contre les attaques ennemies. Conçus pour protéger des sites stratégiques comme le port de Cap-Haïtien et la baie, ils sont présentés pour leur rôle crucial dans la défense contre les forces britanniques et les pirates. « Des remparts du Fort Picolet, Christophe écrivit ces phrases célèbres : "Si vous avez la force dont vous me menacez, je vous prêterai toute la résistance qui caractérise un général ; et si le sort des armes vous est favorable, vous n'entrerez dans la ville du Cap que lorsqu'elle sera réduite en cendres, et même sur ces cendres je vous combattrai encore" » (ISPAN, 2014). Après l'indépendance en 1804, les nouvelles fortifications, comme la Citadelle Laferrière, symbolisent l'autonomie et la souveraineté de la première république noire libre. L'ISPAN présente la Citadelle comme « un ouvrage militaire et un manifeste politique », qui incarne la vision d'Haïti après l'abolition de l'esclavage. Ce monument, classé au patrimoine mondial de l'UNESCO en 1982, est décrit comme « l'un des meilleurs témoins de l'art des ingénieurs militaires au début du XIX^{e} siècle » (ISPAN, 2010a, p. 1).

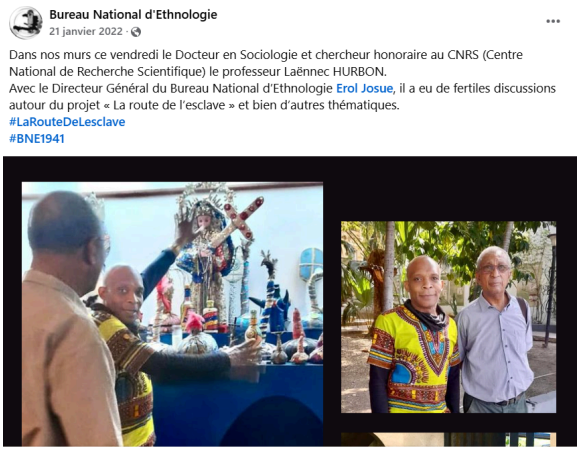
En outre, les infrastructures urbaines et industrielles post-indépendance, telles que les marchés et les bâtiments administratifs, illustrent les efforts de modernisation et de reconstruction après les révoltes et les catastrophes naturelles. C'est le cas, par exemple, de la représentation du Marché Hyppolite, valorisé pour sa dimension architecturale et technologique. « Le Marché Hyppolite fut perçu dès son érection comme le monument emblématique de Port-au-Prince, comme la tour Eiffel joue ce rôle d'identification pour Paris, la Sagrada Familia pour Barcelone, l'Empire State Building pour New-York ou l'opéra de Sydney. En dehors de tout l'intérêt historique et technologique qu'il revêt, le marché Hyppolite demeure encore le plus important témoin, par ses dimensions, de l'architecture en fer et fonte de la Caraïbe » (ISPAN, 2010b, p. 7).

On est en face d'une posture de refoulement et d'occultation qui rend difficile l'intégration d'une mémoire cohérente, capable de servir de base à la reconstruction sociale. « Il y a un refus collectif d'aborder la question de l'esclavage dans les termes d'un héritage encore présent. Ce refus est le produit d'une volonté de ne pas se confronter aux répercussions actuelles de ce passé », affirme cet enseignant que nous avons interviewé (REP 6, 2023), et qui attire l'attention sur le poids des facteurs politiques et historiques dans l'occultation de la mémoire de l'esclavage. « Les Haïtiens, selon leur position sociale, construisent leur

propre version de l'histoire de l'esclavage. Les élites préfèrent parler de la grandeur de la révolution, tandis que les plus marginalisés évoquent encore la souffrance et l'oppression » (REP 1, 2023). L'esclavage est souvent présenté comme une question externe, une histoire entre les puissances européennes et les colonies, plutôt qu'un fait national à intégrer dans le récit national. Quand il est évoqué, c'est dans une démarche d'instrumentalisation par différents groupes sociaux, en fonction de leurs intérêts idéologiques ou politiques. D'où une fragmentation de la mémoire de l'esclavage : mémoire de fierté, mémoire de culpabilité, mémoire de victimisation ou encore mémoire de réconciliation.

3.1.2 L'option pour les racines africaines

Nous reprenons ci-dessous la seule publication des deux institutions liée au projet « La route de l'esclave » durant la période considérée. Cette publication du BNE fait brièvement état d'une collaboration entre le professeur Laënnec Hurbon, membre du Comité scientifique international du projet « La route de l'esclave », et Erol Josué, directeur du BNE. On remarque que cette publication reste vague quant aux objectifs du projet, notamment en matière de patrimonialisation. On peut dire que l'esclavage y est mentionné comme une simple abstraction historique, sans lien réel avec des initiatives tangibles visant à valoriser cette mémoire dans le présent.

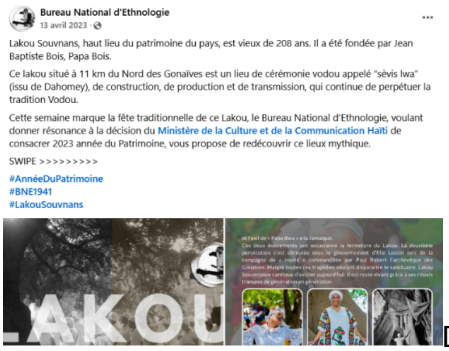


Toutefois, on peut noter la priorité accordée par le Bureau National d'Ethnologie aux traditions culturelles d'origine africaine. À cet égard, ses publications valorisent le vodou en tant qu'élément central de l'identité haïtienne, hérité des esclaves africains, d'où une approche plus nuancée de la mémoire de l'esclavage en Haïti à travers les publications du BNE. Une importance particulière est accordée à la valorisation des contributions culturelles et historiques des victimes de l'esclavage, tout en insistant sur la nécessité d'une appropriation locale et d'une réflexion plus profonde sur les répercussions actuelles de cette période sombre.

On dénote une volonté de promouvoir une appropriation critique et créative de l'histoire par la société haïtienne. Le BNE appelle à une révolution culturelle, soulignant l'importance de l'appropriation du passé pour l'avenir du pays. À ce sujet, un cadre du Bureau National d'Ethnologie nous a fait un petit cours sur le symbolisme des éléments caractéristiques des cultes vodou. « Les objets culturels associés au vodou mettent en évidence les traitements subis autrefois par les esclaves. Les figurines exposées ici [au musée du BNE, ndlr] décrivent les atrocités perpétrées par les colons à l'encontre des personnes noires dans le cadre du

code noir » (REP 10, 2023). C'est donc en raison de son importance dans la compréhension de la mémoire que le vodou est mis en valeur par une institution comme le BNE.

3.1.3 Le rôle messianique du couple mémoire et patrimoine



De la même façon, on souligne la position des responsables de l'ISPAN, qui considèrent que la préservation des sites et des monuments liés à l'histoire de l'esclavage est cruciale pour maintenir vivante la mémoire des luttes des ancêtres haïtiens contre l'oppression coloniale. « La valorisation des lieux de mémoire permet de comprendre les dynamiques historiques qui ont façonné les sociétés anciennement colonisées, dont Haïti parmi les sociétés contemporaines » (REP 8, 2023). Les monuments sont ainsi considérés comme des symboles tangibles de la résistance et de la liberté, et la préservation de ces lieux est essentielle pour éviter que les expériences de l'esclavage ne soient oubliées ou effacées. La mémoire est également décrite comme un outil nécessaire pour la réconciliation et la construction d'un avenir fondé sur la justice et l'égalité. Le fait de commémorer l'esclavage à travers des monuments et des lieux de mémoire est un moyen de réconciliation qui permettrait de guérir les blessures du passé tout en renforçant l'identité nationale.

Cela nous amène à apporter un bémol par rapport à l'idée de silence sur la mémoire de l'esclavage. Si le concept de « mémoire de l'esclavage » en soi est absent de ces discours publics, cela ne signifie pas pour autant une absence d'intérêt pour l'expérience de l'esclavage. La référence constante à la période esclavagiste est récurrente. Et, de manière sporadique, on peut observer de rares références aux conditions de vie des esclaves. C'est le cas, par exemple, des publications de l'ISPAN sur les logements des esclaves dans la compréhension de l'esclavage à Saint-Domingue, notamment ceux construits en maçonnerie, qui constituent des témoins matériels ayant résisté à l'épreuve du temps. Ces habitations, bien que rares, fournissent une source archéologique précieuse. En revanche, les logements sur les habitations sucrières des plaines étaient construits à moindre coût et souvent en matériaux périssables.

« Ces abris sont si peu de choses que les actes de vente ne prennent pas toujours la peine de les citer comme logements » (ISPAN, 2010c, p. 3). Dans ce rare texte sur la condition des esclaves, l'ISPAN met en avant la manière dont les esclaves, privés de tout et réduits à l'état de marchandise, ont utilisé l'imaginaire comme moyen de survie et de résistance. Pendant plus de trois cents ans, les esclaves ont été soumis à une déshumanisation totale, où leurs langues, noms et histoires leur étaient arrachés. Cependant, ils ont trouvé dans la créativité et l'imaginaire un espace de renaissance, comme le rappelle Michaëlle Jean, dont les propos sont repris dans le BI : « Dépossédés de tout, de leurs langues, de leurs noms et de leurs histoires, livrés à l'état de marchandise […] il leur fallut une force invincible de création

pour renaître à eux-mêmes » (ISPAN, 2011). La description des structures carcérales, telles que les logements d'esclaves dans les habitations caféières, montre comment les esclaves étaient soumis à un contrôle constant, empêchant toute forme de liberté ou d'autonomie. Cette oppression systématique laisse des traces dans la manière dont les structures sociales sont encore marquées par un rapport hiérarchique issu de l'esclavage.

À propos du musée du BNE, l'un de nos répondant souligne qu'il existe un lien entre les objets exposés et la mémoire de l'esclavage. « Les objets culturels associés au vodou mettent en évidence les traitements subis autrefois par les esclaves. Les figurines exposées décrivent les atrocités perpétrées par les colons à l'encontre des personnes noires dans le cadre du code noir » (REP 10, 2023). Ces objets illustrent non seulement les souffrances subies par les esclaves sous le régime colonial, mais aussi les réponses culturelles et spirituelles développées par les esclaves, notamment à travers les rites vodou. Il est expliqué que certains aspects du vodou, en particulier le rite Petro, ont émergé en réaction à la brutalité de la colonisation, adoptant des pratiques vengeresses en réponse aux punitions infligées aux esclaves. Le vodou devient ainsi un reflet de la résistance et des souffrances vécues sous l'esclavage et aborder cette pratique religieuse revient à traiter directement de cette histoire de violence et de résistance.

3.2. Braconnage de la mémoire de l'esclavage ?

Le concept de « mémoire de l'esclavage » est totalement absent des discours des deux principales institutions chargées de la mise en valeur du patrimoine culturel en Haïti. Pourtant, ce projet qui fait de la mémoire de l'esclavage un patrimoine nécessaire pour le vivre-ensemble a été initié sous la proposition d'Haïti. « Le projet La Route de l'esclave entend promouvoir la préservation, la gestion et la valorisation du patrimoine culturel matériel et immatériel issu de cette histoire et la mise en place de sites et itinéraires de mémoire aux niveaux national, régional et international, en restituer non seulement le parcours mais aussi faire le lien entre les pays et les régions du monde qui ont en partage cette histoire » (UNESCO, 2018, p. 17). Comment atteindre un tel objectif sans l'implication des institutions locales. Dans le cadre de la mise en œuvre du projet Route de l'esclave, peut-on parler du braconnage de la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage en Haïti ?

3.2.1 Persistance de l'orientation des premières élites

À ce sujet, l'idée suivante de l'un des fonctionnaires publics que nous avons interviewé est très significative. « L'UNESCO pousse à préserver les lieux de mémoire de l'esclavage, mais ici, les gens préfèrent célébrer les hauts faits de la révolution. C'est plus valorisant pour l'image du pays à l'étranger et cela peut attirer plus de touristes » (REP 5, 2023). Cela rejoint la position d'un autre répondant pour qui « les fortifications comme la Citadelle et les forts du Nord représentent la fierté nationale. Ce sont les symboles de notre victoire contre l'oppression coloniale, et c'est ce que nous voulons montrer au monde. On préfère célébrer la résistance plutôt que de s'attarder sur la souffrance » (REP 3, 2023). Cela fait écho à l'idée de préférence marquée pour célébrer les hauts faits de la révolution haïtienne plutôt que de reconnaître la souffrance vécue par les esclaves. Il y a en Haïti une réticence à valoriser les lieux symbolisant la souffrance, car cela va à l'encontre du récit national héroïque construit depuis l'indépendance.

On est face à contraste clair avec la position exprimé dans divers documents, dont le Guide pour les gestionnaires de sites et itinéraires de mémoire (UNESCO, 2018) qui met l'accent sur les caractéristiques atroces de l'esclavage à travers un champ sémantique articulé autour de « tragédie », « horreur », « crime contre l'humanité », « entreprise majeure de déshumanisation », « inhumanité », « traumatismes », « racisme », « discrimination », « exclusion sociale », « fléau », « barbarie ». Les textes de l'UNESCO dans le cadre du projet Route de l'esclave mettent l'accent sur le fait que les conséquences de l'esclavage sont encore présentes et c'est aujourd'hui qu'il faut les combattre. Or, dans ce contexte le discours public analysé ici, sauf dans quelques rares exceptions, préfère rappeler que les premières élites haïtiennes ont orienté la mémoire collective vers les héros de l'indépendance, mettant de côté l'aspect douloureux de la mémoire de l'esclavage. « Dès les premiers jours de l'indépendance, les dirigeants ont choisi de mettre l'accent sur les héros et les victoires militaires. Il y avait un besoin de réécrire l'histoire de manière à renforcer notre fierté nationale, en écartant l'esclavage comme une période de honte » (REP 7, 2023). Ceci est donc un fait historique. L'invisibilisation des conditions de vie des esclaves est profondément enracinée dans l'histoire de la construction identitaire haïtienne. La persistance de cette orientation historique implique une inadéquation entre les normes internationales et les réalités locales haïtiennes. « Les normes internationales, en particulier celles promues par l'UNESCO, se heurtent aux réalités locales haïtiennes. Bien que l'UNESCO encourage la préservation des sites liés à l'esclavage, les autorités haïtiennes privilégient des monuments plus "valorisants" aux yeux du public international » (REP 7, 2023). Il y a donc un conflit de priorités entre deux types de mémoires. Une opposition entre les attentes internationales, qui poussent à la valorisation des lieux de mémoire de l'esclavage et les stratégies locales, qui visent à promouvoir des sites plus valorisants, comme les fortifications et les traits de fierté liés à la culture et l'héritage africain. C'est aussi un décalage entre ce que les acteurs locaux jugent comme étant approprié pour l'image du pays et ce que les institutions internationales considèrent comme essentiel pour la mémoire globale de l'esclavage.

3.2.2 Un rapport mitigé avec le projet Route de l'esclave

Il est courant de rencontrer des réflexions qui, tout en soulignant les bienfaits du projet Route de l'esclave dans la reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité, font état de l'intérêt de projet pour Haïti. C'est le cas par exemple de Augustin (2020) qui, dans son étude approfondie sur La mémoire de l'esclavage en Haïti, estime que « le projet de la Route de l'esclave a été bénéfique en ce qu'il a amené la question dans l'espace public en Haïti. Nous pouvons dire que, sans ce programme, il n'y aurait pas eu tous ces débats et ces discours sur les mémoires de l'esclavage dans l'espace public mondial ». Une telle approche suscite toutefois un important questionnement : de quel discours parle-t-on ? et, surtout, d'où vient ce discours si les principales institutions chargées de la mise en valeur du patrimoine culturel sont muettes sur la mémoire de l'esclavage en soi, du moins dans le sens que ce concept est défini dans ledit projet ?

L'on doit reconnaître la place prépondérante occupée par l'UNESCO, en tant qu'institution, dans les publications de l'ISPAN et du BNE. L'UNESCO fait partie des institutions les plus citées dans ces publications. L'organisation est mentionnée dans plusieurs projets clés, tels que le Projet de Préservation du Patrimoine et Appui au Secteur Touristique (PAST), financé par la Banque mondiale, ainsi que dans des initiatives de restauration majeures, dont celles de la Citadelle Henry, du Palais Sans-Souci et du Site Fortifié des Ramiers, classés

au Patrimoine mondial par l'UNESCO en 1982. On revient incessamment sur le fait que l'UNESCO a soutenu l'inventaire scientifique du centre-ville historique de Jacmel, qui a été inscrit sur la liste indicative du Patrimoine mondial. Après le séisme de 2010, l'UNESCO a joué un rôle crucial en finançant des travaux de protection pour les monuments historiques menacés et en coordonnant des missions internationales pour évaluer et restaurer ces sites. En outre, l'organisation a participé à la formation de guides patrimoniaux et touristiques, démontrant ainsi son implication active dans la protection et la valorisation du patrimoine culturel et immatériel d'Haïti. Mais, à aucun moment, une référence n'est faite au projet « La Route de l'Esclave ».

Cette observation prend une signification particulière tenant compte des points de divers acteurs, dont ce cadre de la fonction publique qui qualifie le projet Route de l'esclave de « distraction ». « Il devrait disposer d'un budget et d'activités spécifiques à réaliser. Cependant, ce que l'on constate actuellement ce sont des activités sporadiques en fonction des circonstances » (REP 5, 2023). Ce répondant perçoit le projet « Route de l'esclave » comme étant trop influencé par des acteurs extérieurs. La vision du projet est imposée de l'extérieur, ce qui limite la capacité des Haïtiens à s'approprier pleinement le projet. Cela crée une situation où le projet avance au gré des financements et des décisions des institutions internationales, plutôt que d'être une priorité nationale.

Cette absence du projet dans les priorités nationales se manifesterait selon un autre de nos de répondants par une absence de collaboration interinstitutionnelle. Bien que des efforts individuels soient entrepris, ils sont fragmentés et souvent n'aboutissent à aucun résultat en raison du manque de collaboration entre les institutions haïtiennes. « Une collaboration interpersonnelle est possible entre le Directeur du BNE et celui du comité scientifique haïtien de la Route de l'esclave. Cependant, en tant qu'institution, le BNE n'est pas impliqué. Les cadres du BNE ne sont pas impliqués non plus. Les collaborations n'ont pas encore atteint un niveau institutionnel » (REP 10, 2023). Seul le niveau supérieur de la direction est impliqué, tandis que les techniciens et les autres services ne participent pas activement au projet.

3.2.3 La question de politique culturelle

On ne peut isoler l'orientation historique et les problèmes interinstitutionnels des défis liés à des facteurs de politiques publiques, notamment la question de l'existence d'une politique culturelle intégrant la problématique de la valorisation du patrimoine culturel. Nos discussions avec diverses catégories d'acteurs haïtiens, très intéressés par la valorisation du patrimoine culturel haïtien, établissent un lien direct entre l'absence de politiques culturelles en Haïti et les contraintes budgétaires, qui contribuent à l'invisibilisation des habitations coloniales, notamment celles liées à l'esclavage. Cette invisibilisation est perçue comme le résultat d'une combinaison de négligence institutionnelle et de restrictions financières qui affectent le processus de patrimonialisation en Haïti. Est déploré en premier lieu un manque de stratégie nationale qui empêche une prise en charge globale et structurée des sites historiques, notamment ceux des habitations coloniales. La valorisation du patrimoine semble fragmentaire, souvent menée à travers des initiatives ponctuelles, sans vision à long terme. L'un de nos répondants affirme qu' « il n'y a pas de véritable politique culturelle en Haïti. Les quelques initiatives prises ici et là ne sont pas assez pour répondre aux enjeux de préservation des sites historiques. Sans politique claire, les sites des habitations coloniales sont simplement ignorés » (REP 5, 2023). Un autre enseignant-chercheur souligne également cette lacune, en précisant que « la préservation du patrimoine ne peut pas reposer

uniquement sur des actions isolées. Il faut une politique nationale pour inclure tous les aspects de notre histoire, pas seulement ceux qui glorifient l'indépendance » (REP 4, 2023).

Les contraintes budgétaires chroniques sont aussi évoquées pour expliquer l'invisibilisation des habitations coloniales. Les ressources financières allouées à la préservation du patrimoine sont insuffisantes, conduisant à une concentration des efforts sur des monuments jugés plus valorisants et attractifs pour le tourisme, tels que les fortifications liées à l'indépendance. « Il n'y a pas d'argent pour s'occuper de tous les sites patrimoniaux. Les priorités budgétaires vont toujours aux fortifications, aux monuments de l'indépendance, car ils sont plus faciles à vendre au public et aux touristes. Les habitations coloniales, personne ne veut les voir » (REP 8, 2023). Un autre informateur ajoute que « quand vous n'avez pas de budget, vous vous concentrez sur ce qui peut rapporter, et malheureusement, les habitations coloniales ne sont pas perçues comme un investissement rentable, ni pour l'État, ni pour les bailleurs de fonds » (REP 3, 2023).

Au-delà des contraintes financières, l'absence de volonté politique est également pointée du doigt par plusieurs répondants qui dénoncent la négligence des institutions publiques en matière de gestion du patrimoine lié à l'esclavage. Selon eux, la faiblesse des politiques culturelles, combinée à un manque d'intérêt des autorités, conduit à la marginalisation de cette partie de l'histoire. Comme le souligne cet historien, « il n'y a pas de volonté politique pour préserver les habitations coloniales. C'est plus facile de mettre en avant les fortifications de la révolution que de se confronter à notre passé esclavagiste. C'est une forme de négation de cette partie de notre histoire. » (REP 5, 2023). Un enseignant partage un avis similaire en précisant que « les institutions ne font pas leur travail. Elles laissent de côté les habitations coloniales sous prétexte de manque de budget, mais en réalité, c'est un manque d'intérêt. Elles préfèrent se concentrer sur les symboles glorieux. » (REP 4, 2023).

Tout ceci nous amène à relativiser la question de la persistance sur la persistance de l'orientation des premières élites. La nature a horreur du vide. Et si l'invisibilisation des atrocités de l'esclavage et des conséquences actuelles de celui-ci était due à un manque d'actualisation des politiques publiques sur la question ? Cette discussion s'enrichit des positions sur l'absence de politiques culturelles alors que les contraintes budgétaires renforcent la tendance à occulter les souffrances des esclaves, ce qui affecte directement la construction d'une mémoire collective.

Une conjugaison de de facteurs contribuent à marginaliser les objets relatifs à l'esclavage, tandis que la mémoire nationale continue de se focaliser sur les symboles de la révolution et de l'indépendance. Les grandes orientations du projet Route de l'Esclave, malgré ses débuts prometteurs avec Haïti comme instigateur, a été marginalisé par les autorités haïtiennes en raison de tensions entre les besoins de mémoire et les exigences économiques et touristiques. Les élites post-indépendance, en construisant un récit national héroïque, ont mis de côté les lieux de mémoire liés à l'esclavage. De plus, les contraintes budgétaires, le manque de politiques patrimoniales inclusives et la priorité donnée au développement touristique ont contribué à ce « braconnage », où la mémoire des victimes de l'esclavage est invisibilisée. Cette approche laisse de côté une partie essentielle de l'histoire haïtienne, limitant ainsi la reconnaissance et la valorisation de la mémoire des esclaves.

4. L'impossible patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage

Parler de la mémoire de la mémoire de l'esclavage, c'est parler des rapports de nos sociétés avec le passé et, précisément un passé douloureux qui reste présent et actif dans le vécu quotidien des descendants d'esclaves. Ceci est d'autant plus vrai dans le contexte sociologique haïtien marqué par une obsession haïtienne pour le passé. « L'histoire l'intéresse non seulement parce qu'il est obsédé par ses racines et ses origines (…) mais aussi parce qu'il vit encore son passé » (Manigat, 1994, p. 26). Cette fascination pour le passé, quoi que très importante dans une quête d'identité et de racines, s'apparente davantage à un facteur de stagnation. Ce rapport excessif à l'histoire serait à la base d'une « force d'inertie incommensurable des institutions à l'égard de leur développement » (Tremblay, 1995, p. 228) et qui limite la capacité du pays à innover. Autrement dit, tout en représentant un atout pour la connaissance de soi et la compréhension de son présent, l'attachement d'Haïti au passé ou le rapport à l'histoire s'est érigé comme un obstacle au progrès. Claude Souffrant a déploré cette situation en critiquant ce qu'il qualifie de « vision régressive des réalités nationales » :

> La sociologie haïtienne contemporaine demeure obstinément diachronique. L'écolier haïtien n'est formé qu'à une vision régressive des réalités nationales, à l'histoire. Il est victime d'une philosophie de l'éducation qui, définissant l'Homme haïtien par ses origines plutôt que par son projet, l'enchaîne à "hier" au lieu de l'équiper pour demain (…) Le regard haïtien est fixé sur ses racines donc sur son passé (…) Avec ce regard borgne, on entre dans l'avenir inattentif à la nouveauté du temps, insouciant de l'inédit qu'amène le futur, imperméable aux innovations, prisonnier de l'héritage sacré des Anciens, répétant le discours bègue du passé, le discours de l'arriération (Souffrant, 1995, p. 26).

Voilà donc un débat vieux de quelques décennies qu'il importe d'actualiser aujourd'hui autour de la mémoire de l'esclavage en prenant en compte le rôle de celle-ci par rapport aux besoins actuels d'Haïti, dont celui d'une réparation matérielle et morale liée aux conséquences des conquêtes coloniales et esclavagistes. Inutile de rappeler les conséquences actuelles de ces conquêtes sur les bases économiques et matérielles du pays, d'une part, et sur l'image d'un pays sur la scène internationale, d'autre part. L'enjeu principal n'est pas de ressasser béatement ce passé, mais de comprendre ses imbrications dans le présent et son rôle pour la mise en œuvre d'un mécanisme de développement local durable adressant adéquatement les enjeux de la construction identitaire. Que représente alors le rapport des institutions haïtienne à la mémoire de l'esclavage impliquant d'une part, le rapport mitigé avec le projet Route de l'esclave de l'UNESCO et, d'autre part, la marginalisation de la mémoire victimaire liée à l'esclavage ?

4.1. Le défi d'actualisation

« Silence », « occultation », « marginalisation ». Ce sont quelques termes souvent utilisés pour qualifier le rapport d'Haïti à la mémoire de l'esclavage. Les conclusions de Jean Ronald Augustin résument à juste titre cette conception dominante des récentes études : « les mémoires de l'esclavage se caractérisent par le silence sur le fait historique et sur les victimes, amplement abordé dans le projet de la Route de l'esclave de l'UNESCO. Elles se distinguent aussi par l'invisibilité des lieux qui les supportent, l'invisibilité de la résistance culturelle et

l'invisibilité des conséquences sociales de l'esclavage (la pauvreté, l'exclusion sociale, les inégalités) » (Augustin, 2020, p. 459). Une telle approche, quoique très pertinente, mérite d'être complétée par une réflexion sur un risque majeur : celui d'attribuer ce silence à une décision délibérée ou à un consensus entre les acteurs et les institutions nationales. Il paraît plus approprié d'attribuer ce silence non à une volonté consciente de taire un aspect de la mémoire de l'esclavage, mais plutôt à un manque d'actualisation des réflexions sur les enjeux de la mémoire de l'esclavage en Haïti. Cela s'explique par plusieurs facteurs, dont la relative nouveauté des débats sur la mémoire de l'esclavage et surtout l'absence de collaboration interinstitutionnelle. Ce n'est qu'à partir du milieu du XX^{e} siècle, avec la montée de la réflexion sur la Shoah et le développement de discours mémoriels par des institutions comme l'UNESCO, que cette question a pris de l'ampleur. Ces nouveaux débats se sont inscrits dans un contexte marqué par l'influence des premières générations d'historiens et d'intellectuels haïtiens, qui ont préféré mettre l'accent sur l'indépendance et la victoire sur les colons plutôt que sur la période esclavagiste.

Les discours publics sur la mémoire des victimes de l'esclavage attirent l'attention sur la nécessité d'une conciliation entre les divers types de mémoire ou encore sur la transcendance des antagonismes entre la mémoire de fierté et la mémoire douloureuse des victimes. Ce qui saute aux yeux, c'est la non-prise en compte de ces nouvelles approches dans les pratiques communicationnelles des institutions publiques chargées de la valorisation du patrimoine culturel en Haïti. Cette absence d'actualisation de la vision du rapport entre histoire, mémoire et patrimoine s'explique en grande partie par une absence de collaboration ou de dialogue interinstitutionnel, qui est d'ailleurs l'un des points récurrents évoqués par les différents répondants à nos entretiens. Un exemple significatif se trouve dans les rapports entre les institutions du patrimoine, particulièrement l'ISPAN, et les institutions universitaires et de la recherche. L'un des principaux outils de communication patrimoniale en Haïti, en l'occurrence le Bulletin de l'ISPAN, met à la disposition du public plus de 150 articles visant à vulgariser des informations sur le patrimoine culturel matériel haïtien. En dépit de la richesse informationnelle de ces publications, il est curieux de constater une absence totale de références aux études scientifiques effectuées au cours des 30 dernières années sur le patrimoine national ; ces bulletins se caractérisent par une exclusion des perspectives des experts en patrimoine.

Cette situation est d'autant plus curieuse que l'État haïtien, via l'Université d'État d'Haïti (UEH), a mis en place des programmes de formation avancée sur le patrimoine culturel, comme la maîtrise en Histoire, Mémoire et Patrimoine, qui produit depuis 2006 diverses recherches sur différents aspects du patrimoine haïtien, y compris les enjeux de la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage. Il convient également de noter que des chercheurs, tant haïtiens qu'étrangers, ont réalisé d'importants travaux sur le patrimoine national, notamment à l'Université Laval, où des chercheurs haïtiens ont défendu des thèses éclairantes sur la question. Force est de reconnaître qu'aucune de ces recherches récentes, ni les points de vue des universitaires, n'apparaissent dans les bulletins de l'ISPAN. Ces contributions académiques pourraient enrichir le contenu du bulletin et offrir une vue plus complète et actuelle des enjeux de la patrimonialisation en Haïti.

L'analyse des références citées dans les bulletins de l'ISPAN montre une tendance à se référer à des documents anciens, dont certains datent du XIX^{e} siècle ou du début du XX^{e}. Ces références, bien qu'importantes du point de vue historique, ne reflètent pas les enjeux

actuels du patrimoine, qui incluent des dimensions sociales, économiques, politiques et surtout identitaires. L'absence de dialogue avec les universitaires conduit à une vision partielle et parfois dépassée du patrimoine haïtien, en décalage avec les réalités contemporaines de la patrimonialisation. La mise en place d'une politique culturelle impliquant des pratiques communicationnelles adéquates et la prise en compte des aspects jusqu'ici négligés s'avère être d'une grande nécessité.

4.2. La patrimonialisation naïve

« Le comité national haïtien a gaspillé le projet Route de l'esclave », a déclaré un cadre de la fonction publique qui, lors de l'un de nos entretiens, a vivement critiqué l'absence d'actions concrètes des acteurs haïtiens dans le cadre dudit projet. Cela est interprété comme un manque à gagner pour la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage en Haïti. Nous estimons que cet « échec » du projet Route de l'esclave constitue plutôt une opportunité pour Haïti : celle d'éviter une patrimonialisation naïve de la mémoire de l'esclavage.

D'où vient le discours sur les traumatismes de l'esclavage ? Sûrement pas d'Haïti. Les discours publics haïtiens sont quasiment muets sur cet aspect de la mémoire. La carence des discours officiels haïtiens sur ce type de mémoire donne lieu à une répétition aveugle de discours dominants produits dans les grandes métropoles occidentales. Cette absence de discours national sur les traumatismes de l'esclavage ne permet pas aux Haïtiens de s'approprier pleinement leur histoire, conduisant à une répétition des concepts importés qui ne reflètent pas nécessairement la réalité ou les besoins locaux. Ce serait une erreur d'entreprendre la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage sans une réflexion proprement haïtienne sur la question.

La carence d'un discours officiel haïtien sur les conséquences du traumatisme de l'esclavage laisse la voie ouverte à une patrimonialisation naïve de la mémoire de l'esclavage. Des projets de mise en valeur de cette mémoire, s'ils sont réalisés sous l'influence exclusive d'acteurs internationaux, risquent de transformer cette mémoire douloureuse en un simple objet touristique ou économique, déconnecté des réalités et des enjeux de la population haïtienne. Un tel processus ne peut mener qu'à une mobilisation superficielle de cette mémoire, où l'aspect économique, voire politique – notamment le tourisme mémoriel – l'emporte sur la réflexion critique nécessaire pour comprendre les effets encore vivants de l'esclavage dans la société haïtienne.

Au-delà des possibilités d'instrumentalisation des traumatismes de l'esclavage à des fins économiques à travers le tourisme, il importe de tenir compte également des enjeux de cette mémoire pour les relations internationales. Si l'esclavage et la traite négrière constituent un crime contre l'humanité, où en sont les victimes ? Celles-ci ont-elles été accompagnées ou dédommagées ? Il ne faut pas oublier que le discours international contre l'esclavage s'est déployé dans un contexte où l'inefficacité de l'esclavage était reconnue. Déclarer l'esclavage comme crime contre l'humanité n'apporte vraiment rien de nouveau dans les débats. L'esclavage a été condamné depuis le siècle des Lumières. Le discours dominant sur la scène internationale, en dépit de son rôle dans la sensibilisation aux mémoires douloureuses de l'esclavage, n'est pas en mesure de prendre en compte la nécessité de la réparation des victimes.

L'idée de réconciliation défendue dans le cadre du projet Route de l'esclave est louable, vu les efforts nécessaires en vue d'une cohabitation pacifique entre les peuples. Il convient tout de même de poser la question : deuil positif pour qui et pourquoi ? N'est-il pas nécessaire de se concentrer d'abord sur la réparation et le traitement en profondeur des traumatismes vécus au quotidien par les descendants des esclaves ? Le silence des institutions publiques en fait une mémoire à vif, une plaie non cicatrisée qui soulève des questions complexes et douloureuses sur les répercussions psychologiques, économiques et géopolitiques de cette période. Patrimonialiser cette mémoire sans un travail préalable de dialogue, de réflexion et de réparation risque de renforcer l'aliénation culturelle et historique, plutôt que de contribuer à une prise de conscience collective. Tout porte donc à croire que la propagation des discours et débats sur la mémoire de l'esclavage, sans la participation réelle des acteurs locaux, porte en elle le risque de masquer les véritables enjeux de cette mémoire pour les populations concernées.

Conclusion

Les discours publics sur les objets patrimoniaux attestent d'un certain antagonisme entre les discours produits par des instances internationales, telles que l'UNESCO, et la manière dont ces mémoires sont abordées localement. Les institutions se retrouvent ainsi prises entre deux feux : valoriser une mémoire imposée par l'extérieur ou continuer à glorifier une révolution nationale qui omet la dimension victimaire de l'histoire esclavagiste. Le défi autour de cette patrimonialisation réside donc dans la mise en place d'une politique culturelle incluant une stratégie de communication adéquate permettant de produire et de diffuser un discours haïtien inclusif prenant en compte le défi de réappropriation par les Haïtiens eux-mêmes de leur propre histoire constituée à la fois de fierté et de souffrances. Il ne s'agit pas simplement de glorifier les héros de l'indépendance, mais de reconnaître pleinement les souffrances subies par les esclaves et d'inscrire ces différents types de mémoire dans les pratiques culturelles, sociales et éducatives. Cela implique une décolonisation non seulement des structures politiques et économiques, mais aussi des systèmes de communication publique qui continuent de propager des récits détachés des réalités et besoins actuels. La mémoire de l'esclavage doit être valorisée, non pas seulement pour répondre aux attentes du tourisme mémoriel, mais comme un processus d'émancipation qui vise à déconstruire les récits imposés et à replacer les descendants des victimes au centre de leur propre histoire. La mémoire de l'esclavage peut ainsi devenir un outil de dialogue, d'une part entre les différentes couches sociales, et d'autre part entre Haïti et le monde occidental, en vue d'une réparation matérielle et morale liée aux conséquences actuelles de l'esclavage.

Références

Aubin, F. et Rueff, J. (2016). Perspectives critiques en communication - Contextes, théories et recherches empiriques (Tome 1). Presses de l'Université du Québec.

Augustin, J. R. (2020). L'esclavage en Haïti: entrecroisement des mémoires et enjeux de la patrimonialisation. Les presses de l'université Laval.

Charron, J. (2022). La communication publique: pratiques et enjeux (vol. 1-1 online resource.). Les Presses de l'Université de Montréal. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=3325054

Cusset, Y. et Haber, S. (2002). Le vocabulaire de l'école de Francfort. Ellipses.

Davallon, J. (2006). Le don du patrimoine: une approche communicationnelle de la patrimonialisation. Lavoisier : Hermès science.

Davallon, J. (2014). À propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions. https://shs.hal.science/halshs-01123906/document

George, É. (2021). Études en communication et perspectives critiques : interrogations et propositions. Dans Perspectives critiques en communication. Tome 2, Aubin France, Éric George et Julien Rueff (dir.) (vol. 2, p. 386-417). Presses de l'Université du Québec.

Giroux, N. (2003). L'étude de cas. Dans Conduire un projet de recherche: une perspective qualitative (p. 41-84). Éditions EMS.

Horkheimer, M. et Adorno, T. W. (1983). La dialectique de la raison: fragments philosophiques. Gallimard.

ISPAN. (2010a). Citadelle, Sans-Souci, Ramiers : Les menaces. Bulletin de l'ISPAN, (14), 1-9.

ISPAN. (2010b). La restauration du Marché Hyppolite a débuté. Bulletin de l'ISPAN, (13), 1-8.

ISPAN. (2010c). Sabourin, Dion, Latour, Lasaline… archéologie aux Matheux. Bulletin de l'ISPAN, (18), 1-6.

ISPAN. (2011). Michaëlle Jean, s'engage. Bulletin de l'ISPAN, (18), 6.

ISPAN. (2014). 200 Monuments et Sites d'Haïti à haute valeur culturelle, historique ou architecturale. ISPAN.

Jewsiewicki, B. (2004). Mémoire et représentation pour un vivre ensemble. Espaces Temps, 84(1), 187-192. https://doi.org/10.3406/espat.2004.4250

Lenclud, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était… Terrain. Anthropologie & sciences humaines, (9), 110-123. https://doi.org/10.4000/terrain.3195

Manigat, L. F. (1994). Une seule voix pour deux voies: « un seul lit pour deux rêves ». Editions des Antilles.

Moumouni, C. (2021). Restitution des biens culturels africains. https://youtu.be/wWeNVrA3ASM

Nora, P. (1984). Les lieux de mémoire. Gallimard.

Régulus, S. (2010). Regards sur le patrimoine haïtien et la nécessité de promouvoir la diversité culturelle. Museum International, 62(248), 49-57.

REP 1. (2023). Entrevue par visioconférence - 18 juin 2023.

REP 3. (2023). Entrevue par vision conférence - 18 juillet 2023.

REP 4. (2023, juillet). Entrevue par visioconférence - 25 juillet 2023.

REP 5. (2023). Entrevue par visioconférence - 27 juillet 2023.

REP 6. (2023). Entrevue par vision conférence - 05 aout 2023.

REP 7. (2023). Entrevue par visioconférence - 23 juillet 2023.

REP 8. (2023). Entrevue par visioconférence - 18 aout 2023.

REP 10. (2023). Entrevue par visioconférence - 19 aout 2023.

Souffrant, C. (1995). Sociologie prospective d'Haïti: essai. CIDIHCA.

Tremblay, J. (1995). Mères, pouvoir et santé en Haïti. Éditions Karthala.

Théus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A., & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Unesco. (2014). La Route de l'esclave : 1994-2014. Le chemin parcouru. https://site.prix-fetkann.fr/wp-content/uploads/2014/12/Route-de-lesclave-UNESCO.pdf

Unesco. (2018). Héritages de l'esclavage: un guide pour les gestionnaires de sites et itinéraires de mémoire -. Bibliothèque Numérique UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000366348

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

Colonialité du savoir et État postcolonial au Sénégal : continuités, tensions et reconfigurations

Modou Pouye

Mots-clés : colonialité du savoir ; État postcolonial ; Sénégal ; Code de la famille ; héritage colonial ; décolonisation épistémique

Keywords : coloniality of knowledge; postcolonial state; Senegal; Family Code; colonial legacy; epistemic decolonization

Résumé

Cet article analyse les dynamiques contemporaines de la colonialité du savoir au Sénégal à partir d'une réflexion sur les rapports entre héritage colonial et configuration de l'État postcolonial, en prenant comme point d'ancrage le cas du Code de la famille. En mobilisant les apports des études postcoloniales et décoloniales, il interroge la manière dont les structures épistémiques héritées de la période coloniale continuent d'informer, à travers notamment ce cadre juridique, les processus de production, de légitimation et d'institutionnalisation du droit et du savoir. Loin de réduire la décolonisation à un moment historique clos, l'étude montre qu'elle constitue un processus inachevé, traversé par des tensions entre continuités administratives, cadres juridiques importés et revendications de réappropriation locale (Mbembé, 2000 ; Sarr, 2020).

Abstract

This article analyses the contemporary dynamics of the coloniality of knowledge in Senegal through a reflection on the relationship between colonial legacy and the configuration of the postcolonial state, taking the case of the Family Code as its anchor point. Drawing on the contributions of postcolonial and decolonial studies, it examines how epistemic structures inherited from the colonial period continue to shape — through this legal framework in particular — the processes by which law and knowledge are produced, legitimized and institutionalized. Far from reducing decolonization to a closed historical moment, the study shows that it constitutes an unfinished process, traversed by tensions between administrative continuities, imported legal frameworks and claims to local reappropriation (Mbembé, 2000; Sarr, 2020).

Pour citer cet article

Pouye, M. (2026). Colonialité du savoir et État postcolonial au Sénégal : continuités, tensions et reconfigurations. *RESUME, 1*(1), 94–108. https://doi.org/10.68181/ere00y28

© Modou Pouye, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Introduction[1]

La question de la décolonisation des savoirs occupe aujourd'hui une place centrale dans les débats académiques et politiques sur les sociétés postcoloniales. Les indépendances africaines ont instauré une rupture juridique et institutionnelle avec l'ordre colonial. Cependant, elles n'ont pas entrainé une transformation profonde des structures épistémiques héritées (Heitz, 2008). Le cas du Sénégal, souvent présenté comme un modèle de stabilité institutionnelle en Afrique de l'Ouest, offre un terrain pertinent pour analyser la persistance et la transformation de ces héritages. La colonialité du savoir ne constitue pas seulement un héritage du passé. Elle continue d'influencer les modes de productions, de hiérarchisation et de légitimation des savoirs au sein de l'État postcolonial (O'Brien et al., 2002). Cet article pose la question suivante : dans quelle mesure l'État postcolonial sénégalais reproduit-il, transforme-t-il ou conteste-t-il les matrices épistémiques issues de la période coloniale ? Autrement dit, la décolonisation politique a-t-elle débouché sur une véritable décolonisation du savoir au Sénégal, ou assiste-t-on plutôt à une recomposition partielle des hiérarchies héritées ? L'hypothèse défendue est que la décolonisation du savoir au Sénégal ne relève ni d'une rupture radicale ni d'une simple continuité, mais d'un processus inégal et conflictuel, marqué par la coexistence de continuités structurelles, de tensions normatives et de reconfigurations stratégiques.

Le cadre théorique de cet article s'inscrit principalement dans la perspective de la colonialité du pouvoir et du savoir, telle que formulée par Anibal Quijano (Quijano, 2000 ; 2007) et prolongé par Walter Mignolo (Mignolo, 2007). Cette approche distingue le colonialisme, compris comme période historique, de la colonialité entendue comme structure durable d'organisation du pouvoir, des savoirs et des subjectivités. Elle permet de penser la persistance des hiérarchies épistémiques au-delà des indépendances formelles et d'analyser la manière dont les institutions postcoloniales peuvent reconduire des logiques de classification, de normalisation et de centralisation héritée de l'ordre colonial (Des Lierres et Affa'A, 2002).

Afin, d'éviter une lecture strictement structuraliste de la colonialité, l'analyse mobilise aussi la réflexion d'Achille Mbembe sur la postcolonie. Dans ses travaux Mbembe (2000) montre que l'État postcolonial ne constitue pas une simple reproduction des dispositifs coloniaux. Il représente un espace de recomposition, traversé par des logiques d'appropriation, de négociations et de réinvention du pouvoir. Cette perspective permet de saisir la dimension performative et symbolique de l'autorité étatique, ainsi que les ambiguïtés propres aux formations politiques postcoloniales. L'État apparaît alors non comme un simple relais de la colonialité, mais comme un lieu où se redéploient, se transforment et parfois se conteste les régimes de vérités hérités.

[1] Ce texte, modifié et présenté sous forme d'article, a été publié sous forme de chapitre thématique dans le collectif Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir (Théus et al. 2026).

En complément, la réflexion de Felwine Sarr (2016) dans Afrotopia introduit une dimension projective essentielle. Sarr invite à dépasser la critique des héritages coloniaux pour interroger les imaginaires qui continuent d'orienter les trajectoires politiques et intellectuelles africaines. Dans cette perspective, la décolonisation du savoir ne saurait ainsi se limiter à une dénonciation des structures persistantes ; elle implique la construction d'horizons épistémiques plus situés et la redéfinition des finalités collectives. Articulées entre elles, la théorie de la colonialité du savoir, les études postcoloniales et les approches décoloniales constituent un cadre analytique permettant de penser conjointement la production des savoirs, leurs conditions de légitimation et leurs contestations. Ce cadre rend possible leur opérationnalisation dans l'analyse du Code de la famille du Sénégal, afin d'examiner la persistance des matrices coloniales, les tensions propres à l'État postcolonial sénégalais et les reconfigurations contemporaines des régimes de légitimité du savoir.

Sur le plan méthodologique, l'article adopte une approche qualitative et socio-historique. Il repose sur une analyse documentaire du Code de la famille du Sénégal et de ses textes d'application, des documents administratifs et institutionnels produits par l'État sénégalais, ainsi que des travaux académiques consacrés aux transformations du droit de la famille et à la construction de l'ordre normatif. Le corpus inclut également des discours publics issus des débats politiques, parlementaires et médiatiques, ainsi que des prises de position d'acteurs religieux et associatifs intervenant dans les controverses autour des réformes juridiques. Cette analyse est complétée par une lecture critique des débats intellectuels portant sur la modernité, la tradition et la légitimité du savoir. L'objectif n'est pas de produire une histoire exhaustive des institutions sénégalaises, mais de mettre au jour les logiques de continuité et de transformation qui structurent le champ épistémique postcolonial. L'attention est portée aux mécanismes de légitimation, aux hiérarchies implicites entre savoirs, ainsi qu'aux espaces de contestation qui révèlent les tensions internes à cet ordre.

L'article s'organise autour de trois dimensions analytiques. La première met en évidence les continuités institutionnelles et normatives qui témoignent de la persistance des matrices coloniales dans l'organisation du savoir. La deuxième explore les tensions et les luttes de légitimités opposant différents régimes de rationalité – administratif, religieux, intellectuel – au sein de l'espace public sénégalais. La troisième analyse les reconfigurations contemporaines, entendues comme des processus d'hybridation, d'ajustement et de négociation qui redessinent partiellement les contours de l'autorité épistémique sans pour autant abolir les hiérarchies héritées.

Les résultats attendus de cette analyse sont doubles. D'une part, l'article vise à explorer l'hypothèse selon laquelle la colonialité du savoir constitue une dimension structurante de l'État postcolonial sénégalais, non pas comme une simple survivance, mais comme une logique active de production et de régulation des normes. D'autre part, il cherche à analyser le caractère conflictuel et inachevé de la décolonisation épistémique, à travers les dynamiques de contestation et de recomposition susceptibles de traverser le champ institutionnel. En ce sens, l'article contribue aux débats contemporains sur la décolonisation du savoir en proposant une analyse située, attentive aux spécificités historiques et politiques du contexte sénégalais, et en soulignant que la décolonisation ne saurait être pensée comme un événement ponctuel, mais comme un long processus, traversé par des continuités, des tensions et des reconfigurations (Diop, 2007).

1. Continuités : la persistance des matrices coloniales dans l'ordre épistémiques sénégalais

En 1960, le Sénégal accède à l'indépendance, mettant fin à l'occupation coloniale française. Cependant, le Sénégal n'a pas encore achevé son processus de décolonisation. Les institutions politiques, juridiques, éducatives et intellectuelles sont toujours marquées par l'influence coloniale (Nakao, 2023). En effet, la colonisation a laissé une empreinte durable sur la production du savoir, les perceptions et l'interprétation de la réalité, ainsi que sur les hiérarchies symboliques. À son indépendance, le Sénégal a hérité d'un État différent de celui des configurations sociales et politiques antérieures à la colonisation. Cet « État importé » (Diop, 2002, p. 502) continue d'influencer les orientations et pratiques éducatives, les cadres d'analyse, les langages de légitimation du savoir et les classifications sociales. Cet héritage, loin d'être révolu, se reconfigure parfois sous de nouvelles formes, rendant plus complexe son identification et sa critique.

L'analyse de la continuité de ces défis permet d'interroger les résistances actuelles, susceptibles de s'inscrire dans une histoire longue marquée par des dynamiques de domination, d'assimilation culturelle et de contrôle des savoirs intellectuels. Dans le cas sénégalais, cette persistance se manifeste dans la structuration du champ administratif, juridique et académique.

1.1. Héritage colonial et structuration du champ du savoir

La colonisation française, en particulier durant la période de l'Afrique occidentale française (AOF) n'a pas seulement imposé une domination politique et économique ; elle a instauré un ordre cognitif spécifique. L'administration coloniale reposait sur une rationalité bureaucratique centralisée, fondée sur l'écrit, la codification juridique et la hiérarchisation des savoirs (Diouf, 2000). Les savoirs locaux, oraux ou religieux étaient tolérés dans la mesure où ils pouvaient être intégrés à une logique d'administration indirecte, mais ils demeuraient subordonnés à la norme juridique coloniale (Ndlovu-Gatsheni et Zondi, 2016). La codification du droit, en particulier dans le domaine civil et familial, a constitué un instrument central de cette entreprise. En faisant la distinction entre statut civil de droit commun et statuts dits « coutumiers », l'administration coloniale a produit une classification normative qui assignait les populations colonisées à des catégories juridiques différenciées (Antoine, 2008). Cette structuration duale ne relevait pas d'une simple reconnaissance de la pluralité, mais d'une organisation hiérarchisée des régimes de normativité, dans laquelle le métropolitain occupait une position supérieure.

Dans cette perspective, la production du savoir juridique et administratif apparaît étroitement liée à un projet colonial de rationalisation, de standardisation et de centralisation des dispositifs de gouvernance. Dans l'espace sénégalais colonial, la langue française, l'école coloniale ont joué un rôle central dans la stabilisation d'un modèle spécifique de légitimité épistémique. Celui-ci reposait sur la valorisation de l'écrit, de la codification juridique et de l'expertise administrative, au détriment d'autres formes de production et de transmission des savoirs (Sibeud, 2011).

Dans le cas du Sénégal colonial, les dispositifs scolaires et les supports pédagogiques, notamment les programmes et manuels utilisés dans l'enseignement primaire et secondaire,

étaient largement structurés par une vision eurocentrée de l'histoire et du monde social. Les contenus enseignés accordaient une place dominante aux figures historiques européennes et aux récits de la nation française, tandis que les histoires locales, les trajectoires politiques précoloniales et les savoirs endogènes étaient marginalisés ou absents des curricula (Quijano, 2007). Cette organisation du savoir scolaire contribuait ainsi à produire un imaginaire hiérarchisé, dans lequel les formes de connaissances légitimes étaient extérieures à l'expérience historique et sociale locale.

L'école coloniale au Sénégal ne se limitait pas à une fonction d'instruction ; elle participait également au projet de formation des élites administratives locales, sélectionnées et formées pour servir l'appareil colonial. Ce processus a contribué à la production d'une catégorie d'agents intermédiaires, socialisés dans des cadres épistémiques importés et fortement structurés par les normes administratives françaises (Mignolo, 2007).

Cette matrice de production et de hiérarchisation des savoirs, fondée sur des logiques d'assimilation, de sélection sociale et de valorisation du modèle administratif colonial, ne disparaît pas avec l'indépendance. Elle est en grande partie reconduite et reconfigurée dans les institutions éducatives et administratives sénégalaises postcoloniales, où persistent des formes de légitimation du savoir héritées de la période coloniale, notamment dans les cadres scolaires, universitaires et bureaucratiques.

1.2. L'État postcolonial comme vecteur de reproduction

Après l'accession du Sénégal à l'indépendance, l'État n'a pas engagé de réformes radicales de son système éducatif. Il a conservé en grande partie les structures héritées de la colonisation, ce qui a contribué à la pérennisation de l'enseignement en langue française, toujours dominante dans les administrations, les institutions scolaires et universitaires (Quijano, 2000). Cette centralité du français a été régulièrement discutée dans les politiques éducatives sénégalaises, notamment dans les réformes relatives à l'introduction des langues nationales à l'école, telles que les programmes expérimentaux d'alphabétisation bilingue et les initiatives soutenues par le ministère de l'éducation nationale, sans toutefois remettre en cause la place structurante du français dans le système formel (Daff, 1998). Cet enseignement, largement centré sur la langue française, demeure un enjeu de sélection sociale et de reproduction des élites. L'accès aux postes de pouvoir, notamment dans l'administration publique, reste fortement corrélé à la maîtrise des codes linguistiques et institutionnel hérité de la période coloniale (Bianchini, 2004). Les débats récurrents sur la place des langues nationales dans le système éducatif sénégalais, y compris dans les discours institutionnels des orientations de la réforme du secteur de l'éducation, illustrent les tensions persistantes autour de cette question.

Dans le champ universitaire, notamment à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) et à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (UGB), les discussions sur la langue d'enseignement et la dépendance aux références académiques francophones témoignent également de la persistance de ce modèle épistémique. Malgré des initiatives ponctuelles de valorisation des productions scientifiques locales et des langues nationales dans la recherche, le français demeure la langue dominante de production et de validation du savoir académique (Daff, 2003).

Cette continuité n'est pas seulement organisationnelle ; elle est aussi épistémique. Les catégories juridiques, les modes de codification et les procédures administratives prolongent une conception du savoir fondée sur la centralisation, la formalisation écrite et la hiérarchisation des normes. Le droit, notamment, conserve une place centrale dans la structuration du champ social, apparaissant comme l'expression privilégiée de la rationalité étatique. La production normative demeure étroitement liée à l'appareil bureaucratique, ce qui tend à marginaliser d'autres formes de savoirs – religieux, communautaires ou pratiques – reléguées à des espaces périphériques de légitimité (Quashie, 2019).

Cela contribue à creuser des inégalités entre les locuteurs et scripteurs du français et ceux dont les pratiques langagières reposent sur les langues locales, y compris l'arabe. Ces inégalités linguistiques se traduisent directement dans la structuration du champ institutionnel de production du savoir au Sénégal (Frath et Sow, 2022).

En effet, les institutions académiques constituent un espace central de cette hiérarchisation. Les universités francophones, telles que l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) et l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (UGB), occupent une place importante dans la définition des normes de scientificité, des critères de validation et des régimes de légitimité du savoir au Sénégal. À l'inverse, les institutions d'enseignement islamique, telles que les universités islamiques et les écoles coraniques (dara), bien qu'importantes dans la production et la transmission du savoir religieux et linguistique, occupent une position institutionnelle subordonnée dans l'espace académique national.

Cette différenciation institutionnelle produit une hiérarchisation des formes de connaissances, dans laquelle les savoirs produits en français bénéficient d'une reconnaissance scientifique et institutionnelle supérieure, tandis que les savoirs diffusés en arabe, en wolof et dans d'autres langues locales sont largement relégués à des espaces informels ou non académiques. Même lorsque ces savoirs font l'objet de productions écrites ou de transmission structurée, leur statut scientifique demeure limité dans les dispositifs de validation académique (Frath et Sow, 2022). Cette configuration institutionnelle ne se limite donc pas à une question linguistique ; elle traduit une organisation différenciée du champ du savoir, dans laquelle les institutions académiques jouent un rôle central dans la production et la reproduction des hiérarchies épistémiques.

Cette persistance invite à dépasser une lecture strictement chronologique de la décolonisation. Plutôt que d'opposer un « avant » colonial et un « après » postcolonial, il convient de penser la continuité des matrices de pouvoir à travers les transformations institutionnelles. L'État postcolonial n'est pas seulement un acteur autonome surgissant ex nihilo ; il est constitué dans et par des dispositifs hérités, qu'il adapte et réinvestit (Mourre, 2015). La colonialité du savoir ne se maintient pas sous la forme d'une domination extérieure, mais comme une logique internalisée dans les pratiques administratives, juridiques et académiques.

En ce sens, la première dimension de l'analyse montre que la décolonisation politique n'a pas entrainé une rupture épistémique radicale. Les structures de production et de légitimation du savoir au Sénégal continuent d'être façonnées par des cadres conceptuels et institutionnels issus de la période coloniale. Cette continuité ne signifie pas immobilisme ; elle constitue plutôt le socle à partir duquel émergent tensions et les reconfigurations analysées dans les sections suivantes.

2. Tensions : luttes de légitimité et conflits autour du savoir

Si la colonialité du savoir continue de structurer l'État postcolonial sénégalais à travers des continuités institutionnelles du régime colonial, elle se manifeste également dans un champ conflictuel où s'affrontent des régimes concurrents de légitimité normative. Entendue comme la persistance de hiérarchies épistémiques héritées de la colonisation dans la définition des savoirs légitimes et des normes socialement reconnues, la colonialité du savoir contribue à façonner les modalités contemporaines de production et de validation des connaissances. L'espace épistémique sénégalais est ainsi loin d'être homogène. Il est traversé par des tensions qui révèlent les ambiguïtés et les inachèvements de la décolonisation (Becker et al., 1997).

Le Code de la famille sénégalais de 1972 constitue à cet égard un cas emblématique. Adopté par l'État postcolonial dans une volonté d'unification et de modernisation du droit, il repose néanmoins sur un pluralisme juridique articulant droit civil d'inspiration française, normes religieuses, références coutumières et héritage du droit colonial (Ntampaka, 2005 ; Sow Sidibé, 1991). Cette configuration renvoie à ce que l'on peut qualifier d'hybridation normative, c'est-à-dire la coexistence et l'articulation, au sein d'un même dispositif juridique, de référentiels normatifs issus de traditions historiques, religieuses et politiques distinctes. L'hybridation normative observée dans le Code de la famille illustre ainsi les contradictions internes d'un projet étatique cherchant à concilier l'universalité juridique revendiquée par l'État moderne et la pluralité des références socioculturelles présentes dans la société sénégalaise (Quijano, 2007).

2.1. Le Code de la famille sénégalais comme étude de cas de la colonialité du savoir

Les controverses autour des demandes de réformes du Code de la famille constituent un terrain privilégié pour analyser la persistance de la colonialité de l'État postcolonial sénégalais. Adopté en 1972 dans un contexte de consolidation étatique, ce code visait à unifier et codifier le droit familial au sein d'un cadre national. Toutefois, cette entreprise d'unification s'inscrivait dans une logique de rationalisation juridique directement héritée du modèle colonial français, fondée sur la centralisation normative, la primauté de l'écrit et l'universalisation du droit civil (Mbow, 2010 ; N'Diaye, 2012). A la lumière de la notion de colonialité du pouvoir développé par Anibal Quijano, cette codification peut être interprétée comme la reconduction d'une hiérarchie normative où le droit étatique d'inspiration eurocentrée, s'impose comme seul référent légitime. La rupture politique avec la colonisation n'a pas entrainé une rupture épistémique : le droit civil demeure le cadre à partir duquel se définit la modernité juridique (Diouf, 1994).

Les tentatives ultérieures de réformes ont alors révélé les tensions latentes de cette construction. Les débats ne portaient pas uniquement sur des dispositions techniques ; ils engageaient la définition même de la légitimité normative, entendue ici comme capacité d'un ordre de normes à être reconnu comme valable, autorisé et socialement acceptable par les différents acteurs concernés. Les controverses autour du Code de la famille opposaient ainsi des conceptions concurrentes de la source légitime de droit, fondées tantôt sur l'autorité de l'État, tantôt sur les références religieuses ou coutumières. D'un côté, l'État et certains

acteurs institutionnels invoquaient l'égalité formelle, l'universalité juridique et la conformité aux engagements internationaux (Locoh et Puech, 2008 ; Mbow, 2024). De l'autre des acteurs religieux et communautaires contestaient ces orientations au nom d'une légitimité islamique et d'un ancrage socio-culturel présenté comme constitutif de l'identité nationale (N'Diaye, 2015).

Ce face-à-face révèle l'affrontement de deux régimes de rationalité : une rationalité étatique centralisée, héritière de la tradition juridique coloniale, et une rationalité religieuse revendiquant une autorité normative autonome (Olivier De Sardan, 2010). Mais loin d'opposer simplement modernité et tradition, cette controverse illustre ce que Walter Mignolo conceptualise comme la colonialité du savoir : l'universalisation d'un modèle juridique occidental qui continue de définir les critères de validité, tout en reléguant les autres normativités à une position subalterne (O'Brien et al., 2002).

Ainsi, les mobilisations autour du Code de la famille ne traduisent pas seulement un conflit juridique, elles expriment une lutte pour la reconnaissance de pluralités épistémiques au sein de l'espace postcolonial. La réforme devient alors un champ de bataille où se négocient simultanément la souveraineté normative, l'héritage colonial et les revendications contemporaines notamment féministes de justice et d'égalité (Ngom, 2021).

2.2. Postcolonie et négociation du pouvoir normatif

La lecture d'Achille Mbembe sur la postcolonie permet d'éclairer cette dynamique. Dans de la Postcolonie (2000), Mbembe montre que l'État postcolonial ne constitue pas une simple reproduction mécanique des dispositifs coloniaux ; il est un espace de mise en scène, de réinvention et de négociation permanente du pouvoir. Les controverses autour du Code de la famille illustrent précisément cette dimension performative. L'autorité de l'État ne s'impose pas de manière univoque. Elle se construit dans l'interaction avec des forces sociales qui la reconnaissent, la contestent et parfois la contraignent (Bayart, 2006). Les tensions observées ne signalent donc pas l'effondrement de l'ordre étatique, mais son caractère relationnel et disputé. L'État demeure central dans la production normative, mais il doit composer avec des autorités concurrentes – religieuses, coutumières, communautaires capables de mobiliser une légitimité sociale forte. Cette configuration révèle la coexistence de plusieurs sources de normativité au sein de l'espace public sénégalais (Weber, 2013). Loin d'être marginales, ces normativités participent activement à la redéfinition du champ juridique et à la reconfiguration des rapports de pouvoirs.

En complément, la réflexion de Felwine Sarr (2016) dans Afrotopia permet d'interpréter ces tensions comme l'expression d'interrogations plus profonde sur les modèles de société et les horizons collectifs susceptibles d'orienter les trajectoires africaines. Dans cette perspective, les débats entourant les réformes juridiques ne se réduisent pas à des controverses portant sur des dispositions techniques ou institutionnelles. Ils renvoient à des conceptions concurrentes de l'ordre social, de l'autorité normative et du devenir collectif. Les controverses autour du Code de la famille révèlent ainsi une question plus fondamentale : quels référents normatifs et quelles visions de la société doivent guider l'évolution du Sénégal contemporain ?

Les références aux standards internationaux, à l'universalité des droits ou à la modernité juridique coexistent avec des revendications d'authenticité, de souveraineté culturelle et de fidélité aux traditions religieuses. Il ne s'agit donc pas uniquement d'un conflit de normes, mais d'une confrontation entre différentes sources de légitimité et différentes conceptions de l'ordre social. Dans cette perspective, la conflictualité épistémique désigne les tensions qui émergent lorsque des régimes concurrents de savoir et de légitimité cherchent à définir les référents à partir desquels la société se pense, se gouverne et se projette.

L'analyse du Code de la famille permet ainsi d'articuler les différentes perspectives théoriques mobilisées dans cet article. La notion de colonialité du savoir éclaire la persistance de hiérarchies épistémiques héritées de la période coloniale ; le pluralisme normatif met en évidence la coexistence de référentiels juridiques, religieux et coutumiers ; enfin, la perspective décoloniale permet d'interroger les tentatives de redéfinition des cadres de légitimité et d'autorité. La décolonisation du savoir apparaît dès lors non comme un état achevé, mais comme un processus de négociation et de reconfiguration des rapports entre savoir, pouvoir et normativité. Le Code de la famille constitue ainsi un observatoire privilégié des tensions entre héritages coloniaux, pluralité normative et aspirations à une plus grande autonomie intellectuelle et juridique (Mondain et Goudiaby, 2022).

2.3. Reconfigurations : hybridations, négociations et limites de la décolonisation épistémique

Les tensions qui traversent l'État postcolonial sénégalais ne conduisent ni à une rupture radicale avec les matrices normatives héritées de la colonisation, ni à leur simple reconduction. L'analyse des controverses entourant le Code de la famille met plutôt en évidence des dynamiques de recomposition dans lesquelles s'articulent continuités et transformations. Les débats relatifs aux réformes du Code révèlent en effet la coexistence de référentiels juridiques, religieux et socioculturels concurrents, dont aucun ne parvienne à s'imposer de manière exclusive.

Dans cette perspective, le Code de la famille apparaît comme un espace privilégié d'observation des négociations qui entourent la définition des normes légitimes dans le Sénégal contemporain. Plus qu'une opposition entre tradition et modernité, ces controverses témoignent de processus complexes de réinterprétation et d'ajustement des cadres normatifs. L'analyse de ce cas suggère ainsi que les transformations observées relèvent moins d'une rupture achevée avec les héritages coloniaux que de reconfigurations progressives des rapports entre savoir, droit et légitimité.

Elle procède par des ajustements progressifs, des hybridations normatives, entendues comme l'articulation et la coexistence de référentiels juridiques, religieux et coutumiers au sein d'un même cadre institutionnel, ainsi que par des négociations stratégiques entre acteurs sociaux et institutionnels, c'est-à-dire des processus de discussions, d'adaptation et de compromis par lesquels différents groupes cherchent à faire reconnaître leurs conceptions de la norme légitime (Ndlovu-Gatsheni et Zondi, 2016). Loin d'aboutir à une substitution pure et simple d'un paradigme par un autre, elle révèle une pluralisation des régimes de légitimités, entendus comme les différents systèmes de référence à partir desquels les normes, les savoirs et les formes d'autorité sont reconnus comme valides et légitimes. Dans

le contexte sénégalais, ces régimes de légitimité mettent en concurrence des référents issus de l'héritage colonial, des aspirations à la souveraineté politique et culturelle ainsi que des revendications fondées sur les traditions religieuses et communautaires (Villalón, 19950.

Ainsi, l'espace postcolonial apparaît moins comme un terrain de dépassement définitif de la colonialité que comme un champ de tensions où se redessinent, de manière partielle et toujours provisoire, les frontières de la légitimité normative.

2.4. Hybridations normatives et ajustements institutionnels

Les controverses autour du Code de la famille illustrent ces dynamiques de reconfiguration qui traversent les rapports entre État, les acteurs religieux et les organisations de la société civile. Face aux mobilisations sociales et religieuses, l'État ne peut imposer unilatéralement une réforme sans tenir compte des équilibres politiques et symboliques qui structurent l'espace public sénégalais (Samson, 2010). Il en résulte des compromis, des reports ou des reformulations qui témoignent des négociations entourant la définition des normes légitimes.

Ces ajustements ne signifie pas l'abandon du cadre juridique moderne ; ils révèlent plutôt des processus d'hybridation normative, entendus comme l'articulation de référentiels juridiques, religieux et socioculturels au sein d'un même dispositif normatif. Dans le cas du Code de la famille, le droit étatique demeure la principale source de régulation juridique, mais son application et ses évolutions s'inscrivent dans un environnement marqué par la coexistence de plusieurs registres de légitimité. L'analyse de ce cas met ainsi en évidence la manière dont les controverses juridiques peuvent devenir des espaces de négociation entre différentes conceptions de l'autorité normative et de l'ordre social (Brossier, 2004).

Cette situation, observable à travers les controverses entourant le Code de la famille, permet de mettre en perspective l'analyse d'Achille Mbembe (2000) selon laquelle la postcolonie se caractérise par des arrangements ambigus où le pouvoir s'exerce à travers la négociation autant que par la contrainte. Dans le cas étudié, les dynamiques de réforme et de contestation du Code montre que l'État ne se limite pas à imposer unilatéralement des normes juridiques, mais qu'il compose également avec des acteurs religieux, sociaux et institutionnels dont les mobilisations influencent les ajustements du cadre normatif (Villalón, 1995).

Ces transformations ne concernent pas uniquement les dispositifs juridiques ; elles affectent également les registres de représentation et les débats publics autour des normes sociales. Les controverses révèlent ainsi une interrogation sur les référents à partir desquels la société sénégalaise se pense et se projette. La question ne porte plus uniquement sur l'efficacité institutionnelle des dispositifs juridiques, mais également sur leur adéquation avec des horizons normatifs socialement et culturellement disputés. La réflexion de Felwine Sarr dans Afrotopia éclaire cette dimension projective. Pour Sarr (2016), la décolonisation suppose une réappropriation des finalités collectives et une capacité à définir des trajectoires historiques situées, sans reproduction mécanique des modèles issus de la modernité occidentale.

Appliquée au champ normatif, cette perspective invite à interpréter les controverses autour du Code de la famille non seulement comme des conflits juridiques, mais comme des moments de mise en tension des critères de validité des normes et des savoirs qui les sous-tendent (Quijano, 2007). Toutefois, ces dynamiques de reconfigurations demeurent

contraintes par les structures héritées. Les institutions administratives, les cadres juridiques et les référentiels académiques continuent d'opérer à travers des catégories historiquement constituées. La reconfiguration s'effectue ainsi à l'intérieur d'un champ déjà structuré, ce qui limite la portée des transformations observées (Tatchim, 2018).

En définitive, les controverses autour du Code de la famille ne doivent pas être interprétées comme un simple affrontement entre modernité et tradition. Elles constituent un terrain d'observation privilégié de la colonialité persistante du pouvoir et du savoir, où se négocient les conditions mêmes de production de la norme et les critères de sa légitimité.

2.5. Les ambivalences de la décolonisation du savoir

La décolonisation épistémique au Sénégal, telle qu'elle peut être observée à travers l'analyse des controverses entourant le Code de la famille, ne se présente ni comme une continuité pure ni comme une rupture achevée. Elle prend plutôt la forme d'un processus inégal et conflictuel, marqué par des avancées ponctuelles, des ajustements institutionnels et des résistances structurelles.

Les hybridations normatives observées dans ce cas témoignent d'une capacité d'adaptation des dispositifs juridiques et institutionnels, mais elles peuvent également contribuer à la reconduction de hiérarchies épistémiques et normatives héritées de la période coloniale. En ce sens, la colonialité du savoir ne disparait pas ; elle se transforme et se reconfigure dans les modalités mêmes de la négociation postcoloniale autour des normes juridiques, religieuses et socioculturelles. L'État occupe à cet égard une position centrale dans la définition du cadre normatif, tout en étant contraint d'intégrer des référentiels concurrents issus de l'espace social et religieux. La pluralité normative ainsi observée complexifie l'espace public sénégalais, sans pour autant neutraliser les asymétries de pouvoir qui structurent les régimes de légitimité (Diouf, 2001 ; Thiong'o et al., 1986).

Ainsi cette troisième dimension de l'analyse montre qu'il est nécessaire de penser la décolonisation du savoir comme un processus relationnel, situé et inachevé, tel qu'il apparaît dans les controverses juridiques analysées. Elle se déploie dans un champ institutionnel structuré par des héritages historiques durables, traversé par des tensions et orienté par des aspirations concurrentes à la reconnaissance et à l'autonomie. L'État postcolonial sénégalais apparaît dès lors, à travers le cas du Code de la famille, comme un espace d'observation privilégié des reconfigurations épistémiques contemporaines, sans rupture totale avec les matrices normatives héritées (Thioub, 2008).

Conclusion

Cet article s'est donné pour objectif d'analyser la décolonisation du savoir au Sénégal à partir d'une interrogation centrale : l'État postcolonial a-t-il véritablement rompu avec les matrices épistémiques héritées de la colonisation, ou en reconduit-il les structures sous des formes réaménagées ? En articulant analyse historique, étude des controverses normatives notamment autour du Code de la famille et cadre théorique inspiré d'Achille Mbembe (2000) et de Felwine Sarr (2016), cette recherche met en lumière une dynamique plus complexe

qu'une simple alternative entre continuité et rupture. Les résultats de l'analyse se structurent autour de trois constats majeurs.

Premièrement, l'État sénégalais demeure inscrit dans une architecture normative héritée de la modernité coloniale. La centralité du droit écrit, la hiérarchisation des savoirs et la primauté des dispositifs administratifs traduisent la persistance d'une rationalité étatique qui continue d'organiser la production de la légitimité. La colonialité du savoir ne disparait pas avec l'indépendance ; elle s'inscrit durablement dans les institutions (Droz, 2003).

Deuxièmement, cette continuité n'est ni stable ni incontestée. Les controverses autour des réformes juridiques révèlent des tensions structurelles entre différents régimes de légitimité : étatique, religieux, international et social. Ces tensions montrent que l'espace public sénégalais est traversée par des conflits épistémiques où se négocie la définition même du normatif. L'État postcolonial ne gouverne pas seul, il compose, arbitre et ajuste (Mbembé, 2000).

Troisièmement la décolonisation du savoir apparaît comme un processus ambivalent de reconfiguration plutôt que comme une rupture radicale. Les hybridations normatives et les compromis institutionnels témoignent d'une capacité d'adaptation, mais ils n'aboutissent pas nécessairement à une autonomie épistémique complète. Les structures héritées continuent de cadrer les possibilités d'action et de limiter la portée transformatrice des réformes (Des Lierres et Affa'A, 2002).

Ainsi, l'apport central de cet article est de montrer, à partir de l'analyse des controverses entourant le Code de la famille au Sénégal, que la colonialité du savoir, ne se maintient pas sous une forme figée, mais qu'elle se transforme dans et par les négociations postcoloniales. L'analyse met en évidence des dynamiques de reconfiguration où se combinent continuités institutionnelles et ajustements normatifs, sans qu'il soit possible de conclure à une rupture totale avec les héritages coloniaux. Sous cet angle, la postcolonie, telle qu'elle peut être appréhendée à travers ce cas empirique, ne renvoie ni à une reproduction pure de l'ordre colonial ni à une table rase, mais à un espace de transactions, d'ambivalences et de reconfigurations permanentes des régimes de légitimité.

En définitive, la décolonisation du savoir au Sénégal doit être envisagée comme un horizon critique plutôt que comme un état accompli. Elle suppose non seulement la transformation des normes, mais aussi une reconfiguration des imaginaires, des catégories d'analyses et des critères de validité du savoir. L'État postcolonial apparait alors comme un laboratoire où se joue la possibilité d'une réinvention épistémique, sans que celle-ci ne soit encore pleinement réalisée. Cette conclusion ouvre enfin une perspective de recherche plus large : analyser les dynamiques de décolonisation non pas comme des ruptures événementielles, mais comme des processus relationnels, conflictuels et inachevés. En ce sens le cas sénégalais contribue à enrichir la réflexion sur les trajectoires africaines contemporaines et sur les conditions d'une véritable autonomie intellectuelle dans le monde postcolonial.

Références

Antoine, P. (2008). La société dakaroise et le mariage civil, un compromis entre droit de la famille et religion. Dans Démographie et cultures (Actes du colloque de Québec,

2008) (pp. 1105–1118). Association Internationale des Démographes de Langue Française.

Bayart, J.-F. (2006). L'Etat en Afrique: la politique du ventre. Fayard.

Becker, C., Mbaye, S. et Thioub, I. (1997). AOF: réalités et héritages: sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895-1960. Direction des archives du Sénégal.

Bianchini, P. (2004). Ecole et politique en Afrique noire: sociologie des crises et des réformes du système d'enseignement au Sénégal et au Burkina FASO (1960-2000). KARTHALA.

Brossier, M. (2004). Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal: la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation [Mémoire de DEA, Paris I]. Fonds d'analyse des sociétés politiques. https://fasopo.org/sites/default/files/jr/memoire_dea_brossier.pdf

Daff, M (1998). « Politique linguistique et enseignement du français au Sénégal ». Diversité Langues, 3.

Daff, M (2003). « Les langues nationales et l'enseignement au Sénégal : entre politique linguistique et réalités scolaires ». Dans Le français en Afrique, Paris, Didier Érudition.

Des Lierres, T. et Affa'A, F.-M. (2002). L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'université: les cas du Sénégal et du Cameroun. L'Harmattan.

Diop, C.-M. (2007). La Renaissance africaine: Enjeux et perspectives culturelles, scientifiques et techniques dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop. Présence Africaine, 175-176-177(1), 469–497. https://doi.org/10.3917/presa.175.0469.

Diop, M.-C. (2002). Le Sénégal contemporain. KARTHALA.

Diop, M.-C. (Dir.). (2013). Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale. Karthala.

Diouf, M. (1994). L'échec du modèle démocratique du Sénégal, 1981-1993. Africa Spectrum, 29(1), 47–64. https://www.jstor.org/stable/40174511

Diouf, M. (2000). Assimilation coloniale et identités religieuses de la civilité des originaires des Quatre Communes (Sénégal). Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines, 34(3), 565–587. https://doi.org/10.1080/00083968.2000.10751207

Diouf, M. (2001). Histoire du Sénégal: le modèle islamo-wolof et ses périphéries. Maisonneuve & Larose.

Droz, B. (2003). Regards sur la décolonisation de l'Afrique Noire. Labyrinthe, (16), 9–18. https://doi.org/10.4000/labyrinthe.306

Frath, P. et Sow, N. (2022). La question de la terminologie dans l'enseignement des langues africaines. Dans Zouogbo, J.-P. (Dir.), Linguistique pour le développement. Concepts, contextes et empiries (pp. 97–113). Éditions des Archives Contemporaines. https://hal.science/hal-04010359/

Heitz, K. (2008). Décolonisation et construction nationale au Sénégal. Relations internationales, 133(1), 41–52. https://doi.org/10.3917/ri.133.0041

Locoh, T. et Puech, I. (2008). Fatou Sow. Les défis d'une féministe en Afrique. Travail, genre et sociétés, 20(2), 5–22. https://doi.org/10.3917/tgs.020.0005

Mbembé, J.-A. (2000). De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. KARTHALA.

Mbow, P. (2010). Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal. Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire, (59), 87–96. https://doi.org/10.4000/droitcultures.1963

Mbow, P. (2024). Droits humains et religions: autour de la problématique femme et islam. Religioni e società, 39(108), 22–29. https://www.torrossa.com/gs/resourceProxy?an=5810059&publisher=F34885

Mignolo, W. D. (2007). DELINKING: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. Cultural Studies, 21(2-3), 449–514. https://doi.org/10.1080/09502380601162647

Mondain, N. et Goudiaby, J. A. (2022). Décoloniser les pédagogies universitaires au Canada et au Sénégal. Le rôle de la collaboration scientifique internationale. Recherches sociologiques et anthropologiques, (53-2), 156–176. https://doi.org/10.4000/rsa.5745

Mourre, M. (2015). Mobiliser le passé au temps de l'indépendance. Le cas du Sénégal, 1958-1980. Matériaux pour l'histoire de notre temps, 117-118(2), 24–30. https://doi.org/10.3917/mate.117.0024

Nakao, S. (2023). Nationaliser le panafricanisme: la décolonisation au Sénégal, en Haute-Volta et au Ghana (1945–1962). KARTHALA.

N'Diaye, M. (2012). Ambiguïtés de la laïcité sénégalaise: la référence au droit islamique. Dans Dupret, B. (Dir.), La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique (pp. 209–222). La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.dupre.2012.01.0209

N'Diaye, M. (2015). Interpréter le non-respect du droit de la famille au Sénégal. La légitimité et les capacités de l'État en question. Droit et société, 91(3), 607–622. https://doi.org/10.3917/drs.091.0607

Ndlovu-Gatsheni, S. J. et Zondi, S. (2016). Decolonizing the university, knowledge systems and disciplines in Africa. Carolina Academic Press.

Ngom, S. (2021). L'émergence et le développement d'un mouvement féministe décolonial au Sénégal: entre approche postcoloniale et revendications égalitaires. Recherches féministes, 34(2), 51–66. https://doi.org/10.7202/1092230ar

Ntampaka, C. (2005). Introduction aux systèmes juridiques africains. Presses universitaires de Namur.

O'Brien, D. B. C., Diop, M.-C. et Diouf, M. (2002). La construction de l'État au Sénégal. KARTHALA.

Olivier De Sardan, J.-P. (2010). Développement, modes de gouvernance et normes pratiques (une approche socio-anthropologique). Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement, 31(1-2), 5–20. https://doi.org/10.1080/02255189.2010.9669327

Quashie, H. (2019). L'expatriation de la recherche française en Afrique subsaharienne: distinctions raciales et épistémologies scientifiques (Sénégal, Madagascar, Bénin). Histoire de la recherche contemporaine. La revue du Comité pour l'histoire du CNRS, 8(2), 208–229. https://doi.org/10.4000/hrc.3717

Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. International Sociology, 15(2), 215–232. https://doi.org/10.1177/0268580900015002005

Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. Cultural Studies, 21(2-3), 168–178. https://doi.org/10.1080/09502380601164353

Samson, F. (2010). Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique. Dans Polet, F. (Dir.), État des résistances dans le Sud : Afrique (pp. 235-242). Syllepse.

Sarr, F. (2020). Afrotopia. University of Minnesota Press.

Sibeud, E. (2011). Des « sciences coloniales » au questionnement postcolonial: la décolonisation invisible ? Revue d'histoire des sciences humaines, 24(1), 3–16. https://doi.org/10.3917/rhsh.024.0003

Sow Sidibé, A. (1991). Le pluralisme juridique en Afrique : l'exemple du droit successoral sénégalais. Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Tatchim, N. (2018). Achille MBEMBÉ et Felwine SARR (dir.), Écrire l'Afrique-Monde, Paris, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, 397 p. Langage et société, 164(2), 186–189. https://doi.org/10.3917/ls.164.0186

Théus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A. & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Thiong'o, N. (1986). Decolonising the mind: The politics of language in African literature. James Currey.

Thioub, I. (2008). L'esclavage et les traites en Afrique occidentale: entre mémoires et histoires. Dans Ba Konaré, A. (Dir.), Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy (pp. 20–-213). La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.konar.2008.01.0201

Villalón, L. A. (1995). Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (2013). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Presses éléctroniques de France.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

De l'indignation à l'espoir : analyse rhétorique du pathos dans l'exposé des motifs de la loi Taubira sur la reconnaissance de l'esclavage et la traite comme crimes contre l'humanité

Yvan Tchanga

Mots-clés : pathos, esclavage, traite négrière, rhétorique, loi Taubira, crime contre l'humanité, exposé des motifs, mémoire.

Keywords : pathos, slavery, slave trade, rhetoric, Taubira Act, crime against humanity, explanatory memorandum, memory.

Résumé

Cet article analyse l'exposé des motifs de la proposition de loi portée par Christiane Taubira en 1998, visant à reconnaître l'esclavage et la traite négrière comme crimes contre l'humanité. L'objectif est d'examiner le pathos à l'œuvre dans ce texte à partir de la rhétorique classique d'Aristote, afin de comprendre comment les émotions participent à la dynamique persuasive d'un discours parlementaire à forte portée mémorielle. La méthodologie repose sur une analyse rhétorique structurée selon la dispositio antique (exorde, narration, confirmation, réfutation et péroraison), permettant d'identifier les émotions mobilisées et les procédés discursifs qui en assurent la construction. L'étude met en évidence une configuration émotionnelle dominée par la pitié et l'indignation, auxquelles s'ajoutent l'émulation, l'écœurement, la gêne ou l'embarras, la contrariété, la contrition, la honte et l'espoir. L'indignation apparaît comme l'émotion centrale du texte. L'analyse montre ainsi que le pathos constitue une dimension essentielle contribuant à faire passer une mémoire longtemps marginalisée du registre affectif au registre législatif. Cet article démontre que le pathos constitue un levier central de l'argumentation politique.

Abstract

This article analyses the explanatory memorandum of the bill introduced by Christiane Taubira in 1998 seeking recognition of slavery and the slave trade as crimes against humanity. Its aim is to examine the pathos at work in this text through the lens of Aristotle's classical rhetoric, in order to understand how emotions contribute to the persuasive dynamics of a parliamentary discourse with strong memorial significance. The methodology rests on a rhetorical analysis structured according to the ancient dispositio (exordium, narration, confirmation, refutation and peroration), which makes it possible to identify the emotions mobilized and the discursive devices that construct them. The study brings to light an emotional configuration dominated by pity and indignation, to which are added emulation, disgust, embarrassment, annoyance, contrition, shame and hope. Indignation emerges as the central emotion of the text. The analysis thus shows that pathos constitutes an essential dimension in moving a long-marginalized memory from the affective register to the legislative register. This article demonstrates that pathos is a central lever of political argumentation.

Pour citer cet article

Tchanga, Y. (2026). De l'indignation à l'espoir : analyse rhétorique du pathos dans l'exposé des motifs de la loi Taubira sur la reconnaissance de l'esclavage et la traite comme crimes contre l'humanité. *RESUME, 1*(1), 109–126. https://doi.org/10.68181/nc06gc83

© Yvan Tchanga, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Introduction[1]

Adoptée par le Parlement le 10 mai 2001 et promulguée le 21 mai de la même année, la loi dite « Taubira » reconnaît officiellement la traite négrière et l'esclavage comme crimes contre l'humanité en France. En 2026, cette loi Taubira célèbre ses 25 ans, marquant ainsi un quart de siècle depuis son adoption. Portée par Christiane Taubira, alors députée de Guyane, cette initiative législative, déposée le 22 décembre 1998, s'inscrit dans une séquence socio-politique particulièrement dense, marquée par les commémorations du 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage de 1848. L'année 1998 constitue en effet un moment charnière : elle voit converger mobilisations associatives, revendications réparatrices, initiatives institutionnelles, débats parlementaires autour de la mémoire de l'esclavage (Michel, 2017).

Si les autorités politiques célèbrent alors la grandeur de la République abolitionniste – notamment à travers les discours de Jacques Chirac et l'action du gouvernement dirigé par Lionel Jospin – de nombreuses voix critiques dénoncent un cadrage mémoriel centré sur l'héroïsation des abolitionnistes européens et l'occultation des résistances noires, du marronnage et des revendications réparatrices (Garraway, 2008 ; Michel, 2017 ; Vergès, 2005). Des associations – telles que le Collectif des Filles et Fils d'Africains Déportés (Coffad) ou le Comité De Mémoire (CDM) – contribuent alors à politiser l'espace public mémoriel, notamment lors de la marche du 23 mai 1998 à Paris, qui rassemble des dizaines de milliers de personnes se revendiquant « descendants d'esclaves » (Gueye, 2011).

C'est dans ce contexte de tension mémorielle et de demande de reconnaissance que s'inscrit cette proposition de loi. Au cœur de cette initiative se trouve l'exposé des motifs. Préambule justificatif de toute proposition législative, il constitue un espace discursif stratégique où se construisent les arguments, les cadres interprétatifs et les registres de légitimation destinés à convaincre les parlementaires (Devriendt & Monte, 2015).

Le présent article propose d'analyser l'exposé des motifs de la proposition de loi Taubira à partir de la rhétorique d'Aristote, qui distingue trois modalités de persuasion : l'ethos, le logos et le pathos. L'étude se concentre spécifiquement sur le pathos, c'est-à-dire l'ensemble des procédés discursifs visant à susciter des émotions chez l'auditoire afin d'orienter son jugement. L'objectif principal est d'identifier les émotions mobilisées et d'examiner les stratégies rhétoriques qui en assurent la construction. En se focalisant sur cette dimension émotionnelle, l'article entend démontrer que le pathos constitue une ressource essentielle contribuant à transformer une mémoire historiquement marginalisée en exigence normative et politique adressée à la République. Cette approche permet ainsi de mettre en lumière le rôle des émotions dans la légitimation et l'efficacité d'un discours parlementaire au carrefour de l'histoire, de la mémoire et de la politique.

Cette étude est limitée du fait qu'elle n'étudie qu'une seule facette du discours (le pathos) en ignorant les deux autres modalités de persuasion, or elles sont intimement liées : l'efficacité du pathos est souvent renforcée par la crédibilité de l'oratrice et la solidité de ses arguments. Prise isolément, l'analyse du pathos ne pourrait donc se substituer à une lecture globale des stratégies rhétoriques déployées dans cet exposé des motifs.

[1] Les analyses présentées dans cet article reprennent et développent des éléments d'un chapitre précédemment publié par l'auteur (Tchanga, 2026) dans un ouvrage collectif sur la mémoire de l'esclavage, l'héritage colonial et la décolonisation du savoir (Theus et al., 2026).

1. Problématique

Malgré l'attention portée aux débats parlementaires par la recherche en analyse du discours et en rhétorique (Micheli, 2008, 2010 ; Osnabrügge et al., 2021), l'exposé des motifs reste sous-étudié, en particulier lorsqu'il revêt un caractère mémoriel et politique aussi singulier que celui de la loi Taubira. Ce texte constitue un jalon majeur dans l'histoire législative française, justifiant une avancée significative dans la prise en compte des mémoires africaines et afrodescendantes. Il a contribué, entre autres, à l'inscription de l'enseignement de l'esclavage dans les programmes scolaires et à son inclusion dans les programmes de recherche, ainsi qu'à l'instauration du 10 mai comme journée nationale des mémoires de la traite, de l'esclavage et de leur abolition en France métropolitaine (Cottias, 2021).

Cette situation soulève un double enjeu : d'une part, la nécessité de documenter comment un texte parlementaire peut mobiliser des émotions pour renforcer sa dimension argumentative ; d'autre part, l'opportunité de comprendre comment ces procédés contribuent à la légitimation et à la diffusion d'une mémoire longtemps marginalisée dans le récit national.

Pour répondre à cette lacune, notre analyse suivra un plan en trois temps. La première section présentera le cadre théorique, consacré à la place des émotions dans la rhétorique politique. La deuxième exposera la méthodologie, fondée sur la structure de la rhétorique classique. Enfin, la troisième proposera une étude séquentielle du pathos dans le texte, centrée sur les émotions mobilisées et leur rôle dans la dynamique persuasive de l'oratrice.

2. Cadre théorique : les émotions, un puissant outil de rhétorique politique

Les émotions jouent un rôle central dans la communication politique contemporaine. Les responsables politiques y recourent fréquemment afin d'humaniser leur discours, d'améliorer leur image publique ou encore de favoriser l'acceptation de certaines mesures législatives (Ballet, 2014 ; Braud, 2014 ; Marcus, 2000). De leur côté, les citoyens, les acteurs de la société civile et les organisations diverses mobilisent également les émotions pour orienter leurs actions, qu'il s'agisse de manifestations, de campagnes électorales ou d'initiatives humanitaires (Jasper, 2011). Bien que la pertinence et l'efficacité des émotions dans l'espace public soient aujourd'hui largement reconnues par de nombreux spécialistes, elles ont longtemps été – et sont parfois encore – discréditées, notamment par certains courants théoriques de l'argumentation qui les considèrent comme un obstacle à la rationalité du débat démocratique.

2.1. De la diabolisation à une considération plus importante

L'usage des émotions dans les discours politiques a longtemps été contesté et méprisé par les partisans des théories de l'argumentation. Héritiers de l'époque des Lumières, bercés au positivisme prônant une « scientificité » rationnelle, ceux-ci, à l'opposé des tenants de la rhétorique, réservent au logos – c'est à dire des arguments logiques – toute leur attention. Dès lors, le recours aux sentiments, états d'âme, humeurs ou toute subjectivité humaine est exclu et considéré comme irrationnel. Comme le souligne Ruth Amossy (2021a, p. 216), les auteurs des théories de l'argumentation, notamment Van Eemeren et ses collègues,

insistent sur le fait que l'argumentation doit s'inscrire dans le « royaume de la raison ». Ceux-ci recommandent formellement de faire abstraction de toute émotion dans les discours. L'orateur veillera à structurer son argumentaire selon des normes précises, répondant aux canons dits objectifs.

L'analyse classique de La Psychologie des foules de Gustave Le Bon, telle que revisitée par Gould (2010), offre un éclairage précieux sur les représentations durables des émotions dans les dynamiques collectives. Dans la lignée des penseurs de la fin du XIX^{e} siècle, Le Bon associe la foule à l'irrationalité et à la perte de contrôle : les individus, une fois immergés dans le collectif, seraient privés de leur autonomie, gouvernés par des instincts primaires et manipulés par une figure charismatique. La foule y est dépeinte comme violente, régressive et imperméable à la raison. Gould (2010) souligne que cette conception, fondée sur une opposition stricte entre émotion et rationalité, a largement influencé les études sur le comportement groupal durant une bonne partie du XX^{e} siècle. L'émotion, vue comme une pulsion naturelle, est considérée comme un élément altérant la raison.

Il aura fallu attendre le « tournant émotionnel », dans les années 1990, pour que les émotions gagnent en importance dans les études sociologiques des mouvements sociaux. Dans cette perspective renouvelée, l'émotion n'est plus vue comme l'antithèse de la raison, mais comme une composante centrale de l'action sociale. Gould (2010, p. 23) affirme que les émotions deviennent un levier de compréhension et de mobilisation, permettant aux individus « d'apprendre à se connaître et à comprendre leurs contextes, leurs engagements et les options qui s'offrent à eux ».

Dans le prolongement de cette revalorisation des émotions, Le Bart (2018) met en évidence le long refoulement dont celles-ci ont fait l'objet au sein des sciences politiques. Il note que de nombreux chercheurs ont durant des siècles, négligé les émotions pour se concentrer uniquement sur l'explication des phénomènes politiques par la récolte des données de manière objective, en mettant en avant un positivisme froid : « La science politique, au fil des premières décennies de son existence, a semblé considérer que la rationalité scientifique commandait de se méfier des émotions, celles du chercheur évidemment, mais aussi celles des acteurs sociaux étudiés. » (Le Bart, 2018, p. 11). Cette méfiance s'accompagnait d'une conception erronée et aujourd'hui largement critiquée : celle selon laquelle les sociétés modernes auraient progressivement évacué les émotions, désormais associées aux seules sociétés traditionnelles. Une perspective que Le Bart qualifie de contresens encore fortement présent dans la sociologie d'après-guerre (p. 12).

Au lendemain de la seconde guerre mondiale et même jusqu'aujourd'hui, « l'appel explicite aux arguments d'ordre émotionnel dans la rhétorique politique a mauvaise presse, au moins dans les pays démocratiques. » (Braud, 2014, p. 47). La fanatisation des masses par des démagogues nationalistes et fascistes (Hitler, Mussolini…) ayant conduit à des pires exactions, l'opinion occidentale reste encore marquée par ces souvenirs odieux. Toutefois, « l'omniprésence de l'émotionnel dans le discours politique » permet de se rendre compte que, malgré cette réticence, il est impossible de se passer des émotions dans tout processus décisionnel (Braud, 2014, p.49). Malgré la méfiance épistémologique longtemps nourrie à l'égard de l'émotion, celle-ci demeure constitutive de l'agir politique. La critique de la séparation entre raison et émotion s'est trouvée renforcée par les apports des sciences cognitives, notamment à travers les travaux d'Antonio Damasio. Dans l'erreur de Descartes ,

Damasio (1995) démontre que l'émotion est une composante fondamentale de la rationalité. En s'appuyant sur l'étude du cas célèbre de Phineas Gage – un patient ayant subi une lésion du cortex préfrontal –, il illustre comment une altération de la capacité émotionnelle peut compromettre la prise de décision rationnelle. Ce cas emblématique permet de conclure que loin d'être antinomiques, raison et émotion sont intimement liées dans l'agir humain.

2.2. La centralité des émotions dans le champ politique

L'évolution des sciences sociales témoigne d'un renversement paradigmatique : autrefois reléguées au second plan, les émotions sont désormais perçues comme des forces motrices de l'action individuelle et collective. Présentes dans toutes les sphères – du vote à la consommation, en passant par l'engagement militant ou l'apprentissage – elles sont devenues si centrales que Le Bart (2018) parle de gouvernance des émotions ou de gouvernance par les émotions (Le Bart, 2018). Nous serions ainsi entrés dans une forme d' « émocratie », entendue comme une configuration sociale dans laquelle les émotions règnent et dictent le tempo. Il souligne ainsi que la politique ne peut être réduite à une rationalité pure, dans la mesure où elle est « de part en part travaillée par les émotions » (Le Bart, 2018, p. 11).

Pierre Rosanvallon (2021), quant à lui, avance que les émotions, plus que les idéologies ou les appartenances sociales, « génèrent des communs ». Elles constituent un vecteur structurant du lien social, au même titre que les formes traditionnelles de représentation politique. L'auteur en appelle à la nécessité d'élaborer d'une véritable « cartographie émotionnelle » afin de mieux comprendre les dynamiques contemporaines.

Les recherches de Marion Ballet (2014) confirment cette centralité des émotions dans la vie politique. Dans son étude des campagnes présidentielles françaises de 1981 à 2012, elle montre que des affects tels que la peur, l'espoir, la compassion ou encore l'indignation jouent un rôle déterminant dans la mobilisation électorale. Ces rhétoriques affectives contribuent à façonner les identités politiques et à structurer les clivages partisans.

Dans le même esprit, Braud (2014) propose une typologie des usages émotionnels en politique, distinguant trois formes majeures d'expression affective : (1) l'inscription d'une charge émotionnelle dans l'interlocution, selon que l'orateur adopte les postures de l'expert, du représentant ou du défenseur de valeurs ; (2) l'activation d'émotions collectives à travers des dispositifs rituels comme les commémorations, les mobilisations ou les cérémonies publiques ; (3) la mise en scène de sentiments personnels, qu'il s'agisse d'émotions prêtées aux citoyens ou exhibées par les candidats eux-mêmes pour renforcer leur proximité avec l'électorat. Ces travaux établissent la centralité des émotions dans la vie contemporaine. Toutefois, ils ne suffisent pas à penser leur statut argumentatif.

2.3. L'argumentabilité des émotions

Dans la continuité de la tradition rhétorique aristotélicienne, les émotions ne sont pas envisagées comme de simples réactions irrationnelles, mais comme des états susceptibles d'influencer le jugement parce qu'ils reposent sur des évaluations et des croyances. C'est dans ce prolongement que s'inscrit le travail de Raphaël Micheli (2010), qui constitue ici la référence théorique importante.

Dans l'émotion argumentée, Micheli (2010) montre que les émotions ne constituent pas seulement des ressorts persuasifs mobilisés pour influencer un auditoire. Elles peuvent également devenir l'objet même de l'argumentation. Autrement dit, les acteurs ne se contentent pas de susciter des émotions : ils les justifient, les contestent, les hiérarchisent ou les disqualifient dans l'espace discursif.

A partir de son analyse des discours parlementaires français sur l'abolition de la peine de mort (1791-1981), Micheli met en évidence la nécessité, de la part des abolitionnistes comme des antiabolitionnistes, de justifier les émotions mobilisées dans leur argumentaire. Pitié et indignation sont invoquées par les deux camps, mais selon des cadrages opposés : pour les abolitionnistes, ces émotions plaident en faveur des condamnés et de la dignité humaine ; pour les partisans de la peine capitale, elles s'appliquent aux victimes, et leur détournement serait perçu comme une trahison morale. Micheli distingue ainsi deux formes de rapports entre argumentation et émotions : l'argumentation par les émotions, où les affects viennent renforcer la portée persuasive d'un discours, et l'argumentation des émotions, dans laquelle les émotions elles-mêmes deviennent le lieu d'une démonstration ou d'un raisonnement.

Cette approche repose sur l'idée que les émotions possèdent un ancrage cognitif : Elles sont liées à des croyances, des évaluations et des jugements, ce qui les rend accessibles à la discussion rationnelle. Une émotion peut donc être légitimée ou disqualifiée en fonction des prémices sur lesquelles elle repose. Cette perspective rejoint ainsi les travaux de Christian Plantin (2011), qui analyse la manière dont les locuteurs justifient, modulent ou contestent les émotions dans l'interaction argumentative.

Ce cadre théorique permet ainsi de penser l'analyse les discours politiques non seulement comme des mises en scène affectives, mais comme des espaces où les émotions sont construites, cadrées et justifiées dans et par l'argumentation. Il importe à présent de préciser la méthodologie, permettant d'opérationnaliser cette perspective, dans le discours de Taubira, afin d'examiner concrètement les modalités discursives par lesquelles ces émotions prennent forme.

2.4. Méthodologie

La présente étude s'inscrit dans une approche rhétorique, entendue par Aristote, comme « la faculté de discerner, dans chaque cas, ce qui est propre à persuader » (Rhétorique, I, 2, 1355b). Dans sa typologie des moyens de persuasion, Aristote distingue trois types de preuves (pistis) que l'orateur peut mobiliser : l'ethos, fondé sur le caractère de l'orateur ; le pathos, qui agit sur les émotions de l'auditoire ; et le logos, reposant sur la logique du discours et la démonstration apparente ou réelle (Rhétorique, I, 2, 1356a).

Cette recherche se concentre spécifiquement sur l'usage du pathos dans l'exposé des motifs redigé par Christiane Taubira en soutien de sa proposition de loi visant à reconnaître la traite négrière et l'esclavage comme crimes contre l'humanité. Le choix de ce corpus se justifie par la densité de figures rhétoriques mobilisées pour décrire l'atrocité de l'esclavage et représenter ses conséquences tragiques, dans une vision d'adhésion des parlementaires à la cause défendue. L'objectif est d'identifier les émotions suscitées chez l'auditoire et de comprendre les procédés rhétoriques qui permettent leur mise en discours.

L'analyse s'appuie sur la structure traditionnelle de la dispositio, telle que formulée dans la rhétorique antique, notamment chez Cicéron (2018). Le discours s'organise ainsi en cinq moments successifs. (1) L'exorde constitue l'introduction du propos ; il a pour fonction de capter l'attention, de susciter la bienveillance du public et de préparer le terrain émotionnel. (2) La narration (narratio) consiste à exposer les faits ou, plus précisément, à construire un récit vraisemblable qui oriente l'interprétation de l'auditoire. Il ne s'agit pas simplement de relater des événements, mais de leur donner une cohérence dramatique et une charge affective qui légitiment le point de vue de l'oratrice. (3) L'argumentation (ou confirmation) développe les raisons qui soutiennent la thèse, tandis que (4) la réfutation cherche à anticiper ou à invalider les objections. (5) Enfin, la péroraison, conclusion du discours, vise à amplifier les effets émotionnels pour laisser une impression durable et inciter à l'adhésion.

C'est à travers cette organisation discursive que sera menée notre analyse du pathos. En examinant chacune des parties de l'exposé des motifs, il s'agira de mettre en évidence la manière dont les émotions sont construites, articulées aux arguments et mobilisées dans une visée persuasive, au service de la reconnaissance politique et mémorielle de ces injustices historiques contre les africains et afrodescendants.

3. Résultats

3.1. L'exorde : susciter pitié et indignation

L'ouverture du texte de Christiane Taubira se caractérise par une charge émotionnelle intense. Voici l'extrait y relatif :

> Il n'existe pas de comptabilité qui mesure l'horreur de la traite négrière et l'abomination de l'esclavage. Les cahiers des navigateurs, trafiqués, ne témoignent pas de l'ampleur des razzias, de la souffrance des enfants épuisés et effarés, du désarroi désespéré des femmes, du bouleversement accablé des hommes. Ils font silence sur la commotion qui les étourdit dans la maison des esclaves à Gorée. Ils ignorent l'effroi de l'entassement à fond de cale. Ils gomment les râles d'esclaves jetés, lestés, par-dessus bord. Ils renient les viols d'adolescentes affolées. Ils biffent les marchandages sur les marchés aux bestiaux. Ils dissimulent les assassinats protégés par le Code noir. Invisibles, anonymes, sans filiation ni descendance, les esclaves ne comptent pas. Seules valent les recettes. Pas de statistiques, pas de preuves, pas de préjudice, pas de réparations. Les non-dits de l'épouvante qui accompagna la déportation la plus massive et la plus longue de l'histoire des hommes sommeillèrent, un siècle et demi durant, sous la plus pesante chape de silence.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons relever l'utilisation de la pitié et de l'indignation comme motrices de l'exorde.

La pitié, selon Aristote, survient face à un malheur immérité que l'on pourrait soi-même éprouver (Rhét. II, 8, 1385b). Elle engage un rapport à l'autre fondé sur la solidarité et peut motiver la prise de décision politique (Amossy & Denis, 2020, p. 2). Chez Taubira, la pitié envers le sort des victimes n'est pas une émotion formellement exprimée. Elle est inférée

à travers l'usage de divers procédés linguistiques visant à présenter les esclaves dans une situation d'indélicatesse. Le choix du vocabulaire illustre cela à suffisance : « souffrance », « épuisés et effarés », « désarroi », « bouleversement accablé ». De telles expressions concourent à présenter un statut victimaire auquel n'adhère pas l'oratrice. Le champ lexical du malheur vient ici signaler sa désapprobation.

L'indignation constitue, quant à elle, l'émotion dominante. Ressentie face à une injustice violant des normes morales partagées, elle est reconnue comme motrice d'action collective (Amossy, 2021b ; Braud, 2014 ; Cislaru, 2021 ; Danblon, 2021). Ici, elle est visible à travers l'énumération des violences perpétrées contre les esclaves, tels que les razzias, viols, assassinats, marchandages sur les marchés aux bestiaux, etc. Cette accumulation d'atrocités crée un sentiment de révolte. Pour accentuer cela, Taubira emploi grandement le vocabulaire de la tragédie : « l'horreur », « l'abomination », « l'ampleur des razzias », « effarés », « désarroi », « désespéré », « bouleversement accablé », « commotion », « étourdit », « l'effroi », « entassement », « jetés », « lestés », « par-dessus bord », « viols », « adolescentes affolées », « assassinats », « l'épouvante ». Le superlatif pour qualifier la traite et l'esclavage (« la plus massive », « la plus longue », « la plus pesante ») ajoute une dimension contestataire à l'exposé des motifs. Pour marquer la consternation, couche subalterne de l'indignation, Taubira emploie également les figures d'insistance pour mettre en exergue l'absence de reconnaissance ainsi que la dissimulation des violences : « ils gomment les râles d'esclaves jetés, lestés, par-dessus bord », « invisibles, anonymes, sans filiation ni descendance, les esclaves ne comptent pas », « pas de statistiques, pas de preuves, pas de préjudice, pas de réparations ». La ligne du tolérable a été franchie : le spectacle de la déportation et de la maltraitance est mis sous les yeux de l'auditoire afin de « faire varier les jugements », pour reprendre la formule d'Aristote. La décision de la reconnaissance de l'esclavage et la traite comme crimes contre l'humanité est une décision imminemment politique. « Émotion paradigmatique de l'action politique » (Danblon, 2005, p. 177), l'indignation est au service de l'argumentation de Taubira dans l'optique de montrer la révulsion (maltraitance des esclaves) causée par les coupables (les esclavagistes).

3.2. La narration : construire indignation et admiration à travers le récit historique

Cette partie représente le cœur de l'argumentation de Taubira. C'est aussi ici que la formulation du pathos est plus dense afin de renforcer la fonction persuasive du récit. Nous avons décidé de découper la narration en deux phases : la première concernant les perspectives académiques déroulées par le texte et la seconde présentant les héros anti-esclavagistes.

Débutons par l'analyse de la phase initiale, dont voici l'extrait :

> La bataille des chiffres fait rage. Des historiens vacillent sur le décompte des millions d'enfants, de femmes et d'hommes, jeunes et bien portants, de la génération féconde, qui furent arrachés à la terre d'Afrique. De guerre lasse et sans certitudes, ils retiennent une fourchette de quinze à trente millions de déportés par la traite transatlantique. Des archéologues décryptent avec une application d'écoliers les vestiges des civilisations précoloniales et exhument, avec une satisfaction pathétique, les preuves de la grandeur de l'Afrique d'avant les conquérants et compradors. Des anthropologues décrivent

> l'échange inégal du commerce triangulaire entre les esclaves, matière première du capitalisme européen expansionniste, et les bibelots, tissus, barres de fer, alcools, fusils qui servaient à acquitter les "coutumes", droits payés sur la traite aux Etats ou cheffaillons du littoral. Des ethnologues reconstruisent le schéma d'explosion des structures traditionnelles sous le choc de ce trafic qui pourvut les ports européens en accises juteuses, les armateurs en rentes coupables, les Etats en recettes fiscales incolores et inodores. Des sociologues débusquent les traces d'intrigues politiques fomentées par les négriers pour attiser les conflits entre Etats africains, entre chefferies côtières, entre fournisseurs de "bois d'ébène". Des économistes comparent la voracité de l'économie minière à la rapacité de l'économie de plantations et y puisent le mobile des déportations massives. Des théologiens font l'exégèse de la malédiction de Cham et tentent de conclure la controverse de Valladolid. Des psychanalystes explorent les ressorts de survie et les mécanismes d'exorcisme qui permirent d'échapper à la folie. Des juristes dissèquent le Code noir, qualifient le crime contre l'humanité et le rappellent imprescriptible.

Bien que présentant une série de descriptions factuelles et analytiques de la traite négrière et de l'esclavage, cet extrait renferme une bonne dose émotionnelle. Le pathos est subtilement construit à travers plusieurs mécanismes. L'indignation ressort du lot.

Encore une fois, le choix du vocabulaire est prépondérant dans la construction de cette émotion. On peut lire des mots évoquant des images de souffrance et d'oppression, capables de susciter ainsi une réaction de révolte chez l'auditoire : « trafic », « déportés », « esclaves », « matière première », « explosion », « rapacité », « folie », « malédiction », « déportations massives », « crime contre l'humanité ». Tout cela traduit un sentiment d'injustice. Il y est décrit froidement les cruautés infligées aux millions d'individus arrachés à leur terre natale et réduits à l'esclavage. La présentation des conditions de vie inhumaines, des traitements brutaux ou encore des conséquences psychologiques dévastatrices renforcent le sentiment d'indignation face à ces réalités insupportables. L'utilisation des images frappantes (« bataille des chiffres », « accises juteuses », « attiser les conflits ») amplifie l'indignation.

Le texte met également en contraste les souffrances des esclaves avec les profits tirés par les négriers et les élites complices : « accises juteuses », « rentes coupables », « recettes fiscales incolores et inodores » sont opposées à « explosion des structures traditionnelles ». L'oratrice dénonce ainsi un échange inégal ayant profité aux esclavagistes. Elle critique aussi, sous couvert des perspectives académiques, les complicités pouvant être d'ordre politiques, économiques et sociales dans la perpétuation de la traite négrière et de l'esclavage. Sous l'angle anthropologique, sociologique et ethnologique, Taubira met en exergue le rôle des négriers, des armateurs, des États et des élites locales dans ces pratiques abominables. L'exposé des motifs renforce, de facto, le sentiment d'indignation envers ceux qui ont profité de l'exploitation et de la souffrance des esclaves.

Si l'indignation est prépondérante dans la première phase de la narration, l'admiration de la résistance et de la dignité des héros face à l'oppression constitue la matrice émotionnelle centrale de la seconde partie :

> Les fils et filles de descendants d'esclaves, dispersés en diasporas solidaires, blessés et humiliés, rassasiés de chicaneries sur l'esclavage précolonial, les dates de conquête, le volume et la valeur de la pacotille, les complicités locales, les libérateurs européens, répliquent par la geste de Chaka, empereur zoulou, qui s'opposa à la pénétration du pays

> zoulou par les marchands d'esclaves. Ils chantent l'épopée de Soundjata, fondateur de l'empire du Mali, qui combattit sans répit le système esclavagiste. Ils brandissent la bulle d'Ahmed Baba, grand savant de Tombouctou, qui réfuta la malédiction de Cham dans tout l'empire songhay et condamna la traite transsaharienne initiée par des marchands maghrébins. Ils dévoilent la témérité de la reine Dinga, qui osa même affronter son frère dans un refus sans nuance. Ils collectionnent les lettres d'Alfonso Ier, roi du Congo, qui en appela au roi du Portugal et au pape. Ils marmonnent la ronde des marrons, guerriers prestigieux et rebelles ordinaires. Ils fredonnent la romance des nègres de case, solidaires d'évasions, allumeurs d'incendies, artisans de sortilèges, artistes du poison. Ils entonnent la funeste et grandiose complainte des mères avorteuses. Ils tentent d'atténuer la cupidité de ceux des leurs qui livrèrent des captifs aux négriers. Ils mesurent leur vénalité, leur inconscience ou leur lâcheté, d'une lamentable banalité, à l'aune de la trahison d'élites, pas moins nombreuses, qui également vendirent les leurs en d'autres temps et d'autres lieux.

La résilience face à la domination est saluée et est incarnée par des personnages historiques érigés en modèle (Soundjata, Ahmed Baba, la reine Dinga…). Ils sont présentés comme défenseurs de leur peuple et de leur dignité avec pour but de susciter l'admiration de l'auditoire eu égard à leur courage et détermination. Les gestes héroïques sont exprimés sous forme verbale avec l'usage du passé simple (« s'opposa », « combattit », « réfuta », « condamna », « osa », « appela ») pour matérialiser des histoires exemplaires. L'emploi du présent (« répliquent », « chantent », « dévoilent », « collectionnent », « marmonnent », « fredonnent », « tentent », « mesurent ») traduit, pour les descendants d'esclave, un sentiment de fierté et une volonté d'identification aux modèles. Taubira ne tarit pas d'éloge envers ces différentes figures. Le vocabulaire mélioratif est mis à contribution : elle évoque « l'épopée de Soundjata », présente Ahmed Baba comme un « grand savant », salue « la témérité de la reine Dinga », décrit les marrons comme étant des « guerriers prestigieux et rebelles ordinaires », loue les nègres de case qui sont « solidaires d'évasion », félicite la complainte « funeste et grandiose » des mères avorteuses. L'idée de leur grandeur et de leur importance dans l'histoire de l'esclavage et de la traite est renforcée.

En parallèle, l'indignation demeure présente, mais elle se déplace : elle ne vise plus seulement les colonisateurs, mais aussi les complicités internes au système esclavagiste. En dénonçant la « vénalité », l'« inconscience » ou la « trahison » de certaines élites africaines ayant participé à la traite, Taubira manifeste une indignation que Fœssel (2016) décrit comme la transformation morale de la colère. Ce passage opère ainsi un contraste saisissant entre les résistants exaltés et les traîtres condamnés. La députée invite l'auditoire à reconnaître la complexité de l'histoire.

3.3. La réfutation : exposer l'injustice et provoquer écœurement, embarras, contrariété et contrition

Contrairement à l'exorde et la narration où l'émotion est étayée, la réfutation de cet exposé des motifs s'ancre dans la catégorie de « l'émotion dite ».

Une émotion étayée est une émotion où « l'allocutaire est conduit à inférer qu'un certain type d'émotion a lieu d'être. L'inférence repose sur le fait que la situation schématisée est associée à ce type d'émotion en vertu d'un ensemble de normes socio-culturelles, et

qu'elle est donc censée en garantir la légitimité à un niveau transsubjectif » (Micheli, 2014, p. 105). En d'autres termes, l'émotion étayée est interprétée par l'auditoire en fonction des références socio-culturelles énoncées par l'orateur. Une part de subjectivité est laissée aux destinataires afin d'attribuer et d'inférer le type d'émotions mis en exergue. C'est ainsi que nous avons procédé dans les précédentes parties pour identifier et déterminer comment l'indignation et l'admiration se sont construites. L'émotion dite est, à l'opposé, une émotion qui possède un « terme d'émotion », une « entité humaine ou humanisable », une « cause ou objet de l'émotion », une « relation prédicative » et une « interprétation » (Ibid, p.34). C'est en somme une émotion qui n'a pas besoin d'être interprétée pour être comprise car le locuteur exprime ou « dit » clairement l'état dans lequel il se trouve (ou la personne à qui il attribue un ressenti). La différence entre l'émotion dite et l'émotion étayée se trouve donc là : la première est clairement formulée (« je suis en colère » par exemple) tandis que la seconde est connotée et nécessite une grille de lecture appartenant à un contexte culturel, social ou psychologique particulier.

Dans ce passage, l'écœurement, la gêne/l'embarras, la contrariété et la contrition sont les quatre émotions principales identifiées. Il y a une articulation de l'émotion dite sous diverses formes :

> Ecœurés par la mauvaise foi de ceux qui déclarent que la faute fut emportée par la mort des coupables et ergotent sur les destinataires d'éventuelles réparations, ils chuchotent, gênés, que bien que l'Etat d'Israël n'existât pas lorsque les nazis commirent, douze ans durant, l'holocauste contre les juifs, il est pourtant bénéficiaire des dommages payés par l'ancienne République fédérale d'Allemagne. Embarrassés, ils murmurent que les Américains reconnaissent devoir réparation aux Américains d'origine japonaise internés sept ans sur ordre de Roosevelt durant la Deuxième Guerre mondiale. Contrariés, ils évoquent le génocide arménien et rendent hommage à la reconnaissance de tous ces crimes. Contrits de ces comparaisons, ils conjurent la cabale, oppressés, vibrant de convaincre que rien ne serait pire que de nourrir et laisser pourrir une sordide "concurrence des victimes".

L'objet de l'écœurement est clairement la « mauvaise foi » de ceux qui minimisent ou nient l'ampleur et les conséquences de l'esclavage et de la traite négrière. Ce sont les mêmes qui ne voient pas d'importance à faire adopter cette loi puisque « la faute fut emportée par la mort des coupables ». Les personnages impliqués ici sont : les descendants d'esclaves, formant le siège de l'écœurement, et ceux que nous désignons comme des contestataires de l'adoption de la loi. C'est à la base de leur contestation que l'écœurement est formulé. La signification normative est la prise de conscience collective de la gravité de ces crimes des siècles après, même en l'absence de survivants.

La gêne ou l'embarras constitue la seconde émotion dite dans cet extrait. L'objet ici est la reconnaissance par la République Fédérale d'Allemagne (RFA) et les Etats-Unis des torts respectivement causés lors de l'Holocauste et des internements des Américains d'origine japonaise pendant la deuxième guerre mondiale. Les descendants d'esclave font toujours partie des personnages impliqués puisque ce sont eux qui ressentent la gêne. Les Nazis et les Américains sont identifiés comme les coupables des exactions intolérables tandis que les Juifs et les Nippo-Américains constituent les victimes. La signification normative de

l'émotion suscitée est la nécessité de reconnaître les crimes commis dans le passé en guise de première réponse à l'injustice persistante causée par l'esclavage et la traite négrière.

Le sentiment de contrariété énoncé par Taubira obéit à la même construction que la gêne ou l'embarras avec, en outre, la reconnaissance du génocide arménien comme objet supplémentaire. En termes de personnages impliqués, outre les descendants d'esclaves qui ressentent cette émotion, il faut également ajouter non seulement les Etats-Unis et la RFA mais aussi tous les autres pays qui ont reconnu le génocide arménien. Les Arméniens ayant le statut de victime. La signification normative est le besoin de justice et de réparation pour toutes les victimes.

Dernière émotion dite de la liste, la contrition. C'est un état psychologique dans lequel une personne se sent investit d'une responsabilité et s'engage à corriger ses erreurs passées. Les comparaisons avec les autres réparations historiques constituent l'objet de la contrition. Les descendants d'esclaves, qui sont les personnages impliqués, sont résolument tournés vers l'avenir avec la conviction profonde de l'importance de la réparation. La signification normative qui en découle est la pleine reconnaissance de la souffrance de chacun sans aucune hiérarchisation puisqu'il n'est pas question d'une « concurrence des victimes ». Cela passe donc nécessairement par un regard lucide et empathique des parlementaires sur la situation qui leur est décrite.

La réfutation regorge d'innombrables émotions, portant différentes dénominations (écœurement, embarras, contrariété…) se rapprochant toutes de l'idée d'une justice travestie, d'une norme bafouée ou d'une valeur communautaire à rétablir par le biais de la réparation symbolique portée par la proposition de loi. Sans avoir été dite (nommée tel quel dans le passage), l'indignation transparait au regard de toutes ces caractéristiques. Taubira l'attribue aux descendants d'esclaves, dispersés dans la diaspora notamment française, pour souligner leur volonté de réparation comme cela été cas avec les autres génocides.

3.4. La confirmation : articuler indignation et émulation pour inspirer l'action

Après la mobilisation de l'émotion dite dans la réfutation, Taubira fait usage de l'émotion étayée dans la confirmation. On y retrouve non seulement l'indignation, qui apparaît dans tout l'exposé des motifs, mais aussi l'émulation en guise d'espoir d'un lendemain enchantant. Avant d'examiner la construction de ces deux émotions dans cette partie, il est important d'avoir celle-ci sous les yeux. Voici l'extrait correspondant à la confirmation :

> Les humanistes enseignent alors, avec une rage sereine, qu'on ne saurait décrire l'indicible, expliquer l'innommable, mesurer l'irréparable. Ces humanistes de tous métiers et de toutes conditions, spécialistes éminents ou citoyens sans pavillon, ressortissants de la race humaine, sujets de cultures singulières, officielles ou opprimées, porteurs d'identités épanouies ou tourmentées, pensent et proclament que l'heure est au recueillement et au respect. Que les circonlocutions sur les mobiles des négriers sont putrides. Que les finasseries sur les circonstances et les mentalités d'époque sont primitives. Que les digressions sur les complicités africaines sont obscènes. Que les révisions statistiques sont immondes. Que les calculs sur les coûts de la réparation sont scabreux. Que les querelles juridiques et les tergiversations philosophiques sont

> indécentes. Que les subtilités sémantiques entre crime et attentat sont cyniques. Que les hésitations à convenir du crime sont offensantes. Que la négation de l'humanité des esclaves est criminelle. Ils disent, avec Elie Wiesel, que le "bourreau tue toujours deux fois, la deuxième fois par le silence".
>
> Les millions de morts établissent le crime. Les traités, bulles et codes en consignent l'intention. Les licences, contrats, monopoles d'Etat en attestent l'organisation. Et ceux qui affrontèrent la barbarie absolue en emportant par-delà les mers et au-delà de l'horreur, traditions et valeurs, principes et mythes, règles et croyances, en inventant des chants, des contes, des langues, des rites, des dieux, des savoirs et des techniques sur un continent inconnu, ceux qui survécurent à la traversée apocalyptique à fond de cale, tous repères dissouts, ceux dont les pulsions de vie furent si puissantes qu'elles vainquirent l'anéantissement, ceux-là sont dispensés d'avoir à démontrer leur humanité.

Comme on l'a vu depuis le début de l'analyse du pathos, Taubira ne peut se passer de l'indignation pour matérialiser la souffrance des victimes (les esclaves) perpétrée par les esclavagistes (les coupables). Cela passe toujours par le choix d'un lexique émotionnellement chargé. L'invraisemblance ouvre le bal : « décrire l'indicible », « expliquer l'innommable », « mesurer l'irréparable ». L'ampleur des dégâts causés dépasse l'entendement humain au point d'imaginer une impossible représentation. L'hyperbole participe à la construction d'un drame insoutenable et plonge les parlementaires français, partageant en principe les valeurs humanistes, dans un univers tragique ensuite amplifié : « opprimées », « tourmentées », « putrides », « primitives », « obscènes », « immondes », « scabreux », « indécentes », « cyniques », « offensantes », « criminelle », « barbarie absolue », « l'horreur », « repères dissouts », « anéantissement ». Le parallélisme (« que…sont ») accentue le sentiment d'indignation par une répétition d'actes ignobles : minimisation des motivations des esclavagistes, tentative de justification de la traite négrière, digression sur les complicités africaines, manipulation des données statistiques, évaluation égoïste et dégradante des coûts associés à la réparation, utilisation de querelles juridiques pour éviter de reconnaitre les responsabilités, débat sémantique pour atténuer la culpabilité des responsables, négation de l'humanité des esclaves et de leur souffrance… Tout ceci provoque le dégoût de Taubira qui « se présente tout d'abord sous la forme d'une réaction de rejet de quelque chose qui me serait dangereuse ou offensante. […] Transformé en émotion sociale et morale, le dégoût réagit aux actes, comportements ou croyances qui apparaissent comme répréhensibles. » (Cordell, 2017, p. 80). Selon cette spécialiste de la philosophie politique, le dégoût socio-moral est une source d'indignation. Taubira étaye son dégoût pour le partager à son auditoire afin que ce dernier soit sensible à la cause défendue.

L'indignation est également construite avec une évocation des conséquences relatives à l'esclavage et la traite négrière. L'exposé des motifs mentionne notamment des « millions de morts » établissant « le crime ». Les dispositifs encadrant les déportations et les massacres sont présentés : « Les traités, bulles et codes en consignent l'intention. Les licences, contrats, monopoles d'Etat en attestent l'organisation ».

Dans la construction de l'indignation sous forme étayée, Taubira ne manque pas de mobiliser une émotion dite : la rage. L'oxymore « rage sereine » dépeint l'état dans lequel se trouve les « humanistes » évoqués dans le texte. Il s'agit en effet d'une colère contenue au regard du contraste entre la bonne moralité des uns (les héros anti-esclavagistes) et la cruauté des

autres (les colons et les traitres, complices des déportations). Cette juxtaposition crée une tension émotionnelle et justifie une indignation légitime face à l'horreur de la traite négrière tout en inférant la nécessité d'agir avec calme en faveur de la réparation. L'indignation mobilise ainsi, via l'oxymore, la rage (ou la colère) et le calme.

L'émulation est la seconde émotion suscitée par la confirmation. Aristote considère cette émotion comme « honnête » car elle pousse à produire des actes nobles afin de ressembler à une personne admirée (Rhét. II, 11, 1388b). Dans cette optique, les humanistes et les esclaves déportés représentent des modèles auxquels Taubira demande de s'identifier implicitement. Aux premiers, elle y accole une posture professorale capable d'éclairer le commun des mortels. L'énumération de leurs expériences et qualités consiste à les mettre sur un piédestal afin que l'auditoire suive leur exemple.

L'argument d'autorité (« Ils disent, avec Elie Wiesel, que le "bourreau tue toujours deux fois, la deuxième fois par le silence" ») est utilisé pour provoquer à la fois l'indignation et l'émulation. Celui-ci mobilise les propos d'Elie Wiesel -survivant des camps de concentration nazis et par ailleurs militant des droits de l'Homme- pour renforcer l'appel à la reconnaissance de l'horreur de l'esclavage et rendre hommage aux victimes. L'émulation associée à cet écrivain se traduit par une admiration pour son courage moral, sa détermination à confronter les atrocités passées et à défendre les valeurs de la dignité humaine. L'évocation de son nom et de ses paroles est une invitation au refus de l'indifférence face aux crimes contre l'humanité tout en s'engageant à témoigner contre l'injustice où qu'elle se manifeste.

Enfin, l'éloge des survivants de la traversée contribue à la dynamique d'émulation par un vocabulaire contrasté : les expressions « barbarie absolue » ou « l'horreur » décrivent l'épreuve, tandis que la résilience de ces figures est magnifiée, valorisant leur dignité malgré l'oppression. Le passage invite ainsi à reconnaître leur héritage comme une force motrice pour la justice et la réparation

La confirmation de cet exposé des motifs est donc le terrain d'opposition constante entre indignation et émulation. Le premier permet de déplorer les injustices liées à la traite et le second est utilisé pour symboliser un engagement exemplaire en faveur de belles valeurs humaines que sont la dignité, la justice et la détermination. Le croisement des deux émotions, tout au long de cette partie du discours, est utile pour aborder la complexité de l'expérience de l'esclavage et mettre en avant à la fois la souffrance des victimes et la force de leur résistance. Cette combinaison vise à toucher émotionnellement les parlementaires, tout en les incitant à réfléchir aux implications morales et à s'engager en faveur de la reconnaissance de la traite comme crime contre l'humanité. L'indignation est un vecteur de mobilisation et l'émulation a pour fonction d'inspirer à l'action car les législateurs, investis d'une responsabilité morale, compte tenu de l'histoire décrite, devront agir en solidarité avec les victimes.

3.5. La péroraison : susciter honte et espoir pour mobiliser

L'exposé des motifs s'achève, comme durant la confirmation, avec une mobilisation de deux émotions contrastées. Nous identifions, cette fois-ci, une utilisation de la honte et de l'espoir:

> La France, qui fut esclavagiste avant d'être abolitionniste, patrie des droits de l'homme ternie par les ombres et les "misères des lumières", redonnera éclat et grandeur à son prestige aux yeux du monde en s'inclinant la première devant la mémoire des victimes de ce crime orphelin.

La honte est une émotion liée à la réputation (Renaut, 2022). Aristote dit d'elle qu'elle est ressentie lorsque nos vices cachés sont présentés à la face du monde. Elle est d'autant plus problématique quand elle est éprouvée devant les personnes les plus admirées ou nos proches (Rhet II, 6, 1383 b). Dans ce discours, la honte du passé sombre de la France – pays admiré par Taubira et ses collègues – est exprimée. Ceci s'observe d'abord par l'usage du qualificatif « esclavagiste », ensuite par la métaphore « terni par les ombres ». Il s'agit d'une réputation obscurcie par la perpétration des actes négatifs de l'histoire française. L'oxymore « misère des lumières » renforce le sentiment de honte et de culpabilité pour les actions passées de la Nation, marquées par des injustices au cours de la traite et de l'esclavage notamment.

Seconde émotion identifiée, l'espoir fait partie de la catégorie des rhétoriques affectives utilisées par les hommes et femmes politiques au même titre que la peur ou la colère par exemple (Ballet, 2014). Cette émotion, qui se veut contraire à l'immobilisme, est utilisée le plus souvent pour envisager un avenir meilleur après une période difficile. Chez Taubira, l'espoir représente la possibilité de rédemption. Il implique, pour la France, de se racheter et de s'engager dans la voie de la réparation et de la justice. Le vocabulaire de l'enthousiasme justifie cela : « éclat », « grandeur », « prestige ». Il est ainsi suggéré la vision d'un avenir meilleur où les erreurs antérieures seront reconnues et surmontées. L'emploi du futur (« redonnera ») marque la certitude d'un futur où l'honneur de la France sera restauré grâce aux votes des parlementaires. Taubira dessine dans l'esprit de son auditoire un horizon de réconciliation où la mémoire des victimes sera respectée. L'espoir dans ce texte a également pour fonction de réaffirmer les valeurs de l'Hexagone, notamment son leadership moral. L'adjectif numéral ordinal contenu dans « en s'inclinant la première » souligne le devoir d'exemplarité que devra jouer la France.

Conclusion

Cette étude avait pour objectif d'analyser la construction et la fonction du pathos dans l'exposé des motifs rédigé par Christiane Taubira en soutien de la proposition de loi reconnaissant la traite négrière et l'esclavage comme crimes contre l'humanité. Inscrite dans une approche rhétorique classique d'inspiration aristotélicienne – entendue comme faculté de discerner les moyens propres à persuader –, l'analyse s'est appuyée sur la structure classique de la dispositio (exorde, narration, réfutation, confirmation, péroraison) afin d'examiner, partie par partie, la manière dont les émotions sont construites, étayées ou dites, et articulées à la visée délibérative du discours.

Les résultats montrent que le texte mobilise un répertoire affectif particulièrement riche : pitié, indignation, émulation, écœurement, gêne ou embarras, contrariété, contrition, honte et espoir structurent l'économie émotionnelle de l'exposé des motifs. La pitié, présente de manière transversale, permet d'établir un lien moral avec des victimes et d'humaniser la mémoire des esclaves. Toutefois, comme le souligne Luc Boltanski (1993, p. 91), la pitié,

si elle demeure seule, risque de rester impuissante face au spectacle du malheur. Elle se transforme alors en indignation, dotée des « armes de la colère » et ouvre vers l'action.

L'indignation apparaît comme l'émotion centrale du discours. Cette centralité se justifie selon plusieurs critères. D'une part, elle est quantitativement dominante, comme en témoigne la récurrence d'un lexique axiologiquement négatif associé à l'injustice, à la violence et à la négation de l'humanité. D'autre part, elle joue un rôle argumentatif majeur, dans la mesure où elle organise la mise en récit des faits historiques afin de faire varier les jugements des parlementaires et à les engager dans une décision politique. Dans ce cadre délibératif, l'indignation fonctionne comme un vecteur de transformation morale, convertissant la mémoire de la souffrance en exigence normative.

L'émulation mobilisée notamment dans la valorisation des figures héroïques et des humanistes, introduit une dynamique positive : elle invite les législateurs à s'identifier à des modèles d'engagement moral et à inscrire leur action dans une continuité éthique. Dans la réfutation, les émotions dites – écœurement, gêne, contrariété, contrition – rendre explicite la réaction des descendants d'esclaves face aux tentatives de minimisation ou de relativisation des crimes. Enfin, la péroraison articule, honte et espoir : la reconnaissance d'un passé terni ouvre la possibilité d'une restauration symbolique, inscrivant la décision parlementaire dans un horizon de réconciliation et de responsabilité collective.

L'ensemble de l'analyse montre que le pathos, loin d'être un simple ornement discursif, constitue ici un principe structurant de l'argumentation politique. Il permet de transformer un passé historique en un enjeu moral présent et d'inscrire la mémoire dans l'espace de la décision législative. Au-delà de la difficile analyse isolée du pathos, sans prise en compte des autres dimensions du discours – ethos et logos – qui lui sont indissociables, cet article demeure limité en raison du corpus unique étudié. Les résultats qui en ressortent ne peuvent donc être généralisés.

Une comparaison avec d'autres exposés des motifs sur des mémoires conflictuelles en France – tels que ceux de la loi Gayssot contre le négationnisme et l'antisémitisme ou ceux relatifs à la reconnaissance du génocide arménien – permettrait d'ancrer davantage les perspectives. Ce travail invite ainsi à poursuivre la réflexion sur le rôle des émotions dans les débats parlementaires relatifs aux conflits mémoriels, ainsi que leur capacité à produire du consensus, mais aussi des dissensions, dans les processus de reconnaissance.

Références

Amossy, R. (2021a). Faut-il se montrer indigné pour indigner ? L'exemple d'un récit de pogrom dans Kaputt de Malaparte. In L'indignation : Entre polémique et controverse (Régent-Susini et Grinshpun (dir.), p. 61-76). Presses Sorbonne nouvelle.

Amossy, R. (2021b). L'argumentation dans le discours: Vol. 4e éd. Armand Colin ; Cairn.info. https://www.cairn.info/l-argumentation-dans-le-discours--9782200630447.htm

Amossy, R., & Denis, D. (2020). Introduction : Les enjeux contemporains de l'appel à la pitié. Argumentation et Analyse du Discours, (24), Article 24. https://doi.org/10.4000/aad.3879

Aristote. (2007). Rhétorique.Traduction de Pierre Chiron. Flammarion.

Ballet, M. (2014). Pour une analyse émotionnelle des discours politiques : L'exemple des campagnes présidentielles françaises (1981-2012). Recherches En Communication, 41, 141-160. https://doi.org/10.14428/rec.v41i41.50113

Boltanski, L. (1993). 4. La topique de la dénonciation. In La Souffrance à distance (p. 91-116). Éditions Métailié. Cairn.info. https://www.cairn.info/la-souffrance-a-distance--9782864241641-p-91.htm

Braud, P. (2014). L'expression émotionnelle dans le discours politique. Recherches en communication, 47-59.

Cicéron. (2018). De l'invention. Texte établi et traduit par : Guy Achard. (4. tirage). Les Belles Lettres.

Cislaru, G. (2021). L'indignation est-elle une colère comme les autres ? Une étude sémantique. In L'indignation : Entre polémique et controverse (Régent-Susini et Grinshpun (dir.), p. 27-46). Presses Sorbonne nouvelle.

Cordell, C. (2017). L'indignation entre pitié et dégoût : Les ambiguïtés d'une émotion morale. Raisons politiques, 65(1), 67-90. Cairn.info. https://doi.org/10.3917/rai.065.0067

Cottias, M. (2021). Les vingt ans de la loi Taubira. Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, 151, Article 151. https://doi.org/10.4000/chrhc.17969

Damasio, A. (1995). L'erreur de Descartes : La raison des émotions (Nouvelle éd.). O. Jacob.

Danblon, E. (2021). Peut-on décider d'être indigné ? Vers une généalogie de l'indignation. In L'indignation : Entre polémique et controverse (Régent-Susini et Grinshpun (dir.), p. 47-60). Presses Sorbonne nouvelle.

Danblon E. (2005). La fonction persuasive. Armand Colin.

Devriendt, É., & Monte, M. (2015). L'exposé des motifs : Un discours d'autorité. Le cas des lois françaises de 2003, 2010 et 2014 sur les retraites. Mots. Les langages du politique, (107), Article 107. https://doi.org/10.4000/mots.21873

Fœssel, M. (2016). Les raisons de la colère. Esprit, Mars-Avril(3-4), 43-53. Cairn.info. https://doi.org/10.3917/espri.1603.0043

Garraway, D. L. (2008). Memory as reparation ? The politics of remembering slavery in France from abolition to the Loi Taubira (2001). International Journal of Francophone Studies, 11(3), 365-386. https://doi.org/10.1386/ijfs.11.3.365_1

Gould, D. (2010). On Affect and Protest. In Political Emotions : New Agendas in Communication. (Janet Staiger, Ann Cvetkovich, Ann Reynolds, p. 18-44). Routledge.

Gueye, A. (2011). Memory at Issue : On Slavery and the Slave Trade among Black French. Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines, 45(1), 77-107. https://doi.org/10.1080/00083968.2011.9707535

Jasper, J. M. (2011). Emotions and Social Movements : Twenty Years of Theory and Research. Annual Review of Sociology, 37(Volume 37, 2011), 285-303. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015

Le Bart, C. (2018). Les émotions du pouvoir. Larmes, rires, colères des politiques. Armand Colin. Cairn.info. https://www.cairn.info/les-emotions-du-pouvoir--9782200621940.htm

Marcus, G. E. (2000). Emotions in Politics. Annual Review of Political Science, 3(Volume 3, 2000), 221-250. https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.3.1.221

Michel, J. (2017). Esclavage et réparations. Construction d'un problème public (1998-2001). Politique africaine, 146(2), 143-164. Cairn.info. https://doi.org/10.3917/polaf.146.0143

Micheli, R. (2008). L'analyse argumentative en diachronie : Le pathos dans les débats parlementaires sur l'abolition de la peine de mort. Argumentation et Analyse du Discours, (1). https://doi.org/10.4000/aad.482

Micheli, R. (2014). Les émotions dans les discours. Modèle d'analyse, perspectives empiriques. De Boeck Supérieur. Cairn.info. https://www.cairn.info/les-emotions-dans-les-discours--9782801117385.htm

Osnabrügge, M., Hobolt, S. B., & Rodon, T. (2021). Playing to the Gallery : Emotive Rhetoric in Parliaments. American Political Science Review, 115(3), 885-899. https://doi.org/10.1017/S0003055421000356

Renaut, O. (2022). La rhétorique des passions : Aristote, « Rhétorique » II.1-11. Classiques Garnier.

Rosanvallon, P. (2021, août 26). Pierre Rosanvallon : "Ce sont les émotions qui structurent aujourd'hui nos communs" | Philosophie magazine. Philosophie Magazine. https://www.philomag.com/articles/pierre-rosanvallon-ce-sont-les-emotions-qui-structurent-aujourdhui-nos-communs

Theus, B., Déméro, V., Wamba, N., Maltais, M., Girard, A., & Jean Claude, M. (2026). Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir. Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Tchanga, Y. (2026). Dire l'indicible, émouvoir pour persuader : Une analyse rhétorique du pathos de l'exposé des motifs de la loi Taubira [sur la traite négrière et l'esclavage]. Dans B. Théus, V. Déméro, N. Wamba et M. Maltais (dir.), Mémoire de l'esclavage, héritage colonial et décolonisation du savoir (pp. 81–99). Éditions INUFOCAD. https://doi.org/10.5281/zenodo.18724682

Vergès, F. (2005). Les troubles de la mémoire. Cahiers d'études africaines, 45(179-180), Article 179-180. https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.15110

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

L'avenir d'Ayiti et la lutte décoloniale : défaire son identité de pauvreté

Alfred Pierre

Mots-clés : Avenir d'Ayiti (Haïti) ; décolonialité ; colonialité du pouvoir ; identité de pauvreté ; dépossession sociale ; désymbolisation du pouvoir.

Keywords : Future of Ayiti (Haiti); decoloniality; coloniality of power; identity of poverty; social dispossession; desymbolization of power.

Résumé

Cet article analyse l'avenir d'Ayiti à partir de son expérience décoloniale fondatrice de 1804, prise en étau entre deux longs cycles de confiscation néocoloniale. Il montre que l'identité de pauvreté qui lui est attribuée relève d'un processus structuré par la colonialité du pouvoir, entendue comme principe organisateur des rapports de domination à l'échelle globale. Loin de relever d'un échec endogène, la désinstitutionalisation de l'État, l'insécurité généralisée et la prolifération de violences para-étatiques apparaissent comme les effets d'une reconquête néocoloniale articulant capital étranger, élites créoles et gouvernementalité néolibérale. Fondée sur une démarche qualitative, exploratoire et sociohistorique, l'analyse reconstruit les médiations reliant contraintes externes, transformations de l'État et reconfigurations culturelles. Elle met en évidence trois mécanismes principaux : la dépossession sociale inscrite dans les structures étatiques ; une guerre culturelle, religieuse et linguistique, participant à la disqualification des savoirs populaires ; et la production d'une identité de pauvreté. Celle-ci fonctionne comme un dispositif de pouvoir visant à invisibiliser la richesse nationale et à neutraliser les capacités d'action collective. Elle se prolonge dans un imaginaire migratoire qui, inscrit dans un processus historique de désinsertion amorcé dès l'occupation états-unienne d'Ayiti, contribue à rediriger les horizons d'attente vers l'extérieur et à fragiliser les dynamiques sociales locales.

Abstract

This article analyzes the future of Ayiti based on its founding decolonial experience of 1804, caught between two long cycles of neocolonial confiscation. It argues that the identity of poverty attributed to the country is part of a process structured by the coloniality of power, understood as an organizing principle of domination at the global level. Far from reflecting an endogenous failure, the deinstitutionalization of the state, widespread insecurity, and the proliferation of para-state violence are interpreted as the structural effects of a neocolonial reconquest articulating foreign capital, Creole elites, and neoliberal governmentality. Based on a qualitative, exploratory, and socio-historical approach, the analysis reconstructs the mediations linking external constraints, state transformations, and cultural reconfigurations. It highlights three main mechanisms: social dispossession embedded in state structures; a cultural war—religious and linguistic—contributing to the disqualification of popular knowledge; and the production of an identity of poverty. This identity functions as a device of power aimed at rendering national wealth invisible and neutralizing collective capacities for action. It extends into a migratory imaginary which, rooted in a historical process of disinsertion initiated during the U.S. occupation, redirects horizons of expectation outward and weakens local social dynamics.

Pour citer cet article

Pierre, A. (2026). L'avenir d'Ayiti et la lutte décoloniale : défaire son identité de pauvreté. *RESUME, 1*(1), 127–153. https://doi.org/10.68181/sn9fk952

© Alfred Pierre, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Introduction

L'avenir concerne toujours le devenir de l'être. Qu'il s'agisse d'un individu, d'une œuvre, d'un pays ou d'un monde social spécifique, il désigne la possibilité, plus ou moins ouverte, de réaliser un potentiel inscrit dans une configuration donnée. Comme le rappelle Pierre Bourdieu, l'avenir « n'est pas un possible qui peut arriver ou ne pas arriver, mais quelque chose qui est déjà là dans la configuration du jeu » (Bourdieu, 1997 : 249). Autrement dit, il est structuré par les rapports sociaux existants et par la distribution inégale des ressources entre acteurs.

Si l'avenir est ainsi déjà configuré dans le présent, sa réalisation suppose néanmoins une capacité de dégagement à l'égard des rapports qui contraignent l'action. Pour se projeter dans l'avenir, l'être doit pouvoir transformer, ou du moins desserrer, les relations qu'il entretient tant avec ses partenaires qu'avec ses adversaires. Ayiti, comme tout collectif historique, possède un avenir inscrit dans sa constitution humaine, géologique, historique et culturelle. Mais cet avenir ne peut se réaliser qu'à la condition d'une émancipation à la fois des rapports de domination qui la traversent et des relations peu collaboratives que les Ayitiennes et les Ayitiens entretiennent entre eux en tant que partenaires sociaux.

Cette inégale capacité de projection dans l'avenir, comme le montre Nicolas Duvoux, est fonction des ressources disponibles. Là où certains disposent d'un horizon maîtrisé, d'autres, enfermés dans l'urgence du présent, voient leur avenir confisqué (Duvoux, 2023). À l'échelle des nations, la capacité à contrôler ses ressources, ses institutions et ses relations conditionne également l'accès au futur. Ayiti illustre de manière aiguë cette situation. Depuis plusieurs décennies, et plus particulièrement depuis 2010, le pays traverse une crise systémique — sociale, politique, écologique et sécuritaire — marquée par un processus de désinstitutionalisation de l'État et de désymbolisation du pouvoir.

Les lectures dominantes tendent pourtant à interpréter cette situation en termes d'échec endogène ou de pathologie culturelle, contribuant à naturaliser la pauvreté comme condition interne. C'est cette perspective que cet article entend interroger à partir de la question suivante : comment comprendre la production historique et contemporaine de la "pauvreté" d'Ayiti non comme une donnée endogène, mais comme le résultat d'un processus néocolonial articulant capture de l'État, guerre culturelle et dépossession sociale et symbolique, conduisant à la confiscation de l'avenir collectif ?

Pour y répondre, le texte adopte une démarche qualitative, exploratoire et sociohistorique fondée sur une analyse documentaire articulant travaux décoloniaux et sociologie critique à des séquences historiques structurantes (dette de 1825, Concordat de 1860 conférant le monopole scolaire à l'Église catholique, occupation américaine, interventions étrangères contemporaines). Cette approche herméneutique vise à reconstruire les médiations reliant contraintes externes, transformations de l'État et reconfigurations culturelles.

L'hypothèse centrale est que la pauvreté ne constitue pas un état, mais le produit d'un processus de dépossession inscrit dans la colonialité du pouvoir, ayant contribué à la production d'une identité de pauvreté attribuée au pays et participant à l'invisibilisation de ses ressources ainsi qu'à la reconfiguration des subjectivités.

L'une des contributions principales de cet article réside dans la conceptualisation de la désymbolisation du pouvoir comme mécanisme central de la colonialité contemporaine en Ayiti. Alors que les travaux décoloniaux ont largement mis en évidence les dimensions économiques, politiques et épistémiques de la domination, l'analyse proposée ici souligne la nécessité d'intégrer une dimension spécifiquement symbolique, entendue comme l'ensemble des médiations par lesquelles le pouvoir acquiert sens, légitimité et opérativité sociale. La désymbolisation désigne ainsi un processus par lequel ces médiations sont progressivement déstructurées, vidées de leur signification collective et incapables de soutenir un horizon commun d'action (Mesnil, 2015).

La désymbolisation ne correspond pas simplement à une crise des institutions, mais à une érosion des cadres symboliques qui fondent l'autorité, la reconnaissance et la projection dans l'avenir. En ce sens, elle permet de penser la confiscation du futur non seulement comme effet de la dépossession matérielle ou de l'invisibilisation épistémique, mais comme conséquence d'une perte des conditions symboliques de possibilité de l'action collective. L'introduction de ce concept vise ainsi à enrichir l'analyse de la colonialité du pouvoir en mettant en lumière un niveau souvent sous-théorisé : celui de la production et de la destruction du sens comme condition de l'exercice de la souveraineté.

Une telle démarche comporte toutefois une limite : en privilégiant l'analyse des logiques de domination néocoloniale, elle tend à moins explorer l'autonomie relative des dynamiques internes et la diversité des appropriations sociales. Loin d'en réduire la portée, cette limite ouvre un espace de recherche fécond, invitant à prolonger l'analyse vers une sociologie plus fine des pratiques, des résistances et des reconfigurations locales. C'est dans cette tension que réside le potentiel heuristique de cette réflexion et sa contribution à une relecture critique de l'avenir d'Ayiti.

Nous proposons donc d'examiner l'avenir d'Ayiti à partir d'une relecture de son expérience décoloniale inaugurale de 1804, prise en étau entre deux grands cycles de colonialité. Dans un premier temps, nous clarifions la notion de colonialité du pouvoir. Nous analysons ensuite la construction d'une identité de pauvreté attribuée au pays, participant à l'invisibilisation de ses ressources et à la confiscation de son avenir. Enfin, nous examinons les formes contemporaines de désymbolisation du pouvoir et leurs implications pour la lutte décoloniale, avant de revenir à la question centrale : pouvons-nous encore gagner la bataille postcoloniale ?

1. L'expérience décoloniale de 1804 entre deux cycles de colonialité

L'assassinat du père fondateur Jean-Jacques Dessalines, le 17 octobre 1806, constitue un point de bascule dans l'histoire politique d'Ayiti. Suivi d'une chasse méthodique aux signataires de l'acte de l'indépendance (Cavé, 2021), cette abomination cristallise la division en fracture nationale. Ce crime politique abominable, motivé par des intérêts de classe et de race, ouvre la voie à une réinsertion de la logique coloniale sous une autre forme. Dès 1814, Alexandre Pétion entame des négociations avec la France, suggérant même qu'il achète Saint-Domingue devenu Ayiti à la France, à l'image de la vente de la Louisiane aux États-Unis :

> « À la proposition française de « réintégrer les anciens propriétaires (colons) sur leurs habitations », le président haïtien répond que « le gouvernement français ferait bien mieux, pour lui et pour les anciens propriétaires, de nous vendre Saint-Domingue, comme il a vendu la Louisiane aux États-Unis ». Napoléon Bonaparte a en effet vendu la Louisiane aux États-Unis en 1803 pour un montant de 80 millions de francs. » (Beauvois, 2009 : 112)

Cette demande venant d'un signataire de l'acte de l'indépendance augure l'intention du crime. Une décennie plus tard, elle prend corps avec l'acceptation de l'ordonnance de Charles X par Jean-Pierre Boyer, le dauphin d'Alexandre Pétion. Laquelle ordonnance permet à la France d'extorquer Ayiti de 150 millions de francs-or. C'est l'utopie qui s'autoréalise. La demande d'achat se transforme en rachat. C'est la France qui a racheté le pays et les dirigeants mulâtres qui ont concédé la vente sans enchère, marquant le retour du colonialisme sous une nouvelle forme. Thomas Piketty cité par Frédéric Thomas (2022) l'appelle à juste titre « le néocolonialisme par la dette ». Cet acte politique majeur n'est pas un simple événement interne : il s'inscrit dans une logique plus large de reconfiguration de la souveraineté haïtienne sous influence étrangère. Puis, arrive un peu plus tard le Concordat de 1860 signé avec le Vatican conférant le monopole de l'éducation à l'Église catholique. Ce concordat entraine le retour d'un afflux de prêtres et de missionnaires bretons chargés « de moraliser et de civiliser les masses haïtiennes » (Weibert Arthus, 2014 ; Cloméus, 2022) et de liquider l'expérience décoloniale par la guerre culturelle euro-chrétienne de désidentification ayitienne. Alors que la dette de 1825 draine plus de 70% du PIB d'Ayiti vers la France pendant 127 années consécutives (Théodat, 2025), le Concordat institue la colonisation mentale par la guerre culturelle, religieuse et linguistique contre toute forme d'authenticité ayitienne et la culture vodou.

Au sens de Mignolo (2021), l'expérience décoloniale renvoie aux logiques de pensée, de parole et d'action des peuples dominés, méprisés et marginalisés qui visent à défaire la domination, l'oppression et l'exploitation de nature impérialiste, colonialiste et raciste. Dans notre cas, la décolonialité est la lutte visant à (r)établir pleinement la souveraineté des Ayisiens sur Ayiti et à insérer les intérêts vitaux et stratégiques nationaux au centre des plans et programmes stratégiques de l'État ayitien.

La décolonialité est donc la remise en cause de ce que le sociologue péruvien Anibal Quijano (2007) appelle la colonialité du pouvoir. Il s'agit d'un ordre reposant sur quatre piliers : l'exploitation de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité. Autrement dit, il s'agit d'un système d'accumulation illimitée dans lequel une minorité s'enrichit en permanence aux dépens de la majorité. Cet enrichissement procède par l'exploitation et la dépossession de populations rendues vulnérables par quatre formes fondamentales de domination. La première est la domination économique qui consiste à réduire la majorité des êtres humains à l'état de ressources au service d'une élite. Cette domination économique repose sur la division raciale, la distribution des rôles en fonction de la race, ce qui consiste à hiérarchiser l'humanité en races dites supérieures et inférieures. Le troisième mécanisme est celui de la minorisation (subordination) systémique des femmes caractérisant le patriarcat. Pour que tout cela marche, un quatrième mécanisme entre en ligne de compte. C'est la manipulation de la pensée ou de la conscience humaine et, donc de la connaissance, correspondant au contrôle de la connaissance et des savoirs comme instruments de pouvoir. Bref, ce système d'accumulation relève de l'imposition de

rôles subalternes aux populations données dans la division sociale et racialisée du travail, de sexe et dans le rapport à la connaissance. Cela permet à la fois d'assimiler, d'infantiliser et de manipuler constamment ces populations.

Cela dit, il y a un fond commun entre le colonialisme et le néocolonialisme. Le colonialisme se caractérise par la conquête territoriale et l'imposition directe, toujours violente, de lois d'assujettissement sur des populations ciblées. Historiquement, cette domination s'exerce par deux mécanismes principaux. D'une part, il procède par le génocide ou l'extermination et la marginalisation des peuples autochtones et, d'autre part, par la déportation et l'asservissement des populations africaines réduites en esclavage (Mathias, 2018). En revanche, le néocolonialisme prend une forme plus indirecte et dissimulée, reposant sur la reconnaissance formelle de l'indépendance politique tout en maintenant une dépendance structurelle, notamment économique et institutionnelle.

Ayiti constitue le point d'origine de ces deux ordres historiques majeurs : l'ère coloniale amorcée en 1492 et l'ère néocoloniale qui prend racine, dès 1806, avec l'assassinat du père fondateur Jean-Jacques Dessalines, avant de se consolider en 1825 avec l'imposition de la rançon exigée par Charles X, appelée la dette de l'indépendance (Joachim, 1971 ; Beauvois, 2009). Mais Ayiti est aussi, symboliquement, la limite de l'expérience occidentale. C'est en cela que la révolution de 1804 prend tout son sens. Pour reprendre Sousa Santos, elle incarne une rupture qui met en lumière la sociologie des absences qui se focalise « sur les expériences sociales qui n'ont pas été entièrement colonisées par la raison métonymique » (Santos, 2016 : 252) ». Prétendant être la seule rationalité, la raison métonymique rend inexistant et invisible tout ce qui ne fait pas l'affaire de l'Occident colonialiste et capitaliste en procédant non par l'argumentation et la rhétorique, mais par la pensée positive et la pensée législative (p. 248).

Dans Hegel and Haiti, Susan Buck-Morss (2000) le rappelle avec force : le propre des plus grandes traditions intellectuelles, philosophiques et savantes de l'Occident est d'ignorer les faits discordants. Rousseau théorise sur le contrat social, montrant que les hommes naissent libres et demeurent égaux en droits, mais il ne mentionne jamais le Code noir qui institue le contraire sous ses yeux. Thomas Hobbes a eu le courage d'aborder la situation des esclaves, mais il le normalise dans une abstraction générale considérant l'homme comme un loup pour l'homme. John Locke n'imagine pas qu'un Européen puisse être réduit à l'état d'ignominie de l'esclave. Mais, il en fait une institution justifiable s'agissant des Africains noirs à statuts de biens meubles, puisque la liberté est tout ce qui est essentiel à défendre. Et la liberté est la protection de la propriété privée (Buck-Morss, 2000). Bref, l'ignorance de l'autre et des faits discordants, qui fonde la pensée métonymique occidentale, est ce qui est au cœur de toute entreprise coloniale et néocoloniale.

Pour sa part, le néocolonialisme désigne les verrous par lesquels le capital étranger contrôle la main-d'œuvre et le travail social en capturant la liberté et l'avenir des peuples (Mathias, 2018). En acceptant l'ordonnance du roi Charles X, le gouvernement de Jean-Pierre Boyer, comme celui de Pétion, qui a proposé de payer à la France pour la reconnaissance d'Ayiti (Joachim, 1971 ; Brière, 2006 ; Beauvais, 2009), enlise l'économie nationale dans le capital étranger : l'investissement contrôlé par des agents étrangers. Cet enlisement s'effectue par le truchement d'un double emprunt aux banques françaises pour payer la dette. Ce qui transforme celle-ci en un rapport social, le rapport au capital étranger. Comme l'entend

Marx (1969), le capital est l'argent qui rapporte de l'argent. Le capital étranger permet aux néocoloniaux de prendre le contrôle de la main-d'œuvre et du travail social, essentiellement paysan au XIX^{e} siècle. On comprend qu'il n'est guère anodin d'entendre que c'est le privé qui fait le développement, et le développement est le capital étranger, parce que le capital étranger est avant tout britannique, américain et français. Le rapport au capital étranger est toujours un contrat de dette. Lequel contrat a créé une situation de surexploitation de la force de travail des Ayitiens. Depuis, toutes les grandes puissances colonisatrices se mêlent dans le jeu, puisant incessamment dans la source.

Ces puissances qui ont confisqué l'avenir d'Ayiti et de son peuple sacrifient les générations présentes et futures. Elles dérobent ou volent l'avenir. Parmi elles, figurent notamment l'Espagne, la France, l'Angleterre, l'Allemagne et les États-Unis. Si le XIX^{e} siècle a été marqué par l'extorsion exercée par la France, le XX^{e} siècle, quant à lui, est celui d'extorsion multiple américaine. Il a vu se développer l'influence grandissante — et souvent prédatrice — des États-Unis jusqu'à devenir étouffante.

En effet, l'occupation états-unienne avait la particularité d'aller au-delà du premier rapport au capital étranger pour capturer et déraciner les institutions endogènes. Après avoir muté la structure de l'armée indigène en garde nationale, ils instituaient la migration et mettaient en œuvre le déracinement culturel et l'insécurité alimentaire (Bellegarde, 2013). C'est ainsi que les puissances étrangères appauvrissent continuellement notre pays, elles lui attribuent au fur et à mesure une identité de pauvreté qui, non seulement, invisibilisent ses ressources, mais aussi nous inculquent un imaginaire, voire une conscience de misérable. Elles font tout pour en imprégner notre subconscient.

Bref, l'expérience décoloniale de 1804 constitue une rupture majeure avec l'ordre colonialiste, esclavagiste et racisé occidental, sans parvenir à la cristallisation pleine et entière de la souveraineté d'Ayiti. Elle fut coincée par un premier cycle de colonialité (1825-1952), marqué par la dette et une dépendance économique et politique durable. Un second cycle s'est installé avec l'occupation états-unienne (1915-1934), qui menait à des prolongements contemporains d'interventions étrangères. Ce dernier renforce la capture des institutions étatiques et contribue à un processus de désinsertion économique, sociale et symbolique. Ils se sont renforcés continuellement par une guerre culturelle, religieuse et linguistique menée par l'Église catholique et les religions protestantes notamment à travers leur mainmise sur les institutions scolaires et culturelles contre le vodou et toute forme d'authenticité ayitienne. Entre ces deux moments, l'histoire d'Ayiti apparaît ainsi structurée par une tension constante entre rupture décoloniale et réarticulation des logiques de domination, faisant de 1804 non seulement un événement fondateur, mais aussi le point de départ d'une lutte inachevée contre la colonialité, où se joue son avenir.

2. Ayiti, l'identité de pauvreté et l'avenir

Depuis Le manifeste du parti communiste de Karl Marx et Friedrich Engels (1848) et Le capital de Marx (1969), il est bien connu que l'exploitation des ouvriers par les capitalistes est une cause fondamentale de la pauvreté des travailleurs (Marx, 1969). Pourtant, dans la vision productiviste des capitalistes qui tente toujours de culpabiliser les pauvres, la paresse

apparait comme la cause de ce fléau (Mercier, 1995). Ce qui attribue aux pauvres eux-mêmes toute la responsabilité de leur situation de misère.

Une autre explication émerge de la sociologie de Georg Simmel pour lequel la pauvreté est le fait d'être obligé de vivre aux dépens de la solidarité d'autrui. Mais, qu'est-ce qui rend les pauvres si dépendants des autres ? Le sociologue trouve la cause fondamentale dans le fait que ces pauvres sont exclus dans les objectifs stratégiques de l'État (Simmel, 2002). Autrement dit, les intérêts des pauvres ne sont point pris en compte dans les programmes d'action stratégiques de l'État, les politiques économiques et autres politiques publiques de l'État. Pour Sen (2000), cependant, la pauvreté désigne l'affectation des capabilités de production d'une vie décente. Autrement dit, être pauvre, c'est ne pas avoir « la liberté de choix entre des modes de vie possibles » (Sen, 2000 : 81). C'est de ne pas être en mesure de réaliser son bien-être.

Le cas d'Ayiti a la particularité de montrer comment ces différentes explications se combinent en un tout cohérent. D'un côté, depuis l'acceptation de l'ordonnance de Charles X, tous les programmes stratégiques de l'État convergent vers le paiement de la dette. Sans être dans un rapport direct d'exploitation avec les capitalistes étrangers, ces derniers surexploitent les paysans ayitients à travers le commerce international et le service de la dette. D'un autre côté, depuis sous les gouvernements de Pétion et de Boyer, ces travailleurs qui font vivre l'État, n'y sont jamais comptés. Souvent, ils n'avaient ni droit à l'état civil, à l'école, aux soins de santé, ni droit à s'exprimer dans leur langue et d'être écouté, ni droit à la justice ou à la protection sociale, etc. Les fruits de leur labeur, les denrées de toutes sortes qu'ils produisent, sont accaparées à vil prix par les spéculateurs, les commerçants et les autorités de l'État pour leur enrichissement et le service de la double dette de l'indépendance. Plus de 70 % du PIB d'Ayiti furent accaparés au service de de la dette pendant 127 années consécutives (Théodat, 2025). Plus cela dure, plus les mécanismes de surexploitation s'enracinent dans les mœurs et les lois. Ainsi, le jeune État s'est construit contre le peuple ou la nation. Après la domination française au XIX^{e} siècle et le premier quart du XX^{e} siècle, le XX^{e} siècle fut marqué par l'hégémonie des États-Unis, qui, à partir de 1915, prennent le contrôle du pays et perpétuent les cycles de pillage, de violences structurelles et de sacrifices intergénérationnels (Louis, 2010). Ces cycles croisés qui se poursuivent dans des stratagèmes toujours plus complexes ont fini par drainer l'énergie du pays et d'instituer une identité de pauvreté ainsi qu'une peur de non-existence sociale dans notre propre conscience.

Au sens de Manuel Castells, l'identité est une source perpétuelle 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. Il distingue l'identité légitimante, celle qui émane des institutions dominantes et constitue la marque des rapports de domination, de l'identité résistante et de l'identité par projet. L'identité résistante émane des groupes dominés ou minoritaires et caractérise des refuges culturels ou mieux des milieux de repli contestataire (Castells, 1999). Par exemple, les créoles qui réaffirment leur culture euro-chrétienne en Ayiti relève de l'identité légitimante imposée par les différentes institutions colonisantes et colonisatrices. Elle s'oppose à l'identité paysanne ou des bossales qui relève d'une identité résistante incarnée dans le vodou. En revanche, l'identité-projet est une identité construite par un acteur donné dans une perspective globale de remise en discussion de l'ensemble des rapports sociaux.

C'est le cas, par exemple, d'un mouvement féministe fort dans certaines sociétés ou d'un mouvement révolutionnaire menaçant un système.

Au sens de l'identité légitiminante, nous appelons l'identité de pauvreté la propension à identifier, à définir et à représenter Ayiti par la pauvreté. Cette identité attribuée s'observe dans la tendance à toujours l'indexer comme « le pays le plus pauvre des Amériques » (Bocanfuso et Siméon, 2006 ; Banque Mondiale, 2014). Elle correspond à ce que Jean-Mary Louis appelle « la société pauvre », entendue comme un « système d'imaginaires institués » (Louis, 2010 : 4). En y attribuant cette marque identitaire sans égard aux processus menant à sa pauvreté, les puissances impérialistes et les institutions internationales agissent comme institutions dominantes (Banque mondiale, 2014) et nous inculquent la manière de nous voir dans le monde. Elles définissent pour nous-mêmes le sens de notre vie et de notre rapport au monde par le mépris et la négation.

Comme le montre Louis, la société pauvre est une création imaginaire des puissances colonisatrices et des institutions de coopération internationale qui s'est imposée en cinq étapes. Premièrement, dès 1492, l'Occident colonialiste a représenté l'imaginaire indien comme barbare et païen. Segundo, Ayiti indépendante après trois siècles de colonisation a été désignée comme un État non-civilisé qui doit être évangélisé et entré dans le rang de la civilisation. Troisièmement, c'est à la fin des années 1950 qu'elle a été catégorisée comme un pays sous-développé à développer. Quatrième étape, à la fin des années 1990, on parvient à la représenter comme « le pays le plus pauvre du monde et le plus pauvre des Amériques. Enfin, après le 11 septembre 2001, elle fut aussi considérée comme un État fragile (Louis, 2010) jusqu'à la faire évoluer aujourd'hui vers un État failli. Cette identité de pauvreté que Louis appelle société pauvre marque la trajectoire sociale d'Ayiti voulue et construite par l'Occident colonialiste et capitaliste en lui imposant des imaginaires étrangers:

> « À presque toutes les étapes, l'Occident est arrivé à (imposer) que la société haïtienne se définisse elle-même non-civilisée, sous-développée, pays le plus pauvre et actuellement État fragile. La société haïtienne est belle et bien une création imaginaire » (Louis, 2010 : 360)

En assimilant Ayiti à la pauvreté, les puissances colonialistes et les institutions de coopération internationale nous imposent un imaginaire d'impuissance, limitant nos capacités initiatives et créatrices, puisque, on l'a vu, l'identité est une source perpétuelle de constructions de sens. Elles transforment donc Ayiti en une société asservie par l'imposition de l'imaginaire et des désirs occidentaux :

> « Lorsque durant deux siècles la société a été tournée plus vers l'extérieur que vers l'intérieur, lorsque durant ces années la légitimité de l'État, ses moyens venaient de l'extérieur et que la majorité a été dépossédée de son pouvoir instituant, c'est une nouvelle société qui émerge, c'est une nouvelle institution qui est créée. Le type de société qui a émergé après des siècles d'exclusion externe et interne, de mépris externe et interne, c'est la société pauvre. » (Louis, 2010 : 360-61)

Bref, cette identité participe à une stratégie de dépossession sociale. Tant que nous continuons de nous voir comme pauvres ou d'accepter cette identité attribuée, nous serons

désarmés vis-à-vis de notre propre avenir et de celui de notre pays. Comme l'entend Louis, nous serons réduits à l'impuissance. Ce serait accepter que l'utopie de la pauvreté d'Ayiti devienne réalité :

> « La société pauvre haïtienne résulte des disparités économiques et sociales que de la colonisation de l'imaginaire qui dépossède et exproprie les gens de leurs capacités de résoudre leurs propres problèmes. Cette impuissance s'institue réellement dans l'imaginaire de la société et des Haïtiens et les rend incapables de chercher des solutions alternatives pour sortir de la misère et de la sujétion (Louis, 2010 : 359).

En cela, le politologue Jean-Mary Louis a bien identifié le problème d'Ayiti. Il réside dans son rapport social à la société-monde. Autrement dit, elle est prise dans des rapports sociaux d'un monde global colonialiste et capitaliste dont le principe fondamental est le mépris de l'autre et le non-respect de l'altérité. Cependant, Louis ne voit d'autre solution à cela que dans une possible transformation de la société-monde actuelle en une société-monde solidaire. Il avance même une déclaration de foi :

> « Les germes de cette société-monde solidaire se manifestent déjà dans les solidarités transnationales, les dynamiques d'économie sociale, les politiques multiculturelles et les dialogues interculturels. La possibilité d'instaurer « une relation conviviale » entre les sociétés ou d'instituer une société- monde « conviviale » dépend de la reconnaissance des limites de la société- monde actuelle et de l'élargissement des capacités d'autonomie et de créativité de chaque société spécifique. »

Cela dit, selon Dr. Louis, l'Occident demeure la source de solution au rapport au monde qu'il a lui-même créé et entretenu depuis plus de cinq siècles. En d'autres termes, il ne se demande pas si la décolonialité d'Ayiti est possible. Il croit en un possible mutation de l'intérieur de la colonialité de pouvoir afin qu'elle devienne solidaire. Pour nous, l'expérience décoloniale de 1804 est source d'éclairage. D'où la question sociale ayitienne d'aujourd'hui : pouvons-nous manifester notre existence et recréer l'avenir sans gagner la bataille décoloniale ?

L'avenir est le rapport projectif au temps marquant le devenir de l'être. C'est aujourd'hui le talon d'Achille d'Ayiti et des Ayitiens d'où ils se trouvent. C'est le cas de 1,4 million de personnes déplacés internes en octobre 2025 (OIM, 2025). Pensons à toutes celles habitant l'aire métropolitaine de Port-au-Prince qui ne peuvent plus envoyer leurs enfants à l'école. D'autres sont plusieurs centaines de milliers de professionnels et scientifiques ayitiens qui errent à l'étranger en quête d'une éventuelle insertion sociale, d'une place où s'intégrer afin de se forger un avenir (OCDE, 2024). D'autres encore sont celles et ceux qui se sentent bloqués, épuisés par l'inefficacité de leur action malgré leurs grandes potentialités. Enfin, il y a toutes les personnes qui perdent leur liberté de circulation ou de mouvements en raison de l'insécurité généralisée ou de mal gouvernance. Dans l'ensemble, les Ayitiennes et Ayitiens comme Ayiti elle-même assistent à l'aliénation ou à l'inutilité de leur temps. Ils ont beaucoup de temps qui ne servent à rien. Ils se voient socialement dépossédés de leur « à-venir ». Comme l'entend Pierre Bourdieu, « le jeu, qui suscite et suppose à la fois l'investissement dans le jeu, l'intérêt pour le jeu, produit l'à-venir pour celui qui a quelque chose à attendre du jeu » (Bourdieu, 1997 : 252).

Combien d'Ayitiennes et d'Ayitiens peuvent aujourd'hui s'investir dans l'à-venir d'Ayiti ? Qui sont ces personnes ? Discutons ici de cette possibilité. Notre hypothèse est que pour s'y investir, il faut savoir ce qui se joue dans la crise ayitienne d'aujourd'hui. En particulier, on doit bien comprendre la nature de cette crise systémique et d'insécurité généralisée qui y est instituée depuis plus de cinq années. De l'assassinat du président Jovenel Moïse, dans la nuit du 7 juillet 2021 à nos jours, aucun des gouvernements n'a présenté un diagnostic sérieux de la situation. Faut-il croire que le pays est trop pauvre pour investir dans sa sécurité ?

D'aucuns se demandent si l'intérêt collectif existe encore. Ce qui sous-tend le triomphe de la division sur le vivre-ensemble ou sur l'intérêt collectif. Mais, c'est déjà oublié la déclaration de Pamela White : « Haïti est trop riche pour être pauvre ». Si tel est le cas, l'intérêt de se battre ensemble est inaliénable. Depuis plusieurs décennies, on imprègne notre subconscient de la phrase inculte qu'Ayiti est le pays le plus pauvre des Amériques, si ce n'est de toute la terre. Il en ressort que l'individualisme égoïste serait notre essence. Ce serait l'Âme-ayitienne. En théorie, faute d'habitus et de capital, conçu comme ressources et pouvoirs de diverses espèces (on y reviendra, Bourdieu, 1997), nous ne pouvons plus investir dans l'à-venir d'Ayiti, l'être qui nous a mis au monde et à laquelle nous sommes énergétiquement liés par une liaison ombilicale. Ce serait signifier notre aliénation en nous fabriquant une conscience de pauvreté. Alors, reconnaître notre identité de pauvreté, c'est aussi dire qu'il ne vaut plus la peine d'investir en Ayiti, de nous y investir et de la défendre. C'est aussi dire que les Ayitiens sont donc astreints à la division et à s'entredéchirer parce qu'ils n'ont pas d'intérêts communs.

Pierre Bourdieu appelle l'habitus des systèmes de dispositions durables et transposables, génératrices de la pratique, qui relèvent des milieux sociaux dans lesquels nous avons vécu suffisamment longtemps, qui nous façonnent et qui fonctionnent comme des structures structurantes. Quant au capital, il s'agit des ressources et pouvoirs en diverses espèces, inégalement distribués, que l'on possède qui permet de s'impliquer dans un jeu, de participer à une dynamique spécifique comme le marché du travail, la politique, la sécurité d'un pays, la santé de la population, etc. et d'y négocier sa place. Parmi elles, il y a trois espèces qui sont fondamentales auxquelles s'ajoute le capital symbolique (Bourdieu et Wacquant, 2014) : le capital économique, c'est-à-dire le gain économique ou le profit qu'on peut tirer dans un jeu social donné comme la propriété, le patrimoine, le revenu de travail ou d'entreprise ; le capital culturel, à savoir les savoirs acquis ou les connaissances maîtrisées qui peuvent être incorporés par l'expérience (le capital culturel incorporé), institutionnalisés comme le diplôme (capital culturel institutionnalisé) ou objectivés comme les biens culturels possédés (machines, livres, logiciels, etc.) (Bourdieu, 1973). Le capital symbolique est la forme prise par n'importe quel type de capital lorsqu'il est perçu comme tel (Bourdieu, 1997).

En somme, soutient Bourdieu, le « capital traduit un ensemble de droits de préemption sur l'à-venir et garantit pour certains le monopole des possibles » (Bourdieu, 1997 : 266). En d'autres termes, là où il n'y a pas de capital, il ne peut exister d'aspirations à l'à-venir (Bourdieu, 1997. Et les possibilités à s'y investir sont quasiment nulles. En acceptant ainsi la thèse de la pauvreté qu'on nous inculque de toute part, on saurait croire que Ayiti a les pieds et mains liés au pillage néocolonial interrompu. Autrement dit, l'inculcation systématique de l'identité de pauvreté à Ayiti et à ses enfants est une mesure de dépossession sociale, entraînant la perte de pouvoir d'agir sur l'avenir avec une certaine efficacité sociale. Elle

suppose une dynamique d'aliénation par la laquelle une personne, un groupe ou une nation se trouvent ruinés de tout pouvoir de donner sens et orientations à leur vie. À suivre Pierre Bourdieu, la dépossession à laquelle Ayiti est aujourd'hui confrontée est similaire à celle des sous-prolétaires des pays capitalistes avancés :

Dépossédé du pouvoir de donner sens, au double sens, à sa vie, d'orienter significativement la direction de son existence, il (le sous-prolétaire) est condamné à vivre dans un temps orienté par les autres, aliéné. Ce qui est très exactement, le destin de tous les dominés, obligés de tous attendre des autres, détenteurs du pouvoir sur le jeu et sur l'espérance objective et subjective de gains qu'il peut offrir, donc maîtres de jouer de l'angoisse qui nait inévitablement de la tension entre l'intensité de l'attente et l'improbabilité de la satisfaction » (Bourdieu, 1997 : 279-80).

Bref, l'avenir d'Ayiti suppose un rapport différentiel au temps vécu comparable à la situation des sous-prolétaires, se distinguant des salariés, employés et cadres. D'un côté, les conditions sociales vis-à-vis de l'ordre économique et social dans lequel les employés surmenés s'insèrent sont marquées par un emploi stable et une position impliquant un avenir assuré. De l'autre, la possession des assurances minimales concernant le présent et l'avenir produisent des dispositions nécessaires pour s'engager dans l'avenir, c'est-à-dire entrer dans le jeu avec des aspirations grossièrement ajustées à des chances objectives (Bourdieu, 1997 : 266). En raison de leur temps inutile, l'avenir des sous-prolétaires est socialement handicapé.

Sur le plan global, comparée aux autres pays, notamment ceux qui sont plus ou moins développés, Ayiti apparait comme une underclass (sous-classe) socialement dépossédée. D'où sa lutte pour l'existence sociale dans son rapport avec les autres pays. L'existence sociale est non seulement un ese (être), mais aussi un percipi (être perçu) (Bourdieu, 2015). Dans le cas d'Ayiti, nous luttons tant au niveau individuel que collectif, pour être perçus et reconnus, pour avoir un avenir, impliquant la réappropriation de notre soi. Cette réappropriation suppose non seulement notre émancipation culturelle ou spirituelle, mais d'abord et avant tout le droit d'être informé de notre état de situation : c'est notre rapport à la richesse nationale si, comme le disait Pamela White, dans son discours de départ du pays comme ambassadrice des États-Unis, « Haïti est trop riche pour être pauvre ». Sa déclaration rejoint les propos suivants du Directeur du Bureau des Mines et de l'Énergie dans Fascicule IX du Département de la Grand-Anse (1992) : « le pays dispose d'un potentiel minier très riche et varié dont la mise en exploitation pourrait immédiatement relancer l'activité économique et garantir à l'État des rentrées importantes en devises fortes en vue de financement de projets de grande envergure dans le cadre du plan national de développement ». Malheureusement, les gouvernements successifs en font jusqu'ici un secret de polichinelle.

Les citoyens semblent n'avoir nul droit de s'informer des ressources dont dispose le pays. C'est un secret si bien gardé. Même lorsqu'on en discute au conseil des ministres sous René Garcia Préval après 2006, certains ministres en furent délibérément écartés, selon le témoignage d'un ministre interviewé.

Plus tard, sous le gouvernement de Martelly-Lamothe, pendant la période du slogan Haiti open for business, des dispositions ont été prises en vue du développement du secteur minier haïtien. Tout a été fait pour dissimuler les informations. Mais, en 2013, neuf sociétés minières avec leurs filiales haïtiennes opéraient dans le pays. Parmi elles, Eurasian avait une

position dominante en novembre 2015 avec 27 contrats d'exploitation dans le Nord couvrant une superficie de 500 km2 (Concertation pour Haïti, 2014). On ne pouvait y avoir une idée approximative qu'en fréquentant les experts internationaux évoluant dans les coulisses du pouvoir, là où les firmes transnationales se positionnaient sur le marché ayitien. Un autre signe indicateur a été la création et la multiplication des firmes privées dédiées à l'exploitation des mines. Leur croissance fut telle que les Sénateurs d'opposition d'alors parvinrent à faire adopter une mesure rendant illégale toute attribution de contrats. Ils ont pu ainsi prévenir ou retarder un autre pillage de ressources après celui du fonds Petro Caribe.

Intervenant en date du 30 avril 2025 sur la chaine Yutoube du Dr Jean Fils-Aimé, Dr. Rod Joseph, citoyen ayitiano-américain et vétéran de guerre américain, rapporte que les ressources d'Ayiti sont évaluées à « deux trillions de dollars américains par les États-Unis, la France, le Canada, le Royaume-Uni et l'Australie ». Selon lui, ces puissances formeraient une organisation en vue d'accaparer ses ressources afin de mener leur guerre de domination mondiale contre la Chine. De telles ressources motivent la présence d'un corps de plus de mille agents diplomatiques à l'Ambassade américaine à Port-au-Prince alors qu'il en faut 33 agents au maximum selon la norme internationale. Il affirme également que certains représentants de firmes privées transnationales auraient plus de pouvoir que l'Ambassadeur lui-même. C'est, d'après lui, l'une des causes majeures de la déstabilisation de la sécurité en Ayiti avec l'institutionnalisation des gangs armés. Des situations historiques confirment bien cette thèse, notamment en Afrique et au Moyen-Orient :

> « « Les ressources naturelles du sous-sol peuvent, du fait de leur abondance, attiser des contrôles par la violence (coloniale, impérialiste, pillage) » (Hugon, 2009 : 63). Lorsqu'un pays est riche en pétrole, le risque de guerre civile est de 19,1 % contre 9,2% pour des pays peu ou pas dotés. Il existe une corrélation entre le potentiel en ressources naturelles et la fréquence des instabilités (Doyle et Sambanis, 2000 ; Reynal-Querol, 2002 ; Fearonet Laitin, 2003 ; Hugon, 2009). « Pour 138 pays entre 1960 et 1995, l'abondance en ressources naturelles est un des facteurs essentiels. Enfin, (…) les guerres civiles sont plus longues pour les pays dotés en ressources naturelles » (Hugon, 2009 : 70). Les multiples crises traversées par le continent africain suscitent un étonnement au regard des lieux ou des pays dont elles touchent. Pour la plupart, elles sont orientées vers les pays au potentiel énergétique incommensurable. » (Batibonak et Batibonak, 2021)

En somme, tout indique que la crise ayitienne est loin d'être d'origine simplement endogène. Autrement dit, bien qu'elle intègre une multiplicité de problèmes sociaux, cette crise systémique a un mobile international apparenté à la situation du Sahel et du Moyen-Orient. Le glissement progressif d'une question de banditisme urbain vers une situation assimilable au terrorisme en dit long. Au-delà de l'enjeu religieux, la géopolitique du terrorisme est étroitement liée à la densité et à la valeur stratégique des minerais stratégiques disponibles (Batibonak et Batibonak, 2021). Comme la flibusterie du temps de la doctrine de la découverte, le terrorisme d'aujourd'hui est un mécanisme de conquête néocoloniale. C'est le cas en Iraq comme en Lybie et en Syrie. Le terrorisme au Sahel affectant le Mali, le Burkina Faso et le Niger est lié aux intérêts géostratégiques des puissances coloniales qui instrumentalisent les conflits (Batibonak et Batibonak, 2021). On le voit en Syrie, les terroristes d'autrefois, une fois arrivés au pouvoir, sont devenus des héros de guerre pour qui les puissances colonisatrices déroulent le tapis rouge.

En comparaison avec ces pays, l'étrangeté de l'expansion institutionnalisée des gangs armés en Ayiti réside dans la dissociation de leur mobile d'existence avec les ressources stratégiques. Cette particularité est frappante. Ces gangs, devenus si puissants, contrôlent 85% de la Capitale et une grande partie du département de l'Artibonite, deux régions représentant plus de la moitié de la population ayitienne (Crisis Group, 2025). À croire le même auteur, « leurs rangs se sont étoffés jusqu'à atteindre un effectif estimé à 12 000 individus, à mesure qu'ils développent des activités d'extorsion, d'enlèvement et de trafics de stupéfiants » (Crisis Group, 2025 : 2). En d'autres termes, on aurait affaire avec une armée criminelle dont l'effectif est largement supérieur à celui de la Police nationale d'Haïti (PNH), comptant 9 000 policiers en 2023 (Lenouvelliste.com, 2023). Pour la seule année 2024, on a enregistré 5 600 personnes tuées de leur violence et plus d'un million de personnes déplacées, confirme Crisis Group citant les chiffres de l'ONU. Toujours selon ce dernier, il est à noter que ces gangs armés sont mieux équipés que la PNH. Ils disposent « des AK-47 russes aux AR-15 fabriqués aux États-Unis en passant par les fusils d'assaut israéliens Galil ». L'organisation poursuit :

> « Trafiqués principalement depuis les États-Unis, ces « arsenaux mortels » signifient que les gangs disposent d'une « puissance de feu qui dépasse celle de la Police nationale haïtienne », selon le groupe d'experts de l'ONU chargé de surveiller les sanctions imposées par le Conseil de sécurité à Haïti en 2022 dans un contexte d'aggravation de la violence des gangs armés » (UN Genève, 2024).

Il reste à savoir si on a affaire avec des bandits de grands chemins ou s'il s'agit d'une menace néocoloniale s'apparentant au développement du terrorisme au Sahel ou au Moyen-Orient, sciemment entretenu par l'ordre néocolonial en vue d'atteindre des objectifs politiques et économiques stratégiques en Ayiti. Ces données remettent en cause les points de vue journalistiques largement diffusés selon lesquels l'armement de ces gangs est attribuable à quelques députés ou politiciens véreux. De même, l'idée de « gangs à sapate » (sans chaussures) semble relever d'une stratégie de communication visant à attirer des sympathies populaires. Qui peut croire qu'une telle armée de 150 à 200 groupes criminels, selon l'ONU, contrôlant les différentes avenues de l'économie criminelle (Kidnapping, trafic d'armes et trafic de stupéfiants), ne soit en mesure d'habiller et de chausser ses soldats ? Au contraire, la sophistication de leur arsenal ne correspond ni aux conditions socioéconomiques des quartiers qu'ils contrôlent, ni à la réalité institutionnelle sécuritaire du pays. Dès lors, l'argumentaire mobilisé s'effondre, sauf peut-être si l'on admet que la prolifération des gangs armés résulte d'une politique publique délibérée, comparable à celle des Tontons-macoutes sous la dictature des Duvalier.

Là encore, à travers les images de « gangs à sapate », ce qui semble se vendre, c'est l'apologie d'une identité de pauvreté pour communautariser l'activité criminelle en faussant le diagnostic. Cette identité de pauvreté sert de stratagème politique pour invisibiliser les ressources d'Ayiti. Cette invisibilisation elle-même participe d'un processus de socialisation politique qui vise à culpabiliser les Ayitiens et à manipuler la conscience nationale. Et là, le double silence des gouvernements successifs sur l'état des ressources nationales et la cause profonde des gangs armés les rend complice de la colonialité du pouvoir. Bien que, depuis environ cinq ans, ces gangs armés suspendent de facto les droits fondamentaux des millions de citoyens Ayitiens, les discours et plans de lutte contre le banditisme ne relèvent

pas d'un diagnostic clair. Ils ne sont pas à la hauteur de cette crise structurelle que l'on vit. Il devient donc impératif d'envisager la crise systémique d'Ayiti, qui est avant tout une crise d'insertion sociale, dans une perspective de colonialité du pouvoir. De 1806 à nos jours, l'avenir d'Ayti se joue entre la résistance décoloniale et le renforcement du néolibéralisme.

En résumé, cette section a montré que la pauvreté d'Ayiti ne relève pas d'une condition matérielle spécifique. Elle constitue une identité historiquement construite et socialement assignée, issue de mécanismes de dépossession inscrits dans les structures économiques, institutionnelles et culturelles, et contribuant à la disqualification des savoirs et des pratiques locales. Cette identité de pauvreté fonctionne comme un dispositif de pouvoir visant à invisibiliser la richesse du pays et à neutraliser les capacités d'action collective : la pauvreté devient ainsi un rapport social structurant le rapport à l'avenir, limitant les possibilités de projection et inscrivant Ayiti dans une dynamique de dépendance et de confiscation du futur, au cœur des logiques de la colonialité du pouvoir.

Dans ce cadre, la prolifération des gangs armés parait moins un phénomène strictement endogène que comme l'expression d'un processus plus large de dépossession sociale et de désymbolisation de la souveraineté nationale. Des travaux relatifs à d'autres espaces, notamment en Afrique et au Moyen-Orient, indiquent que certaines formes contemporaines de violence armée et de terrorisme se déploient fréquemment dans des espaces associés à des ressources stratégiques, suggérant l'existence d'une géopolitique de la violence liée à leur contrôle.

Dès lors, la dissociation couramment opérée entre la prolifération des gangs en Ayiti et les ressources stratégiques du pays peut être interprétée comme un cadrage discursif invisibilisant cette articulation possible. En la réduisant à des causes strictement internes, ce cadrage reconduit l'imaginaire d'une violence irrationnelle ou d'une défaillance propre, renforce l'identité de pauvreté et alimente la culpabilisation collective. L'assignation de l'insécurité généralisée à la seule pauvreté du pays participe à l'imposition d'un imaginaire d'impuissance, au service de la dépossession sociale et de la confiscation de l'avenir d'Ayiti. Se trouvent aussi dissociés a priori les liens potentiels de l'insécurité publique avec la colonialité du pouvoir.

3. De la décolonialité au néocolonialisme en Ayiti

La colonialité du pouvoir a son origine dans la malédiction de la découverte : la bulle papale Inter Caetera, émise en 1493 par le pape Alexandre VI à la demande des monarques d'Espagne, après que Christophe Colomb a foulé le sol caribéen et ayitien (Nicolas, 2022). Cette malédiction établit la colonisation euro-chrétienne et son rapport à un monde nouveau, dont l'acte inaugural est la croix plantée au Môle Saint-Nicolas par Christophe Colomb, le 5 décembre 1492. On parlera par la suite de la doctrine de la découverte à l'origine de l'impérialisme européen. C'est la doctrine par laquelle le pape de l'Église catholique autorise, au nom de Dieu, toute puissance européenne à coloniser les nouvelles terres, c'est-à-dire non-connues encore par les Européens, où habitent des populations non-chrétiennes qu'ils considèrent comme païens et non-civilisés (Roussel, 2020) et à les jeter en esclavage à perpétuité.

Pendant plus de trois siècles, cette malédiction effaça le nom d'Ayiti sur la carte mondiale, lequel a resurgi dans l'univers par la proclamation de l'indépendance d'Ayiti, le 1er janvier 1804. Depuis, ce nom cristallise la victoire scellée de la bataille de Vertières contre l'armée napoléonienne – alors considérée comme la plus puissante armée du monde. Malgré les obstacles de toutes sortes, il rayonne dans l'univers et résonne depuis au rythme musical des sphères, marquant une rupture majeure dans l'ordre colonialiste mondial. Cette victoire, loin d'être anodine, continue de hanter l'esprit occidental, notamment de la France, le subconscient des tenants des puissances colonialistes (Nettleford, 2006).

L'existence d'Ayiti résonne comme une dissonance dans la trajectoire et l'imaginaire collectif de ces puissances colonialistes en réfléchissant les treize années de luttes intenses, voire atroces, que la guerre a durées (Helg, 2016). Se définissant comme un peuple noir et un pays indépendant devant tout l'Univers, Ayiti cristallise à jamais une brèche indélébile dans les prétentions universalistes du système colonial, esclavagiste et raciste (Hurbon, 2007). Mettant en échec l'idée d'une domination impériale totale sur les peuples, elle symbolise que toute la terre ne sera plus jamais colonisée. Leçon comprise ou apprise, la brèche a engendré un profond malaise parmi les héritiers de l'ordre de tous bords confrontés à une honte indicible qui s'est traduite par le silence, le refus de reconnaissance et la politique de marginalisation d'Ayiti et des récits ayitiens.

La réponse coalisante de l'Occident capitaliste, esclavagiste et raciste a été d'occulter cette révolution (Arzalier, 2004 ; Nettleford, 2006). La France, humiliée et culpabilisée dans son ego napoléonien, a tenté d'effacer la postérité de Saint-Domingue, soudainement disparu dans l'imaginaire métropolitain. Hegel, pourtant influencé par la révolution haïtienne, anonymisa son rôle dans La dialectique du maître et de l'esclave (Heller, 2020). Le référent historique de Hegel sur la libération humaine dans cet ouvrage est, selon Suzan Buck-Morss (2000), la révolution ayitienne et non pas la lutte des classes. Karl Marx lui-même, qui a le plus contribué à armer les dominés et les prolétaires de partout, dans leurs luttes contre l'exploitation et la domination, évita, malgré tout, de citer la révolution de 1804 pour étayer sa théorie de la lutte des classes (Hurbon, 1987 ; Casimir, 2018 ; Constant, 2021). Par racisme ou conformisme eurocentrique, cette révolution fut exclue du récit historique occidental, reléguée à l'oubli. Intellectuels, militaires, clercs, experts et capitalistes – qu'ils soient de gauche ou de droite – partagèrent un silence complice. Lequel silence traduit un attachement viscéral à une épistémologie qui invisibilise l'autre (Sousa Santos, 2016).

Est-ce une marque particulière ou un prisme identitaire qui s'incruste dans « l'ADN de l'Occidental », disait l'autre ? Ce prisme désigne une épistémè, un euphémisme transcendantal ou mieux une méthode d'action partagée qui consistent à effacer l'autre, à banaliser autrui, à s'auto-universaliser. Cette espistémè est ce que Santos appelle la pensée métonymique. Il consiste à universaliser ou extrapoler son état d'âme ou son expérience sociale en effaçant l'altérité ou invisibilisant l'expérience de l'autre. Il s'agit de prendre sa conscience et sa pensée, sa pratique, son désir ou son ignorance pour la seule réalité cohérente et conséquente. D'où la prétention à réduire la connaissance à la connaissance occidentale, renforçant la matrice de la violence dominatrice. Ce prisme caractérise l'univers de la guerre permanente qui gouverne le militarisme social, l'univers dans lequel la nature, le monde physique et mental, est conçue comme étant toujours en guerre contre elle-même.

C'est dans ce contexte qu'eut été orchestré l'assaut contre l'empereur Jean-Jacques Dessalines – deux ans et dix mois après l'expérience décoloniale ou émancipatoire (l'indépendance d'Ayiti en 1804). Lui qui a interdit toute succession dynastique, dans la constitution de 1805 stipulant en son article 23 que « la couronne est élective et non héréditaire », fut qualifié de tyran. Son corps fut découpé en morceaux dispersés çà et là (Latour, 2017 ; Lamour, 2021), inaugurant l'ère néocoloniale en Ayiti depuis plus de deux siècles (certains parlent de douze morceaux). La bataille de libération contre le néocolonialisme continue. De nos jours, cette bataille prend une forme inédite, avec l'institutionnalisation des « gangs armés », qui colonisent les quartiers populaires de la région métropolitaine de Port-au-Prince et avoisinants. Ils terrorisent les populations et paralysent la vie sociale. Il faut se le rappeler. La conquête néocoloniale a mis à son profit les élites créoles, notamment métissés, héritiers de sang des colons, qui ont longtemps servi de relais à cette reconquête symbolique et matérielle (Arzalier, 2004). Leurs références culturelles, linguistiques et esthétiques tournées vers l'Europe ont consolidé un mépris structurel envers la culture populaire ayitienne et sa potentialité émancipatrice. Comme l'entend Francis Arzalier, il s'agit d'une faille culturelle marquant la faiblesse congénitale de la révolution de 1804 :

> « Dans d'autres domaines encore, le poids hérité des faiblesses de la Révolution fondatrice pèse lourd sur Haïti : dès 1800, les élites nouvelles, métisses ou noires, se sont trop souvent obstinées à un mimétisme maladroit destiné à compenser l'absence d'idéologie propre ; tous les compagnons de Toussaint s'expriment en sectateurs de Jean-Jacques Rousseau, et en chrétiens ; et ils font profession de mépriser les cultes africains et ce parler créole, qui sont pourtant en usage parmi les esclaves révoltés. A leur image, les élites de la République haïtienne jusqu'au cœur du vingtième siècle marquent leur éloignement du peuple par l'usage exclusif de la langue française et du catholicisme d'outre atlantique. » (Arzalier, 2004 : 38)

Bien qu'un élan de progrès s'observe en matière d'appropriation de la langue créole, il reste que la faille culturelle persiste même au niveau de la gauche (marxiste) qui peine à reconnaître ou à embrasser la culture ayitienne dans sa dimension fondamentale émergente du vodou. L'attachement à la rationalité économiciste marxiste l'interdit jusqu'ici de dépasser l'horizon culturel occidental et sa propension à reproduire son éternel mensonge en invalidant ce qui lui est contraire et le surpasse.

Aujourd'hui, les « soldats à sapate » bien armés et, en toute vraisemblance, bien entrainés, mènent la dance dans l'espace public. Là encore, le lien avec la figure du pouvoir néocolonial n'est pas à écarter. La logique qui les soutient repose sur une corruption originelle : un désir insatiable d'enrichissement qui épouse le modèle capitaliste occidental, fondé sur l'accumulation sans limites. Selon Massiah (2012), la corruption est un abus de pouvoir ou d'influence permettant d'obtenir un avantage personnel généralement financier au détriment de l'intérêt général. Si l'on entend le néo-libéralisme comme la mise en place des politiques de déréglementation et d'ajustement structurel favorisant le marché et l'insertion des normes de marché au sein même de l'État (Dadot et Laval, 2007), on peut dire que le capitalisme néolibéral est un système de corruption institutionnalisée, reposant sur la primauté de l'intérêt individuel sur l'intérêt collectif. Il s'agit, au nom d'une idéologie de l'efficacité, de favoriser toujours plus l'essor de quelques richissimes, les plus riches, et, en cela, d'accroitre les inégalités sociales. Il n'est viable que si les conditions sociales permettent aux richissimes

d'étendre toujours plus leurs tentacules, c'est-à-dire de coloniser de nouveaux territoires ou espaces institutionnels convertibles en marchés économiquement rentables. C'est cela la gouvernementalité néolibérale qui sous-tend la bonne gouvernance. Ainsi, tous les appareils gouvernemental, législatif et administratif d'un pays sont formatés ou à reformater de manière à rendre possibles des jeux et des enjeux de pouvoir et d'influence capitalistiques.

La logique fondamentale est celle de la corruption originelle, c'est-à-dire un modèle d'attraction caractérisé par l'entrée progressive dans la « cour des grands ». Il miroite, à tout le monde, le mode de vie occidentalo-capitaliste, se manifestant par la grande possession et l'opulence, l'amour du luxe. C'est le modèle qui est vendu aux pays du sud dans leurs rapports avec les pays coloniaux. Ils sont constamment exposés à cette grande tentation à la corruption, relevant de la logique capitalistique qui n'admet pas l'altérité. En universalisant son mode de vie, l'Occident généralise la corruption originelle, le désir d'accumulation infinie. Il en fait un mécanisme central de conquête et de reconquête en insufflant aux élites créoles ou locales son désir de luxe comme une valeur fondamentale. Force est de constater que le néolibéralisme met la démocratie partout en péril aujourd'hui, y compris dans les pays du G7, sept pays capitalistes dominants de l'Occident (Saujot, Bet et al., 2024). Chez eux, l'explosion des inégalités sociales sont telles que le néolibéralisme et la démocratie ne peuvent plus cohabiter ensemble. Cette explosion appelle les forces sociales en présence à renégocier et à redéfinir le contrat social, le lien central entre les individus et le collectif. Par contrat social, il faut entendre, dans une société donnée, l'ensemble des règles, des attentes, des promesses et des équilibres sociaux en termes de jouissance de droits, de devoirs acceptés, de responsabilités incombées aux acteurs et des récits partagés par les membres au cours de l'histoire (Saujot, Bet et al., 2004). Entre autres, la démocratie ne peut exister réellement là où des gens sont trop riches pour se soumettre à l'autorité publique, pour respecter la dignité et les droits d'autrui. Elle ne peut exister non plus là où les pauvres sont trop pauvres pour résister à leur propre aliénation.

Cela est d'autant plus plausible que la conscience des pauvres est façonnée à l'aune de l'identité de pauvreté. Plus ils méconnaissent les ressources, voire la richesse, de leur pays, plus ils peuvent se disposer à jouer le jeu des corrupteurs internationaux. Dans le cas d'Ayiti, c'est une double problématique : celui de la pauvreté des Ayitiens et celui de la pauvreté d'Ayiti.

Mais, la pauvreté du pays est peut-être contestable. La prise de conscience est nécessaire pour que nous puissions gagner la bataille décoloniale. La première phase de cette bataille est le refus de l'imposition de l'ordre de sens occidentaux (Louis, 2010) qu'il faut entendre comme un imaginaire colonial. Elle est possible en rompant le spectre de sectateurs de Jean-Jacques Roussau et d'Euro-chrétien, au sens d'Arzalier (2004), et en organisant la résistance à la corruption originelle : cette envie de se ressembler aux Occidentaux capitalistes et de d'épouser leur désir d'accumulation illimitée comme un état d'âme universelle. Sans la résistance à cette corruption originelle, la bataille est perdue. Il faut briser l'illusion de supériorité culturelle euro-chrétienne et réhabiliter la valeur des ressources locales, matérielles, humaines et symboliques. C'est d'autant plus important que les oligarques sont tellement riches, ils peuvent s'arroger le droit de conquérir Ayiti et les Ayitiens non seulement par la ruse et la corruption, mais aussi par le mensonge en nous accommodant à une identité de pauvreté attribuée.

Depuis 2010, nous assistons à une phase ultime de cette lutte : la désymbolisation du pouvoir, la désinstitutionalisation de l'État, et l'instauration d'un chaos sécuritaire dont le but est de confisquer l'avenir d'Ayiti. L'institution d'un imaginaire migratoire et l'imposition de la fuite des cerveaux ou du capital humain ayitien en est une phase. Si cette dynamique n'est pas arrêtée, la dépossession deviendra totale. Il ne suffit plus de dénoncer ; il faut organiser une contre-offensive intellectuelle, culturelle et politique contre le néocolonialisme déguisé. Car sans cette résistance consciente, la bataille est d'ores et déjà perdue.

Bref, la section a mis en évidence le passage de l'expérience décoloniale de 1804 à des formes renouvelées de néocolonialisme, marquées par une reconfiguration des rapports de domination et une capture progressive de l'État. Elle montre que ce processus ne se limite pas à des contraintes matérielles, mais s'accompagne d'une imposition épistémique, portée par la raison métonymique, qui réduit Ayiti à une figure homogène de pauvreté et invisibilise ses ressources. Cette opération cognitive se trouve relayée et consolidée par une corruption originelle, consistant à intégrer et à naturaliser, au sein des élites locales, les logiques de l'ordre colonial : appropriation du luxe occidental, désir d'accumulation illimitée et érection de ces normes en modèle universel, contribuant à creuser fortement les inégalités sociales.

Cette dynamique s'articule à un processus de désymbolisation du pouvoir, caractérisé par la dislocation des fondements de la souveraineté et du lien social, notamment à travers la montée des violences para-étatiques. Le néocolonialisme apparaît ainsi comme un processus à la fois institutionnel, cognitif et symbolique, articulant capture des structures, réduction des possibles et affaiblissement du sens collectif, contribuant à la confiscation de l'avenir. En d'autres termes, il opère simultanément en Ayiti par la capture de l'État, l'imposition d'une rationalité réductrice — soutenue par la raison métonymique — et la reproduction interne des logiques de domination — via la corruption originelle —, produisant une limitation structurelle des horizons d'avenir à recréer.

4. Recréer l'avenir d'Ayiti et gagner la bataille décoloniale

Comment penser la reconstruction de l'avenir d'Ayiti si celle-ci implique la redéfinition de la souveraineté nationale ? Entendons par là la mise en œuvre d'un projet politique dans lequel l'État, et à travers lui, la politique sont mis aux services des intérêts collectifs. Un tel État s'édifiera sur des symboles, des représentations qui donnent typiquement sens et significations de la voie à suivre par les citoyens pour se faire et se refaire continuellement leur santé. Mais, l'édification d'un tel État demeure problématique. Tandis que l'emprise néocolonialiste se renforce, le pays se désinstitutionnalise de plus en plus. Le seul élu, le président de la République, qui restait en fonction au-delà de l'échéance de son mandat, le 7 février 2021, fut assassiné dans sa résidence privée, dans la nuit du 6 au 7 juillet 2021, après être livré par la garde présidentielle (RNDDH, 2021). Dans le contexte actuel, aucun mécanisme institutionnel autonome ne permet de garantir une succession légitime du pouvoir sans l'aval du Corps group, un regroupement d'ambassadeurs occidentaux créé à l'initiative du Canada après plus de deux années de sensibilisation dans les capitales étrangères. C'est Denis Paradis qui a concocté le plan de mise sous tutelle d'Ayiti pour le Canada avec l'organisation des États Américains (OEA), la Commission Économique Européenne (CEE) et l'Agence internationale de la Francophonie (Vastel, 2003). Il fallait empêcher la célébration du bicentenaire de l'indépendance par le président Aristide. Le journaliste Michel Vastel explicite le

leadership canadien en la matière. Cette décision serait alors expressément justifiée par la langue française, la pauvreté écœurante et la croissance démographique d'Ayiti :

> « La France était trop préoccupée par ce qui se passe en Côte-d'Ivoire » et « les États-Unis. Les pays membres de l'OEA sont divisés sur la façon d'intervenir en Haïti, qui serait aussi une importante plaque tournante du trafic de la drogue. Et les États-Unis, obsédés par leur sécurité intérieure, ne s'intéressent guère à cette république de 27 797 km2 – plus petite que la Belgique -, sans pétrole, sans intérêt stratégique, où l'on parle français de surcroît. (…)

Et le temps pressait, car on estime que le nombre d'habitants en Haïti pourrait atteindre 20 millions en 2019. Vingt millions de francophones, dans un état de misère abjecte, aux portes des Amériques. « C'est une bombe à retardement, qu'il faut désamorcer tout de suite », plaide Denis Paradis. » (Vastel, 2003, L'Actualité).

On comprendra pourquoi depuis les années 2000 les pics d'émigration ayitienne sont toujours en hausse et la pauvreté s'accentue au point d'en faire la véritable identité du pays. Si Ayiti n'est pas riche en ressources, pourquoi le pouvoir colonial y tient-il ainsi depuis plus de 25 ans ? Pourquoi s'acharne-t-il à y créer un chaos sans précédent et à le vider de son capital culturel ou humain ? Après avoir dénoncé, via les présidents mis au pouvoir en Ayiti, la constitution de 1987 comme la source de l'instabilité politique, il nous conduit à l'impasse constitutionnelle. Il n'y a aucun mécanisme institutionnel ni processus politique délibératif national permettant de la remplacer. Car, le Président Jovenel Moïse a lui-même constaté le dysfonctionnement du parlement, du pouvoir judiciaire et des pouvoirs locaux. Ce constat de dysfonctionnement a fait écho à la thèse qu'il a lui-même défendue avant son assassinat : il constituait lui-même la dernière transition.

D'un côté, la division politique bat son plein. Bien qu'on dénombre 121 partis politiques en 2013 (IDEA international, 2014), 188 en 2016 (Conseil Électoral Provisoire (CEP), 2015) et 320 en 2026 dont 281 partis agréés à participer aux prochaines élections (Lenational.org, 2026), ils sont dans l'incapacité de négocier souverainement un compromis politique sans qu'ils ne se soient réunis à l'initiative de puissances néocolonialistes. Les organisations de la société civile (les forces religieuses, les associations patronales, les associations travailleuses et communautaires, les associations de droits humains) sont traversées également par des conflits irréductibles, compromettant toute prise de position souveraine et consensuelle. Tout ce climat entretient la défiance populaire et la lutte permanente entre les populations et les élites gouvernantes.

De l'autre côté, les groupes communément appelés les « gangs armés », qui quadrillent et contrôlent nombre de quartiers populaires de la région métropolitaine de Port-au-Prince et des régions environnantes, menacent de renverser le gouvernement de facto et de prendre le pouvoir. Au regard de leur histoire et de leur capital social, c'est-à-dire du réseau de ressources et de contacts qu'ils peuvent être mobilisés au besoin (Bourdieu et Wacquant, 2014), ils ne peuvent plus être considérés comme de groupes marginaux. Pour plus d'un, ils constituent déjà des interlocuteurs officieux du pouvoir politique, de représentants diplomatiques, tels que l'ambassadeur des États-Unis, ainsi que certains groupes économiques influents. Alors qu'ils revendiquent le statut de parti politique, le Collectif des partis politiques du 30 janvier a déjà inséré Viv Ansanm (Vivre-ensemble) sur la liste de ses membres en

janvier 2025 (Bruno, 2025). Cette option concorde avec le fait que, depuis 02 mai 2025, « le Département d'État a inscrit Viv Ansanm (coalition de gangs armés) et Gran Grif (nom d'un gang armé) comme organisations terroristes étrangères et terroristes mondiaux spécialement désignés ».

Dans le contexte précédemment décrit, deux forces majeures détiennent des leviers d'action dans la crise ayitienne. Il y a, d'une part, les puissantes néocolonialistes s'autodésignant « la communauté internationale », qui conservent un pouvoir décisif sur les grandes orientations politiques du pays et, d'autre part, la coalition de groupes armés, qui contrôle le terrain. En 2022, cette crise institutionnelle a été reconnue par l'Organisation des États américains (OEA) comme étant le résultat direct de « 20 ans de stratégie politique erronée » (OEA, 2022). En réalité, cela parait être bien le résultat voulu mais qui ne peut pas être assumé publiquement. Mais, il reste à savoir le lien qui existe entre ces deux acteurs. Dans quelle mesure ces gangs entrent-ils ou non dans la stratégie de conquête néocoloniale ?

Comme on l'a vu, avec Dr. Rod Joseph, tout indique qu'ils sont armés et contrôlés à cette fin. Pourtant, des acteurs comme Ramad Show (chaine Youtube) appellent à une alliance entre les gangs et le peuple pour prendre le pouvoir. D'où le besoin de comprendre s'il faut gagner la lutte décoloniale pour recréer l'avenir d'Ayiti. Car, c'est bien son avenir qui est ici en jeu. En effet, pour certains, c'est le symbole d'un cas perdu. Pour d'autres, au contraire, elle est dans une phase de putréfaction avant la renaissance. L'espérance d'une nouvelle Ayiti est même grande chez bien d'internautes des médias sociaux qui la considère comme « la terre-mère, la matrice de l'humanité ». Ces contradictions sont au cœur même du processus de symbolisation.

À entendre Joelle Mesnil (2015), le symbole n'est pas juste un signe, mais plutôt « un signe qui renvoie à l'indicible et l'invisible signifié et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe » (Mesnil, 2015, 561). Ainsi, souligne-t-il, « on serait tenté de dire que le véritable symbole établit un lien avec un mystère, non pas un secret, ce qui est caché, mais quelque chose qui ne sera jamais dévoilé, par essence, parce qu'il n'est pas voilé. Le mystère ne cache rien qui ne puisse apparaitre au grand jour » (p. 570).

Au sens romantique du terme, la notion d'indicible réfère, tantôt à une réalité visible du monde extérieur et, tantôt non seulement à un invisible, mais aussi à un inconnu caractérisant une réalité psychique. Ce faisant, « la symbolique transforme le phénomène en idée, l'idée en image, et de telle sorte que l'idée reste toujours infiniment active et inaccessible dans l'image et que, même dite dans toutes les langues, elle reste indicible » (Mesnil, 2015, p, 556-57).

En ce sens, il faut comprendre la symbolisation comme un double processus : celui de la représentation générale d'une réalité concrète et celui d'une représentation énigmatique de l'inconnu, la réalité qui est psychiquement perceptible. Sous ce prisme, nous nous intéressons à l'avenir d'Ayiti en lien avec la désymbolisation du pouvoir à laquelle nous nous sommes confrontés depuis le tremblement du 12 janvier 2010 : l'effondrement du palais national, du palis législatif et du pouvoir judiciaire. Ces symboles de souveraineté qui s'effacent présentent un fond culturel. Ils ont une double face : l'édification du gouvernement, mais aussi et surtout la souveraineté du peuple sur les ressources d'Ayiti. Cet effacement s'accompagne de l'émergence des gangs armés qui kidnappent et décapitent les gens. Ces actions n'ont de correspondance culturelle que dans le phénomène de zombification, la

détérioration d'une personne transformée en un coquille vide (Tremblay, 2004). C'est l'action des gens qui détournent des vies à des fins inavouées et inavouables.

En effet, Palais national, symbole de l'autorité étatique, est le miroir d'un pouvoir qui ne réside pas dans ce palais, mais qui se trouve dans le peuple, dans la nation ayitienne. On le sait, dans toute démocratie représentative, le pouvoir véritable réside dans la nation concernée et non dans un lieu donné. Mais, l'association d'un lieu de pouvoir, Palais national dans ce cas, avec le détenteur du pouvoir véritable, est d'importance pour comprendra ce qui est en jeu. Pourquoi les monuments correspondant aux lieux de pouvoir hautement symboliques, disparus depuis le tremblement de terre du 12 janvier 2010, comme le Palais national et le palais législatif, ne sont toujours pas reconstruits ? Parce que montrer l'image de leur disparition renvoie un message au subconscient du souverain, le détenteur réel du pouvoir : c'est donc le peuple ayitien qui est visé dans ce processus de désymbolisation du pouvoir, étroitement lié à la colonialité du pouvoir. Il s'agit d'imprégner, dans la conscience du peuple ayitien, l'inexistence de son pouvoir, c'est-à-dire de la souveraineté populaire. Ce processus, amorcé dès 1806, entre aujourd'hui dans une phase inédite de dépossession sociale, marquée par l'érosion progressive du droit des citoyennes et des citoyens à être représentés et à contrôler leurs ressources stratégiques.

Cette dynamique de dépossession n'est pas sans précédent. Depuis l'indépendance de 1804, le pays s'est retrouvé isolé face à un ordre mondial fondé sur des principes coloniaux, esclavagistes et racistes. À peine sortie victorieuse d'une révolution antiesclavagiste sans équivalent, la jeune nation fut immédiatement confrontée à la violence structurelle des puissances impérialistes, animées par une logique d'accumulation illimitée et la reproduction du mode de vie occidental au profit d'élites se percevant comme les héritières du colon.

Ainsi, le projet néocolonial a très tôt fragilisé l'idéal d'une Haïti libre et souveraine, dont l'expérience décoloniale réelle n'a duré que deux ans et dix mois. Aujourd'hui, dans un contexte de crise systémique politique, sociale et symbolique aiguë, la nécessité d'une relecture décoloniale du présent s'impose avec une urgence renouvelée. La lutte décoloniale d'aujourd'hui implique une rupture décisive avec l'identité de pauvreté qui a été imposée à Haïti comme stigmate. Conquérir l'avenir passe par une revalorisation de la connaissance – connaissance des ressources, de l'histoire, des capacités et des aspirations collectives. C'est par cet ancrage dans le réel et par la reconquête de cette mémoire que pourra se reconstruire une souveraineté nationale authentique, capable de redéfinir le destin d'Ayiti et de son peuple.

En résumé, recréer l'avenir d'Ayiti implique de passer de la désymbolisation à une re-symbolisation du pouvoir, condition de la restauration des capacités collectives et de la réouverture du futur. Ce processus suppose une rupture avec les logiques de colonialité et les dispositifs de dépossession sociale qui structurent le présent du pays. Il est ainsi montré que la reconstruction d'Ayiti repose sur une re-symbolisation du pouvoir, entendue comme la restauration des liens entre institutions, société et horizon collectif, en opposition à la dynamique de désymbolisation qui a fragmenté la souveraineté et désarticulé le sens du collectif. La question n'est, dès lors, pas seulement celle de la projection dans l'avenir, mais celle de la réouverture du futur comme condition structurelle de toute projection.

Dans cette perspective, la lutte décoloniale ne se limite pas à une transformation institutionnelle, mais implique une reconfiguration des imaginaires et des subjectivités. Elle passe

par la déconstruction de l'identité de pauvreté attribuée au pays et par la réactivation d'une conscience collective fondée sur la connaissance de ses ressources matérielles, culturelles et historiques. Recréer l'avenir suppose ainsi d'articuler transformation des structures et reconstruction des cadres symboliques du pouvoir, afin de restaurer les capacités d'action collective et de rouvrir les horizons du possible face à la dynamique de confiscation de l'avenir.

Conclusion

En définitive, cet article s'inscrit dans une perspective théorique croisant la colonialité du pouvoir (Quijano, 2007), la pensée décoloniale (Mignolo, 2021), la sociologie du capital et du rapport au temps (Bourdieu, 1997), les théories de l'identité (Castells, 1999) et les épistémologies critiques du Sud (Sousa Santos, 2016), afin de proposer une relecture structurelle de l'avenir d'Ayiti. Dans ce cadre, l'expérience décoloniale de 1804 apparaît moins comme l'origine d'une souveraineté stabilisée que comme l'ouverture d'une tension historique persistante, un champ de luttes durable entre rupture/émancipation et reconfiguration des rapports de domination.

L'un des apports centraux de l'analyse consiste à déplacer l'interprétation de la pauvreté d'un registre substantiel vers un registre relationnel, historique et épistémique. À la lumière de la colonialité du pouvoir, la pauvreté d'Ayiti ne peut être saisie comme une condition endogène, mais comme le produit de processus imbriqués de dépossession sociale, articulant exploitation économique, capture institutionnelle, domination épistémique et symbolique, et reconfiguration des subjectivités. Loin d'être un simple état, elle se cristallise dans une « identité de pauvreté » qui, au sens de Castells, relève d'une identité légitimante produite par des institutions dominantes et intériorisée comme horizon de sens.

C'est précisément à ce niveau que l'apport des travaux de Boaventura de Sousa Santos permet d'approfondir l'analyse. En effet, la colonialité du pouvoir s'accompagne d'une colonialité du savoir, opérant à travers ce que Sousa Santos désigne comme une raison métonymique, c'est-à-dire un mode de production de la connaissance qui universalise l'expérience occidentale tout en invisibilisant les autres formes de savoir et d'existence. Dans le cas ayitien, cette logique contribue à produire une « non-existence » sociale et cognitive. En réduisant le pays à une figure homogène de pauvreté, elle occulte ses ressources matérielles, culturelles et historiques tout en générant constamment la décapitalisation économique et culturelle à travers la migration périodique et massive des professionnels et cadres dont le pays a le plus besoin.

Ce cadrage éclaire, en articulation avec Bourdieu (1997), le rapport différentiel au futur qui structure la situation ayitienne. En tant que dispositif de pouvoir, l'identité de pauvreté agit sur la distribution du capital — économique, culturel et symbolique — et, par conséquent, limite les « droits de préemption sur l'avenir », conditionnant ainsi la capacité des acteurs à se projeter et à investir le temps social. La confiscation de l'avenir apparaît dès lors comme l'effet combiné d'une dépossession matérielle et d'une production épistémique de l'impuissance.

Une autre spécificité du cas haïtien semble résider dans l'articulation de l'invisibilisation à un processus de désymbolisation du pouvoir, au cœur de la dynamique analysée. La désym-

bolisation ne se limite pas à une crise institutionnelle, mais renvoie à une déstructuration des cadres symboliques à travers lesquels la souveraineté est représentée, reconnue et investie collectivement. Elle se manifeste non seulement par la désagrégation des médiations institutionnelles, mais aussi par une érosion des cadres symboliques et cognitifs permettant de penser et d'exercer la souveraineté collective et par la perte de sens du pouvoir comme instance collective, participant ainsi à une fragmentation du lien social.

Dans cette perspective, la crise contemporaine d'Ayiti — marquée par la désinstitutionalisation de l'État, la désymbolisation du pouvoir et la montée des violences para-étatiques — doit être comprise comme une phase avancée de ce processus de colonialité : elle opère non seulement par la capture des structures politiques et économiques, mais aussi par la destruction des significations qui fondent la légitimité du pouvoir. Elle constitue ainsi un mécanisme central de la dépossession sociale, en ce qu'elle affecte les conditions mêmes de production du sens collectif et du rapport au futur.

L'analyse met ainsi en évidence le caractère multidimensionnel du néocolonialisme, qui opère simultanément sur les plans matériel, institutionnel, cognitif et imaginaire. En imposant des grilles de perception exogènes et en invalidant les savoirs locaux, ce processus limite la capacité d'auto-interprétation du social et reproduit la dépendance en amont même de l'action politique. L'identité de pauvreté constitue, à cet égard, un opérateur central de la domination, en ce qu'elle articule production de sens, structuration des pratiques et réduction des possibles.

Dès lors, penser l'avenir d'Ayiti implique une rupture à la fois politique et épistémique. La référence à l'expérience de 1804 ne relève pas d'un simple retour historique, mais d'une ressource critique permettant de réactiver des épistémologies alternatives et de contester la raison métonymique qui structure la hiérarchie globale des savoirs. Elle invite à repenser la souveraineté non seulement comme autonomie institutionnelle, mais aussi comme capacité collective à produire ses propres cadres de connaissance et à redéfinir son rapport au futur.

Dans cette optique, recréer l'avenir suppose une triple transformation simultanée : 1) la transformation des structures matérielles par la réappropriation des ressources économiques et institutionnelles ; 2) la transformation des cadres épistémiques par la contestation des conditions mêmes de production du savoir et la réaffirmation d'une capacité à exister, à se penser et à agir selon ses propres référents ; et 3) une transformation des subjectivités par la reconstruction des cadres symboliques et cognitifs du pouvoir à travers lesquels la société se pense et se projette. La lutte décoloniale apparaît ainsi comme une lutte pour la réouverture du futur, impliquant la reconquête du pouvoir de signification autant que du pouvoir politique. Elle engage la possibilité pour Ayiti de redevenir sujet de son propre devenir historique, en réarticulant savoir, pouvoir et sens dans un horizon collectif réapproprié.

En ce sens, l'avenir d'Ayiti ne peut être envisagé comme un simple horizon de développement, mais comme un enjeu fondamentalement politique et épistémique : celui de la reconquête du pouvoir de définition du réel et du futur, condition indispensable pour redevenir sujet de son propre devenir historique.

Références

Arzalier, F. (2004). « Exemplarité de La Révolution Haïtienne », Présence Africaine, no. 169 : 33–40. http://www.jstor.org/stable/43617170.

Banque Mondiale, NPES et MPCE (2014). Haïti. Investir dans l'humain pour combattre la pauvreté. Éléments de réflexions pour la prise de décision informée. https://documents1.worldbank.org/curated/en/146301468032155405/pdf/944300v10REPLA0rete00FR0version0web.pdf

Batibonak, P. et Batibonak, S. (2021). « Géolocalisation des terrorismes en corrélation avec les ressources minérales en Afrique : Réflexion théorique sur coïncidences, récurrences et persistances », Revue Africaine sur le terrorisme, 11(3), 37-56.

Beauvois, F. (2009). « L'indemnité de Saint-Domingue: « Dette d'indépendance » Ou « rançon de l'esclavage » ? », French Colonial History 10: 109–24. http://www.jstor.org/stable/41935195.

Bourdieu, P. (1997). Méditations pascaliennes. Paris, Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. et Guibert, B. (1995). « 1 - L'État et la concentration du capital symbolique. » dans THÉRET, B., L'État, la finance et le social Souveraineté nationale et construction européenne. Paris : La Découverte. Recherches, p.71-105. DOI : 10.3917/dec.there.1995.01.0073. URL : https://shs.cairn.info/l-etat-la-finance-et-le-social--9782707124296-page-71?lang=fr.

Brun, A. (2016). « Introduction » Dans A. Brun et R. Roussillon. Aux limites de la symbolisation : Désymbolisation et asymbolisation (p. 1-7). Dunod. https://doi.org/10.3917/dunod.brunr.2016.01.0001.

Bruno, E. M. (13 janvier 2025). « Haiti-Criminalité : le conseil présidentiel de transition dénonce l'alliance entre des partis politiques et la coalition criminelle Viv Ansanm » https://www.alterpresse.org/spip.php?article31317.

Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. Critical Inquiry, 26(4), 821–865. http://www.jstor.org/stable/1344332

Casimir, J. (2018). « Une lecture décoloniale de l'histoire du peuple haïtien ». https://www.academia.edu/36806134/Une_lecture_d%C3%A9coloniale_de_lhistoire_du_peuple_ha%C3%AFtien

Castells, M. (1999). Le pouvoir de l'identité. Paris, Éditions Fayard.

Cavé, E. (2021). Haïti : Extermination des Pères fondateurs et Pratiques d'exclusion en Haïti. Port-au-Prince, Éditions Henri-Descamps. Bolton (Ontario), Kiskeya Publishing Co.

Clorméus, L.-A. (2022). « De l'influence du discours de l'haïtianité sur les principales religions en Haïti », Archives de sciences sociales des religions, 197(1), 113-130. https://doi.org/10.4000/assr.66058.

Conseil Électoral Provisoire (2015). Bilan de l'enregistrement des partis politiques, groupements politiques au CEP. https://www.haitilibre.com/docs/liste-definitive-des-partis-politiques-agrees-2015.pdf

Constant, H. (2021). « Marx et la révolution : de l'occultation de la contribution de l'expérience haïtienne de 1804 », Nouveaux cahiers du socialisme, p. 1-9. https://

www.cahiersdusocialisme.org/marx-et-la-revolution-de-loccultation-de-la-contribution-de-lexperience-haitienne-de-1804/

Dardot, P. et Laval, C. (2007), « La nature du Néolibéralisme : un enjeu théorique et politique pour la gauche », Mouvements, vol. 2, no. 50, p. 108-117.

Doyle, M. W. et Sambanis, N., 2000, « International peacebuilding : a theoretical and quantitative analysis », American Political Science Review, 94(4), p. 779-802.

Duvoux, N. (2023). L'avenir confisqué : inégalités de temps vécu, classes sociales et patrimoine. Paris : Presses Universitaires de France.

Fearon James D., Laitin, D. D. (2003). "Ethnicity, Insurgency, and Civil War", American Political Science Review. 97(1):75-90.

Fricker, M.. (2007). Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. Oxford University Press. https://news.un.org/fr/story/2024/12/1151741.

Helg, A. (2016). « Chapitre 7 - Les ondes de choc de la Révolution haïtienne. » dans : Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838). Paris : La Découverte. Sciences humaines, p.219-260. URL : https://shs.cairn.info/plus-jamais-esclaves--9782707188656-page-219?lang=fr.

Hugon, P. (2009). Le rôle des ressources naturelles dans les conflits armés africains . Hérodote, 3(134): 63-79. DOI: 10.3917/her.134.0170. URL : https://shs.cairn.info/revue-herodote-2009-3-page-63?lang=fr.

IDEA International (2014). Les partis politiques dans la construction de la démocratie en Haïti. https://www.idea.int/sites/default/files/publications/les-partis-politiques-dans-la-construction-haiti.pdf

International Crisis Group (2025). Une transition en panne : politique et violence en Haïti. Rapport Amérique latine et Caraïbes no. 107. https://www.crisisgroup.org/sites/default/files/2025-03/107-haiti-violence-french_0.pdf

Joachim, B. (1971). L'indemnité Coloniale de Saint-Domingue et La Question Des Rapatriés. Revue Historique 246, no. 2 (500) : 359–76. http://www.jstor.org/stable/40952911.

Lamour, S. (2021). L'héritage politique de Marie Sainte Dédée Bazile, dite Défilée. Recherches féministes 34, no. 2 : 107–122. https://doi.org/10.7202/1092233ar

Latour, F. (2017). « Dédée Bazile: guerrière, héroïne haïtienne oubliée (- 1806 ?) ». https://haitiliberte.com/dedee-bazile-guerriere-heroine-haitienne-oubliee-1806/

LeNouvelliste.com (2023). La PNH est handicapée par des problèmes matériels et des faiblesses structurelles. https://lenouvelliste.com/article/241454/la-pnh-est-handicapee-par-des-problemes-materiels-et-des-faiblesses-structurelles page consultée le 11 février 2026.

Louis, J.-M. (2010). L'invention d'Haïti comme société pauvre : L'herméneutique de la société pauvre haïtienne. Thèse de doctorat en sciences politiques. Montréal, Université du Québec à Montréal.

Marx, K. (1969). Le capital. Critique de l'économie politique. Livre premier, tome 1 (traduction française de Joseph Roy), Paris, Éditions sociales, [1867].

Marx, K. et Engels, F. (1848). Le manifeste du parti communiste. https://classiques.uqam.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/Manifeste_communiste.pdf

Massiah, G. (2012). La corruption au cœur du néolibéralisme. Revue internationale et stratégique, 2012/1 n° 85, p.99-107. DOI : 10.3917/ris.085.0099. URL : https://shs.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2012-1-page-99?lang=fr.

Mesnil, J. (2015). La désymbolisation dans la culture contemporaine. Thèse de doctorat, Université Paris 7. http://jmesnil5.blogspot.fr/

Mignolo, W. D. (2021). Parce que la colonialité est partout, la décolonialité est inévitable (trauit de l'anglais par Emma Bilge). Multitude 84. https://www.multitudes.net/parce-que-la-colonialite-est-partout-la-decolonialite-est-inevitable/

Nations-Unies (2024). En Haïti, les gangs ont plus de puissance de feu que la police. https://www.ungeneva.org/fr/news-media/news/2024/04/92272/en-haiti-les-gangs-ont-plus-de-puissance-de-feu-que-la-police page récupérée le 30 juin 2025.

Nettleford, R. (2006). La Révolution haïtienne et la lutte contre l'esclavage : la connaissance face à l'ignorance et au silence. Revue internationale des sciences sociales, 2(188) : 211-218.

Nicolas, É. (2022). Doctrine de la découverte. Le devoir. https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/738822/chronique-doctrine-de-la-decouverte.

OCDE (2024), Perspectives des migrations internationales 2024. Paris, Éditions OCDE. https://doi.org/10.1787/4fa9de98-fr.

Organisation des États Américains (OEA) (2022). Communiqué du secrétariat général de l'OEA sur Haïti. https://www.oas.org/fr/centre_medias/communique_presse.asp?sCodigo=F-045/22.

Organisation internationale pour les Migrations/OIM (2025). Haiti, suivi des mouvements de populations. https://dtm.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1461/files/reports/R%C3%A9sultats%20cl%C3%A9s%20du%20Round%2011%20-%20Septembre%202025.pdf?iframe=true

Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. Mouvements, 51(3), 111-118. https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111.

Razoux, P. (2025). Quel bilan, quels enseignements et quelles conséquences des 12 jours de guerre entre Israël et Iran ? (12-24 juin 2025). https://fmes-france.org/wp-content/uploads/2025/07/pr_enseignements-guerre.pdf.

Reynal-Querol, M. (2002). "Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars." The Journal of Conflict Resolution 46, no. 1: 29–54.

RNDDH (20 août 2021). Assassinat tragique de Jovenel MOÏSE : Le président a été livré par des responsables de sa sécurité. https://web.rnddh.org/wp-content/uploads/2021/08/4-Rap-Assassinat-Jovenel-Moise-20Aout2021-FR-1.pdf

Roussel, J.-F. (2020). Doctrine de la découverte : préciser les enjeux théologiques d'une revendication autochtone. Studies in Religion/Sciences Religieuses, 51(1), 3-25. https://doi.org/10.1177/0008429820970540 (Original work published 2022)

Saujot, M., Bet, M., Abdallah, S., Bengtsson, M., Rogers, C. (2024). Vers un contrat social pour le XXI^{e} siècle – Comment en sommes-nous arrivés là ? Une brève histoire des

contrats sociaux des XIX^{e} et XX^{e} siècles en France et au Royaume-Uni. Iddri & Hot or Cool, juin 2024.

Sousa Santos, B. d. (2016). Épistémologies du Sud : mouvements citoyens et polémique sur la science. Paris, Desclée de Brouwer.

Théodat, J.-M. (2025). Haïti 1825-2025 : géopolitique de la dette. Politique étrangère . Automne (3), 189-200. https://doi.org/10.3917/pe.253.0189.

Thomas, F. (2022). « Haïti : les dettes de la France », https://www.cetri.be/Haiti-les-dettes-de-la-France.

Tremblay, E.. (2004). La zombification ou le corps migrant / Après la danse. Au cœur du carnaval de Jacmel, Haïti d'Edwidge Danticat, Traduit de l'anglais par Jacques Chabert, Grasset, 206 p. Spirale, (199), 20–21.

Weibert Arthus, W. (2014). De l'affrontement à la réconciliation François Duvalier et l'Église catholique (1957-1971). Histoire, monde et cultures religieuses, 29(1) : 61-82.

RESUME. Volume 1, numéro 1 · 2026

African Westernized universities: Hosts of epistemological exploitation and colonization

Nathalis Wamba and Rajendra Chetty

Mots-clés : universités africaines occidentalisées ; exploitation épistémologique ; colonisation ; déliaison et désobéissance épistémiques ; décolonisation des programmes d'études

Keywords : African, westernized universities, epistemological exploitation, colonization, delinking/disobedience

Résumé

Les universités africaines sont des répliques des universités occidentales. Elles constituent des instanciations locales d'un modèle académique dominant fondé sur un canon épistémique eurocentrique, un canon qui n'attribue de vérité qu'aux modes occidentaux de production des savoirs et qui ignore les autres traditions épistémiques. Ce canon s'efforce de présenter le colonialisme comme une forme normale de relations sociales entre les êtres humains plutôt que comme un système d'exploitation et d'oppression. Cette réalité appelle un programme de décolonisation de l'enseignement supérieur. Ainsi, dans cet article, les auteurs entendent s'engager théoriquement dans un processus de déliaison et de désobéissance en mettant en avant d'autres principes de production et de compréhension des savoirs. Le rôle traditionnel des universités occidentalisées en Afrique a été de former et d'entretenir une élite, de faire du prosélytisme et d'occidentaliser les Noirs afin qu'ils participent à la colonisation subtile et continue du continent. Les forces de la mondialisation et du néolibéralisme continuent de dominer les discours éducatifs actuels et n'ont fait que renforcer l'hégémonie épistémologique du Nord. Le défi consiste à délier les traditions épistémiques occidentales de nos programmes d'études, de nos manières d'enseigner et d'évaluer, ainsi que des théories euro-américaines dominantes qui sous-tendent nos recherches et nos travaux savants.

Abstract

African universities are replicas of Western universities. They are local instantiations of a dominant academic model based on a Eurocentric epistemic canon, a canon that attributes truth only to the Western ways of knowledge production; a canon that disregards other epistemic traditions. This canon tries to portray colonialism as a normal form of social relations between human beings rather than a system of exploitation and oppression. This reality begs for a higher education decolonization agenda. Thus, in this article the authors intend to engage theoretically in a processus of de-linking/disobedience by bringing forward other principles of knowledge production and understanding. The traditional role of Westernized universities in Africa has been to train and nurse an elite, to proselytize and westernize Blacks so that they attend to the ongoing subtle colonization of the continent. The forces of globalization and neoliberalism continue to dominate current educational discourses and have only further entrenched Northern epistemological hegemony. The challenge is how to de-link the western epistemic traditions from our curricula, the ways that we teach and assess and the dominant Euro-American theories that underpin our research and scholarship.

Pour citer cet article

Wamba, N., & Chetty, R. (2026). African Westernized universities: Hosts of epistemological exploitation and colonization. *RESUME, 1*(1), 154–167. https://doi.org/10.68181/b7yy7s28

© Nathalis Wamba and Rajendra Chetty, 2026. Publié par *RESUME : Revue d'Enquêtes & Savoirs Universitaires Multidisciplinaires Essentiels*. Article en libre accès, diffusé sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Introduction

Africa inherited Westernized educational institutions given the history of the colonial project. African universities are replicas of Western universities. Mbembe (2016) contests the notion of 'Westernized' succinctly: They are 'Westernized' in the sense that they are local instantiations of a dominant academic model based on a Eurocentric epistemic canon. A Eurocentric canon is a canon that attributes truth only to the Western way of knowledge production. It is a canon that disregards other epistemic traditions. It is a canon that tries to portray colonialism as a normal form of social relations between human beings rather than a system of exploitation and oppression (Mbembe, 2016:32).

To date very little has been done to shift marginalized African writings and theories to the center of the academic program, hence the urgency of the higher education decolonization agenda in Africa. The purpose of this article is to engage theoretically with epistemic delinking/disobedience as a step toward relocating the node of enunciation in the subaltern African spaces, a shifting from Western understandings and bringing forward other principles of knowledge and understandings. Chakrabarty (2007) demonstrates that the forces of globalization and neoliberalism continue to dominate current educational discourses and have only further entrenched Northern epistemological hegemony. We need to explain why we have chosen to rely on quite problematic and binary language like Northern and Western. We seek to explore abstract conceptions of knowledge. Postcolonial theories caution us that identity and culture are hybrid, especially in terms of the multiple migrations and routes that we travel today. However, we have chosen to use these binaries because we are trying to foreground the colonial relations of power that continue to shape the geo-political. We draw upon imagined constructs of categories like 'Northern' and 'Western' in the way that Chakrabarty (2007) draws upon the ways we imagine and position the idea of 'Europe'. We acknowledge that we are displaying a type of essentialism in trying to capture the complexities, blurriness and messiness with these categories.

Universities, Africans are told, are essential to the economic development of the continent (Cloete, Bailey, Pillay, Bunting, & Maassen, 2011; Mosha, 1986). Unfortunately, the traditional role of Westernized universities in Africa has been to train and nurse an elite, to proselytize and westernize Blacks so that they attend to the ongoing subtle colonization of the continent. African scholars who staff these universities and who for the most part have been schooled in the Western tradition, including us, remain oblivious to this dubious role. We provide a brief discussion on our backgrounds in the 'Authors' positionality' section of this chapter to contextualize the catalysts for the change in our thinking around the dominant colonial academic culture and in so doing hope to explicate our own positionalities within the decolonial discourse. Through conversations about our roles in the academe, our teaching styles, what we teach, how we teach, why we teach certain texts and not other writings, both of us concluded that the coloniality of power from Western categories of thought are so pervasive that it is difficult to extricate ourselves from it, and hence the difficulty of dismantling the masters house with the masters tools. This led to deeper engagement with the concept of decolonization and the interrogation of the role of the universities in maintaining the capitalist, neo-liberal and neo-colonial agenda. The challenge was how to de-link the western epistemic traditions from our curriculum, the ways that we teach and assess and the dominant Euro-American theories that underpin our research and scholarship.

De-linking entails epistemic disobedience rather than the constant search for newer concepts to examine power, racism, and the like. In epistemic disobedience, the locus of enunciation is relocated in the subaltern spaces, bringing forward other principles of knowledge and understandings, the marginalized and excluded knowledges that emanate from Africa and what the Western epistemology described as lacking academic value and viewed as deficit. It seeks to move away from strict disciplinarity to transdisciplinarity, and to a disruption of the territorial hold on curriculum, by building theories without or beyond disciplines, a process of knowledge production that is open to epistemic diversity. It embraces, via a horizontal strategy of openness, a dialogue among different epistemic traditions. To decolonize the university is to therefore reform it with the aim of creating a critical cosmopolitan pluriversalism – a task that involves the radical refounding of alternate ways of thinking and a transcendence of disciplinary divisions.

1. Authors' positionality

We feel it is imperative, from a traditional African perspective to outline where we come from, what has shaped our thinking, the contextual spaces that we occupy and how it influenced our ideas and scholarship. Nathalis Wamba was born and grew up in the Democratic Republic of Congo (DRC). The Congo was a former colony of Belgium and although he was born two years before the country gained independence, he experienced nevertheless the way the Belgians managed the country and dealt with people. His father who was one of the few intellectuals in the country when it became independent had an uneven relationship with the Belgians. He always struggled whether to hate them or to love them. He also acknowledged the contribution of the Belgians to his education and material well-being. The education he received, however, was predicated on the notion that he will assimilate to the Belgian culture, meaning being like them and be rewarded with adjective 'evolue'. The word evolue literally meant an 'evolved' or 'developed' person, and was used during the colonial era to refer to a native African or Asian who had progressed by becoming Europeanized through education or assimilation and had accepted European values and patterns of behavior (Delancey & Delancey, 2000). Colonial administrators defined evolue as a man/woman having broken social ties with his/her group and having entered another system of motivation, another value system. The term was also used to describe the growing native middle class in Belgian Congo between the end of World War II and the independence of the colony in 1960 (Gillet & Cornet, 2010).

In addition to Nathalis's father's experience, two other critical incidents spurred his reflection on this issue. He studied in a catholic seminary. They were the best schools in his country at that time. All one needed to do was to tell them that one wanted to become a priest and pass their stringent entrance exam. In the seminary Nathalis read Marx, Kant, Hegel Sartre, Simone DeBeauvoir, Camus and more importantly Franz Fanon (The Wretched of the Earth; Black Skin, White Masks). In 1982 he came to the United States. Everything seemed to fall into place when he found himself in subtle conditions of oppression including racism and other types of prejudices. Reading Fanon's works gave him the space to think otherwise and to understand how education for the colony was simply a tool of assimilation with nothing else in it.

Rajendra Chetty is a South African postcolonial scholar, teaches at a university in Cape Town and has engaged extensively with theoretical constructs of power and marginalization within a critical theory paradigm. A critical perspective resonates with the South African context of statutory racism first by the British colonial agenda at the turn of the last century and followed by the Afrikaner apartheid regime till 1994 (the advent of democracy with Mandela as President). The purpose of the critical perspective was to reveal and explain inequalities and hypocrisy in society. Critical educational studies pursued this aim by using two techniques:

- Immanent critique: the researcher questions from a position within a phenomenon in order to expose contradictions between claims and reality; and
- Dialectical thought: a mode of inquiry that seeks the origins of social phenomena in the tensions between opposing social forces and their resolutions (McDaniel, 2006:19).

Growing up in South Africa, Rajendra experienced first-hand the racism and oppression meted out to black people by the white regime's racism against black people which meant exclusive schools, universities, cinemas, amenities, beaches, bathrooms, park benches, etc. for white people. The English white liberal universities like Natal, Witwatersrand and Cape Town, together with the Afrikaner universities like Stellenbosch and Pretoria, adhered to the regime's racist laws and denied access to black students. The universities, which were overwhelmingly white, have been complicit in this oppression of black people through support of the regime's unequal policies and a neo-liberal curriculum that reinforced a capitalist social agenda. South Africa was a world apart characterized by two parallel economies and two education systems. The disadvantaged and under-resourced education system enrolled the vast majority of poor and working-class black children whose health, economic and community difficulties concomitant with deficit schools led to large-scale illiteracy, school drop-outs and unemployment.

In 2015 South Africa experienced a national student revolt and an uprising against lack of access of black students to higher education and financial exclusion of working-class students. More broadly, the student radically questioned the socio-political dispensation resulting from the 1994 social compact between the African National Congress (the liberation movement that replaced the apartheid regime) and big business (controlled by a white monopoly). Decolonization of higher education was central to the student revolt. The revolt strongly foregrounded Frantz Fanon's (1963) thoughts around neo-colonialism and Steven Biko's (2015) black consciousness ideas. Students are clear that aspects of invisibility, representation, marginalization, alienation, voice and integrity must be foregrounded in university spaces. For Fanon,

> Decolonization, which sets out to change the order of the world, is, obviously, a program of complete disorder. But it cannot come as a result of magical practices, nor of a natural shock, nor of a friendly understanding. Decolonization, as we know, is a historical process: that is to say it cannot be understood, it cannot become intelligible nor clear to itself, except in the exact measure that we can discern the movements which give it historical form and content. (Fanon, 1963:36)

Hence, the universities were alerted, unashamedly and ironically, of the need to decolonize both curriculum and society. Rajendra's reflections of the English education curriculum (discussed in the last section of the chapter) revealed the dominance of the western (mainly

British, white and male) canon, repressive pedagogy like transmission education and the exclusion of African knowledge and theories in university syllabi.

2. Towards epistemic delinking

When Rajendra visited the City University of New York, Queens College, on a US Fulbright Scholarship in 2015, he had the opportunity to collaborate with Nathalis around the responsibilities of African scholars from the diaspora and those in Africa about their role in the epistemic marginalization of African knowledges and the uncritical adherence to western theories and thoughts. We also realized that, sadly enough, we have become experts at others people knowledge, accustomed to the “repeat after me syndrome” which is symptomatic of the banking concept of education indicated by Freire (1971). We are judged based on our mastery of the Western canon conceived essentially by men in five countries including France, Germany, Italy, England and the United States (the humanities in particular) and our ability to participate in the scholarly dialogue that takes place in our discipline through publications, conferences and other presentations. We have become accomplices in the subtle maintenance of intellectual neo-colonialism so pervasive in most Westernized universities.

Our engagement with epistemological delinking and disobedience (Mignolo, 2009) compels us to interrogate the role of African scholars in particular and their alleged implication in the maintenance of neo-colonialism. This is a prevalent phenomenon with many African scholars trained in Westernized universities. They behave like westerners and seldom question or reflect on their implication in the epistemological exploitation and violence of the colonial project. The Eurocentric epistemic canon attributes truth only to Western ways of knowledge production, disregards other epistemic traditions and justifies the colonial enterprise as a normal form of social relations between people rather than a system of exploitation and oppression. Those of us in academia, the place of authoritative and so-called legitimate knowledge, are implicated in this form of exploitation. We might be implicated unconsciously in this process because of the silent tyranny of these Western institutions that requires faculty members to behave in certain ways including an incontestable deference to the canon. Interestingly, in the South African context with the student revolt in 2015, the academe openly defended the canon of Western knowledge. Seldom are these institutions behavior questioned. Teaching in African universities means being quiet, knowing your place and not rocking the boat. Achieving a higher academic rank, like associate/full professor, or being promoted to university management, means co-option into the institutional bureaucracy and defending the oppressive colonial culture.

It is only recently that African scholars began calling for the decolonization of the Westernized universities in Africa (Mamdani, 2016; Mbembe, 2016). Unfortunately, many African scholars see no reason for alarm. Academics that were schooled in the Western canon and classics viewed western knowledge as legitimate knowledge and viewed African knowledge as deficit and lacking value, what we label as epistemological marginalization. Spivak refers to it as worlding (1999) - how colonized spaces have normalized western knowledge as sovereign.

The disruptive impulse would intervene on repetitive mainstream narratives and promote critical engagement with marginalized discourses. Disruption does not simply mean changing the positionalities of actors in particular sets of power relations, it means creating the

conditions in which agency and voice can emerge. The decolonization narrative is perceived as a temporary disturbance. They hope things to normalize (Pillay, 2009). This is so because they have been educated to be docile minds and docile bodies whose role is to continue to facilitate the exploitation of Africa. In a sense the non-reflective educated African scholar is the foot soldier of the colonizing process and European imperialism and in return for perks: a house in middle class suburbia, a car, a high salary, research funds (oftentimes used for academic tourism). Many African scholars may be very reluctant to repudiate their very-make up. The question then is how do we transcend Western knowledge and ways of learning; how do we move away from strict disciplinarity to transdisciplinarity, and to a disruption of the territorial hold on curriculum, by building theories without or beyond disciplines? For example, African narratives and history transgress the disciplines that the universities have traditionally constituted, which include the divisions of economics, anthropology, history, philosophy, literary criticism and sociology (Chetty, 2010:i). Even with no Marxist leanings, it is not difficult to detect that racial oppression in Africa by the colonial forces was an economic venture for the European masters and that apartheid South Africa was an advanced capitalist society underpinned by statutory exploitation of black people for white benefit. It is highly irresponsible not to locate cultural analyses within the context of colonialism, the organization of production and the appropriation of surplus. Hence, to engage deeply and appropriately with the decolonial curriculum, transdisciplinarity is an imperative.

2.1. Considerations on coloniality

Colonization involved not only physical, military and economic invasion, but was also accompanied and justified by attempts to export Western knowledge. Western universities were heavily implicated in this process. The key features of Western knowledge include a focus on the individual; racial and gender hierarchies; rationality; privileging written over oral texts; linear constructions of time and space and a binary either/or logic. In the process of knowledge production, the North was the location of knowledge and theory, whereas the South functioned as a giant laboratory. An important consequence of this Northern dominance of knowledge production is what Al-e Ahmad (1984) describes as 'Westoxication' and Ngugi Wa Thiong'o (1986) calls the 'colonization of the mind'. Essentially each of these terms seeks to capture the self-doubt and dependency on the North. As Al-e Ahmad argues, with the age of Imperialism there was a change from competition to a 'spirit of helplessness', to the point where the westoxicated person regards only Western writings as proper sources.

Western powers have had a long history of aggressive coloniality that is the expropriation of land and resources. Indeed other people and tribes around the world may have been involved one way or the other in this process but not quite to the extent the European colonial powers did. People who are expropriated of their lands and resources lose their capacity for autonomy and self-determination. This expropriation controls their power to think, to create, to imagine and to innovate. As the process persists they develop an inferiority complex and the desire to be Westerners instead of who they are. The continued unfolding of Western modernity is also a reinforcement, through crude and vulgar repetitions as well as more or less creative adjustment of coloniality (Maldonado-Torres, 2008).

We would be remiss if we do not mention African resistance to colonial rule. In fact in 1884-1885 European nations would divide Africa at the Berlin conference and lay claims to

various parts of Africa. African peoples were not about to just let them take whatever they wanted (Massig, 1985). In Mali (West Africa) Samory Toure took on the French and fought them through both military and diplomacy means. General Orestede Baratieri's Italian army was simply defeated by the Ethiopian army and its Eritrean allies. In Algeria, Islam became another source of unity as Abd al-Qadir led his resistance against the French (Talton, 2011).

Colonialism was a series of multiple overlapping processes of attempted domination, mis-education, subjugation and epistemicides (knowledge killing) that were simultaneously and mutually reinforcing and disintegrative (Allen, 2016). Grosfoguel (2012) notes the ways in which Western powers have trained themselves prior to engaging in colonial conquest. The prerequisites included the ability to conquer and physically dominate, to subjugate, to expropriate land and resources, to kill knowledge system (epistemicide) and to miseducate. Grosfoguel ponders how is it possible that the canon of thought in all disciplines of the social sciences and humanities in the Westernized university is based on the knowledge produced by a few men from Western Europe (Grosfoguel, 2012:74).

Pursuing this question, Grosfoguel identifies four epistemicides by Western powers in the 16th century. It seems that the story of dispossessing the people from the ownership of their ideas in the medieval universities that brought ecclesiastical power to the new universities was just the start of our knowledge story. These genocides/epistemicides are: 1) against Muslims and Jews in the conquest of Al-Andalus in the name of 'purity of blood'; 2) against indigenous people first in the Americas and then in Asia; 3) against African people with the captive trade and their enslavement in the Americas; and 4) against women who practiced and transmitted Indo-European knowledge in Europe burned alive accused of being witches. This was the genesis of intellectual colonization (Grosfoguel, 2012).

During the conquest of Al-Andalus, Jews and Muslims were expelled from Europe, their libraries burned and those who refused to convert to Christianity were slaughtered. The Spanish started the conquest of indigenous people in America continued by the French and the English. They destroyed most of the codices in the Mayan, Inca and Aztec empires as well. The creation of a slave trade that resulted in millions killed in Africa and at sea and more totally de-humanized by enslavement was the third genocidal knowledge conquest. Enslaved Africans were portrayed as non-humans incapable of Western style thought. Hegel, for example, in commenting on Africans says, "Among negroes it is the case that consciousness has not attained even the intuition of any sort of objectivity…the negro is the man as beast (cited in Dussell, 1993:70). Last, but not least, the killing of millions of Indo-European women mostly through burning at the stake as witches because of knowledge practices that were not controlled by men. Ironically, Spain and Portugal, the leading military and intellectual powers of the 15th century have been shut out of the post 16th century Northern European knowledge monopoly (Kendi, 2017;Hall, 2016).

This brief section on coloniality summarizes the ways in which colonial powers trained themselves for the colonial enterprise and the current neo-liberal policies seem to follow an almost identical path but in a subtle manner.

2.2. Colonial powers assault on Africa

Colonial powers entered Africa at various times. For example, the first contact between the people in Congo and the Portuguese goes as far back as the seventh century. In South Africa the story of invasion by Europe could be traced back as far as those years. However, it is the Berlin conference that formalized the exploitation of Africa by giving pieces of the continent to various European countries to own, to exploit and to dispossess the indigenous peoples (Theal, 1973; Thornton, 2007; Craven, 2015).

Europeans came to Africa carrying the bible on one hand and a rifle on the other. However, they were fully aware that the bible and the rifle were insufficient to engage in the full process of colonization. They needed formal institutions to discipline the mind and the body so that their exploitation of the continent would go uncontested. Throughout Africa, colonizers who secured, if not expropriated, a piece of land always started by building a church, a school and a hospital. What could possibly be wrong with these institutions?

The school and the church have two things in common. They were disciplinary institutions whose purpose was to control the mind and the body so that the colonizers did not have to use the rifle. Hospitals were created to ensure that the human stock that will be used for the colonial exploitation project remain in good physical health. It is customary for historians to talk about education when schools are mentioned. The schools built by colonizers were designed not to educate people but rather to 'school them' or train them in behavior that colonizers could count on to encourage their economic project. The purpose of schools was to equip people with a modicum of literacy so that they can read the bible and follow Christian principles. Hence, the churches and the schools worked in concert. Most of the schools built were primary schools and the colonizers judged it unnecessary to build high schools or universities. They deemed these institutions not to be necessary (Nzongola-Ntalaja, 2003; Brausch, 1966; Reybrouck, 2014). A great deal of schooling took place and very little education if any.

There were few institutions of higher learning. There were generally seminaries where some Africans would be allowed to enter and study to become priests. Few African did take advantage of these institutions pretending that they would become priest. This was the case of the first president of Congo, Joseph Kasa Vubu, Patrice Lumumba and other leaders. Reluctantly, colonizers would later agree to build a few universities where the admission was very selective. This happened just before the independence movement that swept many African countries in the sixties (Gilis, 1964; Pierre, 1961; Ludo, 2000).

Few men were selected to enter the universities. Women were not allowed because these universities were not created for females. The elite that was 'trained' and not educated had the duty to be the gatekeepers of the colonial project. They were the good blacks (the so-called 'house niggers'), were well compensated, had good jobs and in French colonies and were called the 'evolues' (like Nathalis' father). His mother was illiterate and she was taught her to read and write by her children. When Nathalis enquired why she was illiterate, she replied that she asked the nuns to teach her how to read and write only to be told that she was a woman, she will be married to a man who would take care of her and she did not need to learn how to read and write.

Hall (2005) presents scholarly works by Africans who are challenging the Western grip including scholars who were servants to colonial powers on African universities. Hall acknowledges several African scholars who were able to see through the colonial agenda: Lebakeng, Phalane, Dalindjebo (2006),

Odara-Hoppers (2000), Wangoola (2013) and Ezeyanya (2011) have written/worked extensively on the importance of the recovery of the intellectual traditions of the continent. Institutions of higher education in South Africa were (and still are) copycats whose primary function was (and still is) to serve and promote colonial Western values (Lebakeng, 2006). Similarly Ezeanya adds, "In Africa, the research agenda, curriculum and 'given' conceptual frameworks should be continuously re-examined …with the aim of eschewing all manifestations of new-colonial underpinnings and emphasizing indigenous ideas" (Ezeyanya, 2011).

African scholars who feel strongly about this change must come to terms with a epistemic rupture and shift with the North as well as the opening of another path of thinking that prioritizes questions and sources that are often neglected in Western philosophies (Maldonado-Torres, 2008).

Such a questioning should not estrange western scholars because they themselves have revolted against modernity through the postmodernity narrative, which is essentially an interrogation and a questioning of modern standards of rationality, totality, emancipation etc. Postmodernity has seldom travelled beyond Europe to question the rationality imposed by European powers to other countries or seek to understand how problems manifested and are formulated outside Europe.

In our attempt to challenge these views of the world, in particular the canon, we need to respond to Steve Biko's (2015:x) question and challenge that is "Why must it be the case that what whites have achieved constitute the highest standards that humanity can achieve?" It is fifty years after the independence of most countries in Africa and still the continent is struggling to decolonize in so many fashions. There is a divided effort between those who want to seize back their creative initiative in history through a real control of all the means of communal self-definition in time and space (Ngugi wa Thiongo, 1986) on one side and those excoriated by Aimé Césaire in his seminal text "Discourse on Colonialism" who maintain the system of oppression rooted in colonial capitalism and exploitation. Aimé Césaire writes:

> And do not seek to know whether personally these gentlemen are in good or bad faith, whether personally they have good or bad intentions. Whether personally --that is, in the private conscience of Peter and Paul—they are or are not colonialists, because the essential thing is that their highly problematical subjective good faith is entirely irrelevant to the objective social implications of the evil work they perform as watchdogs of colonialism (2004: 54-55).

What is the role of African, diasporic, and Africanist intellectuals to the struggle to decolonize the academy as part of the broader project to constitute and liberate African humanity and subjectivity (Ndlovu-Gatsheni & Zondi, 2016)? The quest for a post neo-colonial phase in academy is essential. De-epistemologizing requires the centering of African discourse first and foremost and seconds the deconstruction of African humanity from this human-inhuman binary which tends to subjugate Africa and its people (ibid, 2016).

2.3. Towards a decolonized curriculum

In this final section we interrogate notions of a decolonized curriculum, by using the example of the tensions between teaching the western canon and African writings in the Departments of English in South African universities. If curriculum is understood as the formal knowledge that make up certain categories and disciplinary divisions set together with particular classroom practices and principles which are underpinned by a set of ideologies and discourses, then intellectualization of the curriculum means interrogating the formulation of what constitutes curriculum - who is influential in curriculum development, what is the influence and what is the outcome of such curricula? Decolonization not only calls for an intellectualization of the curriculum but an alertness to neoliberal influences. Market related governance is visible in terminology of university speak as its intellectual longings have been replaced by performance management, funding and grants, research units, productions units, international rankings and the like.

In what ways can our academic concern with literature in English best support the objective of the cultural liberation of Africa? The University of Cape Town's priorities are less subtly concealed: 'we are interested not only in the canon of great literature'. The words 'not only' betray a sense of 'other' writing included as an afterthought, or an apology. The abiding sentiment is that 'we' are particularly interested in the 'canon' but that 'we' do spend some time looking at 'other' works. Any brief survey of the relative weighting of reading lists reveals how reluctant academics have been to make any substantial change of attitude to being Africans teaching African students.

There is a neglect still of any coherent sense of 'literature in English' as opposed to the dominant 'English literature'. The re-calibrating of a decolonial syllabus has not yet taken place. Periodization of major historical shifts in British literature remains coercive as a mindset within English curricula. This is particularly troubling because the exclusion of world literatures is more a symptom of intellectual boundaries and limited reading than the refusal to disrupt the curriculum.

The aim is pedagogical significance, not simply the replacement of one set of texts with another. We should equip students to read our practices and be able to identify any authoritarian and exclusionary qualities that we reflect in our reading lists and our teaching strategies. Such a goal encourages students to see connections between the text and the world, and expose them to the excluded images of otherness. The task is not to overthrow the canon, but to subvert and disrupt the relations of power which invest modern education, contesting them by problematizing inequalities, expanding the realm of fiction, experimenting with alternative forms of educational provision and promoting new forms of subjectivity.

The focus on content as curriculum and curriculum transfer of powerful knowledge has an implicit a priori theoretical position in relation to the social context. Its position is to view the social, and bigger questions around politics, power, race and class, as subjective externals to the curriculum. The key shortcoming with this position is that the social context is pushed into the margins. There is a bifurcation of the ontological (being) and the epistemological (knowing). The further danger towards this view of curriculum is that the subjectivity of academics is clouded by the so-called objectivity stance, in other words, the racialized neo-liberal hegemonic discourse dominates under the guise of objectivity. It is simplistic to separate social discourses from knowledge discourses in South Africa, given the context of inequality

and a racialized society. The danger of separating the knowledge from the social is that academics offer a functionalist view of the curriculum as a corrective measure to fill in the gaps of powerful knowledge in the student. This view is further reinforced with the academic stance taken against black students as underprepared and low achievers in benchmark tests.

Soudien (2010) rightly argues that social logics of curriculum should be the theoretical fulcrum and emphasizes an openness to the knowledges of subordinate people. Curriculum disruption would benefit from a balanced approach towards the social, i.e. undoing of our racist legacy via the curriculum together with an internally compelling imperative for powerful knowledge.

Conclusion

The critical task of the academe within the decolonial project is to generate alternatives, and alternative thinking. A new post-abyssal thinking (Santos, 2007) is called for. Post-abyssal thinking stems from the idea that the diversity of the world is inexhaustible and that such diversity still lacks an adequate epistemology. In other words, the epistemological diversity of the world does not yet have a form. It confronts the monoculture of modern science with the ecology of knowledges. It is an ecology because it is based on the recognition of the plurality of knowledges and is basically a counter-epistemology. An equitable distribution of scientific knowledge is impossible under conditions of capitalism and colonialism. More importantly, scientific knowledge has intrinsic limits in relation to the types of real-world intervention it makes possible, hence, the need to promote the interaction and interdependence between scientific and non-scientific knowledges.

The myth is produced that modern knowledge is settled knowledge, making attempts at disruption impossible. The dominant view considers knowledge to be predetermined and unquestioned, reinforcing knowledge transmission. As a result of this knowledge/power mobilization, epistemology is perpetually severed from ontology and axiology resulting in curricula with no space for alternate ways of knowing, and pedagogy and learning and teaching that concentrates on simple transfer of what Santos (2007) labels abyssal knowledge.

From an ecology of knowledge perspective, we will be able to value the non-canonic diversity of the world. What do hybrid knowledges, mixing western and non-western components, look like? How do we ensure that in the process of intercultural translations, we do not create new versions of colonialism? How do we distinguish between alternatives to capitalism and alternatives within capitalism? How can we fight against the abyssal lines using conceptual and political instruments that don't reproduce them? What would be the impact of post-abyssal conception of knowledge (as an ecology of knowledges) upon our curricula? None of these questions have definitive answers. It is in the nature of the ecology of knowledges to establish itself through constant questioning and incomplete answers.

Références

Ahmad, J. Al-e. (1984). Occidentosis: A Plague From the West, (R. Campbell, Trans.).

Mizan Press.

Allen, F. (2016). Decolonizing the African political science and the question of the relevance of the discipline for development. In Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni and Siphamandla Zondi, Decolonizing the university, knowledge systems and disciplines in Africa, 181-194. Carolina Academic Press.

Biko, S. (2015). I write what I like: Selected writings. University of Chicago Press.

Brausch, G. (1966). Belgian administration in the Congo. Oxford University Press for the Institute of Race Relations.

Cesaire, A. (2004). Discourse on colonialism. Monthly Review Press.

Chakrabarty, D. (2009). Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton University Press.

Chetty, R. (2010). The vintage book of South African Indian writing. STE Publishers.

Cloete, N., Bailey, T., Pillay, P., Bunting, I., & Maassen, P. (2011). Universities and economic development in Africa. Centre for Higher Education Transformation (CHET).

Craven, M. (2015). Between law and history: The Berlin conference of 1884-1885 and the logic of free trade. London Review of International Law, 3 (1) 31-59.

Delancey, M. W., & Delancey, M. D. (2000). Historical dictionary of the history of Cameroon (3rd ed.). The Scarecrow Press.

Dussell, E. (1992). Historia de la Iglesia en America Latina: Media milenis de colonial y liberacion. (Madrid. Spain: Mundo Negro-Esquila Misional).

Ezeyanya, C. (2011). Education and indigenous knowledge in Africa: Traditional bonesetting and orthopaedic medicine in West Africa. Howard University.

Fanon, F. (1963). The wretched of the earth. Translated by Farrington, C. Grove Press.

Freire, P. (1971). Cultural action for freedom. Penguin.

Gilis, C.A. (1964). Kasa-Vubu au coeur du drame congolais. Ed. Europe-Afrique.

Gillet, F., & Cornet, A. (2010). Congo Belgique: 1955-1965: Entre propoagande et realite. Renaissance du Livre.

Grosfoguel, R. (2013). The structure of knowledge in the Westernized universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-

Knowledge. 11 (1). Article 8.

Grosfoguel, R. (2012). The dilemmas of ethnic studies in the United States: Between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary, colonization, and decolonial epistemologies. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self- Knowledge. X (1), 81-90. http://www.okcir.com/WEB%20Pdfs%20X%20winter%2012/ Gosfoguel.pd

Hall, B. (2005). In from the cold? Reflections on participatory research. Convergence (Toronto), 38 (1), 11-23.

Kendi, I. X. (2017). Stamped from the beginning. The definitive history of racist ideas in America. Nation Books.

Lebakeng, T. J., Phalane, M.M., & Mase, D. (2006). Epistemicide, institutional cultures and the imperative for africanisation of universities in South Africa. Alternation, 13, (1) 70-87.

Ludo, W.D. (2000). L'assassinat de Lumumba. Karthala

Maldonado-Torres, N. (2008). Religion, conquete et race dans la foundation du monde modern/colonial. In Mohamed Mestiri, Ramon Grosfoguel and El Yamone Soum (Eds.), Islamophobie dans le monde modern, 205-238. IIIT.

Mamdani, M. (2016). Between the public intellectual and the scholar: decolonization and some post-independence initiative in African higher education. Inter-Asia Cultural Studies, 17 (1) 68-83.

Massig, A.W. (1985). The mane, the decline of Mali and Mandika expansion towards the South windward coast. Cahiers d'Etudes Africaines 97, XXV-I, 21-55

Mbembe, A. J. (2016). Decolonizing the university: New directions. Arts and Humanities in Higher Education 15 (1) 29-45.

McDaniel, C.A. (2006). Critical literacy: A way of thinking, a way of life. Peter Lang.

Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. Theory, culture and Society, 26 (7-8) 1-23.

Mosha, H. J. (1986). The role of African universities in national developments. A critical analysis. Higher Education 15, (1-2) 113-134.

Ndlovu-Gastheni, S. J., & Zondi, S. (2016). Introduction: The coloniality of Knowledge: Between troubled histories and uncertain futures. In Sabelo J.

Ndlovu-Gatsheni and Siphamandla Zondi, Decolonizing the university, knowledge systems and disciplines in Africa, 3-24. Carolina Academic Press.

Ngungi wa Thiongo (1986). Decolonizing the mind: The politics of language in African literature. Heinemann Education Publishing Ltd.

Nzongola-Ntalaja, G. (2003). The Congo: from Leopold to Kabila. Zed Books.

Odara-Hoppers, C.A. (2000). Globalization and the social construction of reality: Affirming or unmasking the 'inevitable'? In Nelly P. Stromquist and Karen Monkman (Eds.), Globalization and education. Integration and contestation across culture pp. 99-122. Rowman & Littlefield Publishers, Inc

Pierre, V. D. (1961). Vie et mort de Lumumba. Calman-Levy.

Pillay, S. (2009). Translating 'South Africa': Race , colonialism and challenge of critical thought after apartheid. In H. Lacklin and P. Vale (Eds.), Reimaging the social in South Africa: Critique, theory and post-apartheid society. University of KwaZulu-Natal Press.

Reybrouck, D. V. (2014). Congo. The epic history of a people. Fourth Estate.

Santos, B. de S. (2007). 'Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge.' Review, XXX(1), 45-89.

Soudien, C. (2006). Thwarted access: race and class. In A review of the state of education South Africa ten years after 1994, final report. Centre for Education Policy and Development.

Spivak, G.C. (1999). A critique of postcolonial reason. Harvard University Press.

Talton, B. (2011). African resistance to colonial rule. Africana Age.

Theal, G.M. (1973). History of the Boers in South Africa (Africana collectana) 3rd edition. Struik.

Thorton, J. K. (2007). Portuguese in Africa. In F. Bethencourt and R.D. Curto (Eds.), Portuguese oceanic expansion, 1400-1800 pp. 138-160. Cambridge University Press.

Wangoola, P. (2013). Videolecture by co-founder Dr. Paulo Wangoola at the University of Victoria, Canada, October 25, 2013.