

Créolisation captive et injustice épistémique : l'exemple du lakou haïtien

Charly Camilien Victor

Volume 34, Number 1, 2025

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1118777ar>
DOI: <https://doi.org/10.1522/revueot.v34n1.1917>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Chicoutimi

ISSN

1493-8871 (print)
2564-2189 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Victor, C. (2025). Créolisation captive et injustice épistémique : l'exemple du lakou haïtien. *Revue Organisations & territoires*, 34(1), 134–149.
<https://doi.org/10.1522/revueot.v34n1.1917>

Article abstract

The social categories of Creoles and Bossales have contemporaneously shaped the Haitian nation, but the contributions of the Bossales in terms of knowledge and experience have often been overlooked. This study examines if this neglect is linked to the process of captive creolization, a legacy of the colonial system's social divides. Utilizing a historical-social interactionism approach, this article explores this colonial divide. Through conducted field surveys using a conversational method with rural actors from Haiti's southern peninsula, based on a plural decolonial epistemic approach, this research reveals that the Haitian lakou, as a bossale episteme, represents an endogenous paradigm of socio-historical resistance and communal solidarity that has been marginalized. We argue that this marginalization results from captive creolization, which is rooted in a type of epistemic injustice.

© Charly Camilien Victor, 2025



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

DOSSIER

Créolisation captive et injustice épistémique : l'exemple du *lakou* haïtien

Charly Camilien Victor^aDOI : <https://doi.org/10.1522/revueot.v34n1.1917>

RÉSUMÉ. Les catégories sociales des Créoles et des Bossales ont façonné contemporanément la nation haïtienne, mais les contributions des Bossales en matière de connaissances et d'expériences ont souvent été négligées. Cette étude examine si cette négligence est liée au processus de créolisation captive, un héritage des fractures sociales du système colonial. Utilisant une approche d'interactionnisme historicosocial, cet article explore cette fracture coloniale. À travers des enquêtes de terrain selon la méthode conversationnelle avec des acteurs ruraux de la péninsule Sud d'Haïti, fondée sur une approche épistémique décoloniale plurielle, cette recherche révèle que le *lakou* haïtien, en tant qu'épistémè bossale, représente un paradigme endogène de résistance sociohistorique et de solidarité communale qui a été marginalisé. Nous soutenons que cette marginalisation résulte d'une créolisation captive enracinée dans une forme d'injustice épistémique.

Mots clés : créolisation captive, injustice épistémique, *lakou*, sociocommunauté, oppression, fracture coloniale

ABSTRACT. The social categories of Creoles and Bossales have contemporaneously shaped the Haitian nation, but the contributions of the Bossales in terms of knowledge and experience have often been overlooked. This study examines if this neglect is linked to the process of captive creolization, a legacy of the colonial system's social divides. Utilizing a historical-social interactionism approach, this article explores this colonial divide. Through conducted field surveys using a conversational method with rural actors from Haiti's southern peninsula, based on a plural decolonial epistemic approach, this research reveals that the Haitian *lakou*, as a bossale episteme, represents an endogenous paradigm of socio-historical resistance and communal solidarity that has been marginalized. We argue that this marginalization results from captive creolization, which is rooted in a type of epistemic injustice.

Key words: captive creolization, epistemic injustice, *lakou*, sociocommunity, oppression, colonial divide

Introduction

Créolisation et créolisation captive

En dépit de la contemporanéité des deux catégories sociales des Créoles et des Bossales, qui ont historiquement constitué la nation haïtienne, les apports des Bossales en matière de connaissances, de savoirs et d'expériences ancrés dans les particularités locales de la société naissante n'ont pas souvent été bien considérés. Les Bossales sont principalement nés en Afrique, comparativement aux Créoles. Ces derniers, quoique minoritaires, étant bénéficiaires de la fracture coloniale, ont contribué à étouffer la voie alternative proposée par les Bossales quant au projet épistémique « durable » fondé sur des connaissances endogènes. La durabilité réfère à l'ancrage sociohistorique et à l'endurance de ces formes

^a Docteur en sociologie, Université de Haute Alsace (UHA)

de connaissances enracinées dans les particularités locales. Ces savoirs endogènes résistent encore sous le poids du processus de créolisation captive de la société haïtienne.

Nous entendons par *créolisation captive* ce processus d'assimilation et d'extraction des formes de savoirs et de valeurs qui rend les individus de plus en plus captifs de l'ordre colonial du monde. Cette captivité se trouve renforcée par le système éducatif haïtien, principalement extraverti, soit tourné vers des besoins identifiés de l'extérieur.

Glissant (1997) voit dans la créolisation un processus de transformation du monde pouvant aboutir à un élargissement des horizons de savoir et de construction de relations entre des éléments culturels équivalents. Dans cette réflexion, nous la présentons, de préférence, comme l'aboutissement du projet colonial de la « dilution de l'être ». En effet, la créolisation, tout en promettant l'ouverture sur le monde, écourte la mémoire quant à la possibilité d'apprendre du système social et historique dont l'individu est issu.

En ce sens, la créolisation découle d'un processus d'assimilation presque totale qui, dans les sociétés coloniales anciennement esclavagistes comme Haïti, laisse de côté des savoirs issus des couches populationnelles marginalisées. En dépit de l'ouverture du système scolaire aux groupes opprimés, leur connaissance reste écartée et ne pénètre pas sans difficulté les structures locales de production du savoir en raison de la « captivité épistémique » (Alatas, 1995). Selon cet auteur, l'« esprit captif » empêche de sortir de l'illusion et de la fascination exercées par certains savoirs dominants, ce qui est pourtant nécessaire pour la libération des potentiels épistémiques. Ces potentiels concernent les voies alternatives créatives et originales pour la production de nouvelles connaissances à l'encontre de la colonisation de la pensée.

Nous posons comme hypothèse que cet esprit captif est dû à la persistance paradoxale des fractures sociales de nature coloniale en nous appuyant sur la dichotomie traditionnelle Créoles/Bossales chère à certains historiens et sociologues.

Dans un premier temps, nous présentons l'énigme historique propre à cette dichotomie ou fracture coloniale. Dans un deuxième temps, nous mettons en avant la flexibilité des techniques utilisées pour la collecte des données sur un terrain en situation de crise, comme Haïti entre 2021 et 2022. Dans la section 3, nous présentons notre posture d'analyse, c'est-à-dire que nous nous appuyons sur une approche épistémique plurielle et décoloniale. Dans la section 4, nous présentons le *lakou* haïtien comme un paradigme endogène d'un modèle de résistance historique et de praxis communale solidaire. L'approche de la communalité en tant qu'épistémologie du Sud (Moreschi, 2013) et le champ de l'économie sociale et solidaire¹ constituent notre cadre réflexif puisqu'ils font bien écho au modèle sociohistorique du *lakou*. Ce dernier, en tant que voie alternative, serait victime du processus colonial de créolisation captive de la société haïtienne. Enfin, dans la section 5, où nous présentons nos résultats et notre discussion, nous nous penchons sur les conséquences de cette créolisation captive en matière d'« injustice épistémique » (Fricker, 2007), à savoir la mise sous silence d'autres formes de savoirs, sur la voie alternative proposée par les acteurs paysans.

1. Énigme sociohistorique : Créoles et Bossales

Du début du xix^e siècle jusqu'à la fin de la seconde moitié du xx^e siècle, les gouvernements haïtiens ont élaboré un ensemble de codes ruraux (Barthélémy, 2003). Ces derniers avaient pour but d'empêcher l'envahissement du secteur urbain par des Bossales du *pays en dehors* (Barthélémy, 1989), lequel désigne l'espace rural de façon générale.

Selon plusieurs chercheurs, dont Casimir (2018) et Barthélémy (1997), les Bossales constituent les principaux acteurs de la lutte pour la libération et la révolution haïtiennes. Devenus par la suite des paysans, ces Bossales sont à la base des formes sociocommunes de solidarité dans les territoires ruraux haïtiens (Casimir, 2018). Ces territoires ruraux ainsi que leurs principaux habitants, constitués majoritairement de Bossales, ont été souvent mal perçus, sur la base de certains préjugés, par différents dirigeants et même des intellectuels très connus comme Jean Price Mars (1876-1969). Barthélémy (2003) le démontre bien en établissant une comparaison entre le Code noir et les différents codes ruraux du xix^e au xx^e siècle en Haïti :

Si l'on veut se rendre à l'évidence, il faut bien admettre l'existence d'une véritable « société indigène » née de la masse africaine de 1804 aux côtés d'une société « créole » et cela malgré toutes les dénégations de la partie créole excluante. [...] Si la partie créole n'a jamais voulu voir cet ailleurs qui, pour elle, constitue un invisible, c'est parce qu'il n'est ni exclusivement économique, ni racial, mais peut-être avant tout historique étant né entre deux populations porteuses d'une expérience radicalement différente de l'esclavage et de la façon de s'en libérer. (Barthélémy, 2003, p. 120)

Certains universitaires haïtiens comme Dorvilier (2011) ne partagent pas ce point de vue, qu'ils jugent empiriquement faible. Toutefois, selon Trouillot (2011), cette thèse ou énigme historique permet de mieux saisir les clivages internes qui persistent après la période coloniale. Ces clivages ont été mis en évidence par Barthélémy (1997, 2003), par Casimir (2000, 2001, 2018), par Manigat (2006) et par tant d'autres.

En fait, la thèse de l'existence des clivages à la suite de l'indépendance des pays anciennement colonisés n'est pas typiquement haïtienne ou caraïbéenne. Cusicanqui (2010) tente aussi de faire comprendre la lutte menée par les acteurs ruraux ou par les peuples premiers, à savoir les paysans quechuas et aymaras contre les Créoles. Dans son contexte de recherche, cette chercheuse oppose plutôt Créoles et *Indios* (Indiens).

Cusicanqui (2010) s'inscrit surtout dans cette volonté de raconter l'histoire de ces peuples autrement en utilisant les concepts de « mémoire longue » et de « mémoire courte ». Ce choix de concepts entend montrer comment les peuples opprimés ont eux-mêmes construit leur propre univers de sens inaliénable, ce qui traduit aussi la rupture face au déni des autres groupes liés à la « mémoire courte », considérés comme des Créoles. En ce sens, les Bossales, paysans haïtiens opprimés, auraient une mémoire longue, dont la résistance ne fait que continuer, suivant ce que Cusicanqui (2010) appelle une « logique de rébellion », en dépit de l'oppression subie sans se laisser vaincre. La considération de la résistance des paysans engagés dans ces territoires ruraux demeure importante pour ne pas renforcer le déni historique autour de leur propre capacité à se prendre en charge.

L'indépendance du pays a ainsi donné lieu à des visions de société qui s'affrontent autour de nouvelles logiques de domination et d'exploitation, mais aussi de résistance, d'opposition, de quête de réappropriation et de renforcement des liens sociaux tissés au cours de différentes luttes de libération. D'une manière apparemment contradictoire, alors que les dirigeants ont voulu se protéger ou résister contre l'extérieur, l'objectif des catégories opprimées devenues paysans a été double (Hector, 2006) : se protéger et résister à la fois contre les oligarchies internes jouissant des formes hiérarchiques héritées de la période coloniale, mais aussi contre la tendance dominante d'exploitation capitaliste en cours dans le monde. Ces oligarchies internes incarnent cette tendance dans la volonté de restaurer le système économique des plantations. C'est ce qu'explique l'historien haïtien Michel Hector à travers l'assertion suivante :

Si l'union constitutive de l'État-nation s'est réalisée sous l'impulsion de la résistance populaire armée des cultivateurs, elle s'est édifiée également dans la répression contre les cultivateurs insurgés les plus intransigeants, répression pouvant seule garantir l'hégémonie des nouvelles catégories de privilégiés en formation. (Hector, 2006, p. 44)

2. Méthodologie

La collecte et l'analyse des données s'inspirent de l'approche de l'interactionnisme conversationnel de Valencia (2016), qui accorde une place centrale aux analyses des interlocuteurs. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une simple analyse des contenus appuyée sur des verbatims suivant un cadre théorique prédéfini. De préférence, les points de vue situés des acteurs orientent notre démarche analytique en fonction des tendances émergentes vers des approches qui vont presque dans le même sens.

À cet effet, nous mettons au centre de notre processus analytique ou de notre théorisation les discours recueillis des interlocuteurs suivant la démarche conversationnelle (Valencia, 2016). Cette démarche nourrit particulièrement l'approche d'interactionnisme historicosocial de Shurmans (2001) ainsi que celle de la théorie ancrée (*grounded theory*) socioconstructiviste de Charmaz (2000). L'intérêt d'une telle posture consiste à ne pas se laisser contraindre par les outils d'interprétation et d'analyse traditionnels, pour faire place à une forme de connaissance située suivant une démarche de compréhension plutôt « ancrée dans un interactionnisme historico-social » (Vernay, 2021).

Suivant l'approche d'interactionnisme historicosocial, la connaissance historique est au cœur du processus d'analyse des activités, qu'il soit envisagé sous l'angle collectif ou individuel. Néanmoins, les contraintes sociohistoriques sont plus apparentes dans le cadre de l'analyse de l'activité collective, où il est question d'agent, plutôt que d'acteur, au cas où l'individu est mis au centre (Shurmans, 2001). En fait, ces approches permettent de mieux nous situer dans le tournant sociologique décolonial.

Nous avons construit notre cheminement analytique en fonction des hypothèses émergentes ou des tendances préliminaires de notre première collecte de données terrain en 2021 en Haïti. Une première phase d'analyse a mené à des questionnements approfondis servant à recueillir de nouvelles données en 2022 lors de notre seconde collecte sur le terrain. Au total, nous avons tenu plusieurs conversations avec 86 personnes, indépendamment de leur sexe, de leur origine sociale, de leur religion, de leur appartenance identitaire et de leur position politique. Nos interlocuteurs ont été principalement des paysans membres des formes sociocommunes de solidarité et des intervenants locaux qui les accompagnent dans les territoires ruraux de la péninsule Sud d'Haïti, qui regroupe les départements administratifs du Sud, des Nippes et de la Grand'Anse.

Les thèmes et les expressions utilisés par les interlocuteurs lors de la première collecte sur le terrain ont permis de construire une nouvelle grille d'entretien ou de conversation pour la seconde collecte en août 2022. Notre objectif a été d'approfondir les réponses tirées des premiers entretiens, puis de les confronter aux différents points de vue d'autres acteurs plus impliqués dans les pratiques sociocommunes de solidarité. En conséquence, nous avons pu croiser les nouveaux discours et les prémisses analytiques construites après la première collecte terrain. Il s'agit bien de formes de récit sur des réalités vécues individuellement et collectivement, compte tenu du caractère dialogique ou conversationnel envisagé dans les entretiens compréhensifs, afin d'aider à la création du sens autour des savoirs expérientiels, souvent réduits au silence. En outre, nous ne nous contentons pas de sélectionner de courts verbatims en vue de faire ressortir les éléments d'analyse de nos interlocuteurs lors de la présentation des résultats (Piron, 2019).

Ces choix permettent de mieux appréhender les enjeux liés au terrain de recherche, en considération des conditions difficiles dans lesquelles les enquêtes ont été menées en Haïti (séisme, pandémie de COVID-19, troubles politiques, crise socioéconomique, etc.). Nous nous sommes en même temps considérés comme un élément empirique de notre démarche. Selon Valencia (2016), la démarche conversationnelle diffère des techniques d'entrevue formelles. À partir de questions ouvertes, comme dans les conversations ordinaires, l'objectif est d'amener l'interlocuteur ou l'interlocutrice à faire ressortir un discours, des idées et des histoires non anticipées, voire inattendues. Les règles de la démarche conversationnelle sont similaires à celles des entrevues compréhensives approfondies, en vue de rompre la hiérarchie (Kaufmann, 2011) et de faire place à l'écoute active pour permettre aux interlocuteurs d'être fluides. L'objectif de la démarche conversationnelle ou des entretiens approfondis est de permettre aux interlocuteurs de briser le silence et d'exposer leur point de vue de manière cohérente et sans gêne (Valencia, 2016).

En ce sens, la démarche ancrée à partir de l'approche d'interactionnisme conversationnel vise surtout à saisir ce côté opprimé, enchaîné, réduit au silence ou produit comme absent du monde de la connaissance. En laissant libre cours à l'imagination des interlocuteurs pour orienter notre analyse, nous avons pu déconstruire nos propres appréhensions autour de ces formes sociocommunes de solidarité, tout en leur permettant de reconsidérer ces pratiques et ces connaissances endogènes à travers leur territoire. Ce choix a permis, en fonction de la double interprétation – celle des interlocuteurs et la nôtre –, de faire émerger et de produire chemin faisant de nouveaux récits à partir des données recueillies.

L'analyse des entretiens conversationnels a facilité un recul critique, par rapport aux approches qui font sortir ces pratiques de leur contexte sociohistorique. Une telle démarche ancrée donne alors lieu à une compréhension théorique nouvelle située. D'après Charmaz (2006), avec la théorie ancrée, surtout constructiviste, l'approche ethnographique participe à l'évolution et à l'inventivité théoriques, qui résultent du processus itératif entre la collecte et l'analyse des données, ce qui aide à construire des récits alternatifs.

3. Posture d'analyse

À cet effet, notre démarche décoloniale entend surtout participer au dévoilement du processus multiple de domination systémique auquel est soumis ce lieu d'énonciation ou de « communauté épistémique » (Kusch, 2004) que représentent l'espace rural haïtien et sa paysannerie. La liberté offerte par la posture décoloniale aide à construire un ancrage épistémologique propre pour saisir de façon critique le côté opprimé de la société haïtienne en vue de contribuer aux chances de survie et de renouvellement des formes sociocommunes de solidarité.

L'épithète *communal* fait référence ici au concept de communalité (*comunalidad*) utilisé par Luna (2004) pour définir les communs au sens de pensée et d'action de la vie communautaire. Selon cette chercheuse, la communalité résulte de l'appropriation sociale de la terre et des codes de relations, dépassant les concepts péjoratifs de traditions et de coutumes. La communalité est l'ensemble des principes, des valeurs, des procédés et des attitudes servant d'éthique relationnelle ainsi que des stratégies collectives de résistance. Il s'agit bien d'un contre-système ayant pris naissance à l'encontre de la vision colonialiste et individualiste en vue de faire valoir le droit à l'autodétermination et à la quête globale de l'harmonie (unification de la diversité). Comme le fait remarquer Luna (2004), alors que les concepts de communauté et de communautaire servent facilement aux politiques de développement, la communalité les transcende. En tant que forme de résistance et de pouvoir des peuples et des territoires qui subissent l'imposition de certaines visions du monde, la communalité est en opposition permanente avec la logique développementaliste dominante.

Les fondements épistémiques et théoriques de l'approche de la communalité permettent de mieux appréhender les structures sociohistoriques de solidarité qui ont été mises en place par les Bossales. Ces derniers constitueraient, dans une certaine mesure, la paysannerie d'Haïti (Casimir, 2018). Ces structures de solidarité ont été constamment produites comme absentes, mythifiées par les principaux privilégiés de l'héritage colonial et d'autres chercheurs ou visiteurs étrangers, avec condescendance et préjugés.

C'est à l'encontre de cette mise sous silence et de ces mythes construits autour des structures de solidarité que notre recherche propose un nouveau récit ancré et situé, avec comme lieu d'énonciation les territoires ruraux de la péninsule Sud d'Haïti. À cet effet, nous proposons une reconsidération de leur projet alternatif de société et de négocier leur survie face à la « sociabilité coloniale² » (Sousa Santos, 2019). La sociocommunauté, en tant que réponse à cette sociabilité coloniale, s'appuie principalement sur la solidarité, sur la coopération, sur l'entraide roulante ou réciprocité distributive³, sur l'engagement collectif, sur la responsabilité partagée, sur la convivialité, sur l'inventivité sociale et sur l'auto-organisation.

Dans le cadre de notre recherche, le souci de compréhension des logiques d'assimilation ou d'« administration de l'imagination » (Trouillot, 2011) nous aide à nous pencher sur la dichotomie entre savoirs endogènes opprimés (dits traditionnels) et savoirs imposés de l'extérieur (dits modernes). Selon nous, une telle dichotomie fait perdurer l'injustice épistémique en Haïti. La fracture héritée de la période coloniale a entretenu une forme d'ignorance active ou, pire, la réduction au silence de ces paradigmes endogènes portés par les paysans haïtiens. Le système éducatif haïtien est en déconnexion avec ces « savoir-faire, savoir-dire ou savoir-être », qu'il est possible d'appeler « savoirs expérientiels » au sens de Godrie (2022).

La plupart du temps, dans les sociétés anciennement colonisées comme Haïti, le niveau de connaissance est déterminé en fonction du degré d'assimilation de la culture dominante d'une « façon imitative et non critique » (Alatas, 1995). C'est ce que nous considérons comme la résultante de la créolisation captive, qui participe au processus de suppression ou de réduction des autres cultures surtout africaines dans l'histoire d'Haïti (Casimir, 2000). Cette tentative de suppression renforce la position de domination des uns sur les autres, compte tenu du « fantasme exercé par le savoir colonial ou savoir du maître » (Gustinvil, 2012, p. 102) sur les nouveaux privilégiés, plutôt tournés vers l'extérieur, au détriment des réalités sociales internes. Ce fantasme a pour conséquence d'encourager la « répétition des paradigmes eurocentriques dominants » sans aucun souci du « développement créatif de soi et d'engagement » pour le progrès de la société (Fals-Borda et Mara-Osejo, 2003, p. 106-107), ce qui ne se fait pas sans aucune résistance.

4. Résistance des paysans face au processus d'assimilation

En dehors des luttes de résistance sociopolitique et économique menées par la paysannerie haïtienne, composée majoritairement de Bossales, depuis l'indépendance du pays en 1804 (Hector, 2006), il existerait la mobilisation de diverses formes de connaissances techniques et de savoirs pratiques. Ces derniers ont été renforcés dans la définition des stratégies de survie pour pratiquer le marronnage, à savoir la résistance ou la lutte active contre le système colonial esclavagiste. Ce fonds de connaissances et de savoirs pratiques encore présent au sein de la paysannerie a permis la construction d'un système social endurant et résilient reposant sur un refus systématique d'être englouti par le projet de société des dominants.

Les pratiques sociocommunes (*konbit*, *eskwad*, *kòve*, *ribòt*, etc.) participent alors au processus d'intégration, de cohésion et de solidarité inscrit dans un cadre social caractérisé par des compromis. Ces derniers facilitent en même temps la construction de la résistance. En ce sens, les formes sociocommunes tentent de préserver un certain équilibre à l'interne et d'empêcher l'émergence d'un pouvoir portant atteinte à leur « socle égalitaire et solidaire » (Barthélémy, 1989). Selon Casimir (2001),

cet effort d'autopréservation constitue en quelque sorte la force de ces structures sociales en raison de l'autonomie de leur bagage idéologique, fondé sur un modèle de production non capitaliste.

Depuis la fondation de la nation haïtienne, les mouvements de résistance des paysans visaient principalement à « changer le rapport des forces politiques, économiques et sociales au profit du peuple souffrant » (Hector, 2006, p. 125). Entre-temps, les autres protestataires contre le régime politique autoritaire, fondé sur la hiérarchisation raciale, regroupés sous le nom de noirisme⁵ et de parti libéral composé des élites créoles à l'époque, n'hésitaient pas à se mettre en face des paysans ou des Bossales, qu'ils considéraient comme des rebelles à combattre (Dubois, 2012). Ces personnes créolisées résistaient elles aussi par intransigeance et par intolérance envers les catégories opprimées, tout en ayant repris certaines formes de préjugés à leur égard pour continuer à les « maintenir dans l'ordre et le travail agricole » (Madiou, 1991). Ces Créoles se sont servis de l'épithète « populaire » pour justifier leurs propres luttes, tout en ayant refusé paradoxalement à ce que cette résistance devienne véritablement un mouvement sous l'emprise du secteur rural assimilé à la masse (Hector, 2006).

Alors que les groupes privilégiés s'adonnaient à « faire la littérature », à vivre hors sol avec la volonté de bénéficier de l'attention de leurs anciens maîtres, les Bossales étaient plongés dans la vie réelle; ils posaient les bases d'une nouvelle société à partir de leurs propres savoirs, en lien direct avec le milieu (Casimir, 2018). Selon ce chercheur, l'intention des Créoles était de continuer à diriger et à administrer le pays. De leur côté, les Bossales essayaient de construire leur souveraineté et leur autonomie, tout en s'inspirant des premières formes de savoirs et connaissances techniques, physiques et chimiques des anciens habitants de l'île d'Ayiti, « terre de haute montagne », à savoir les Taïnos.

Cette culture subversive (ou contre-savoir) déployée à l'encontre des groupes dominants mérite d'être appelée « résistance épistémique ». Cette résistance a permis l'instauration au sein de la paysannerie haïtienne d'un système social, culturel, religieux, politique, médicinal et économique durable territorialement bien ancré. Une telle considération confirme l'assertion de Medina (2012), selon qui « des injustices épistémiques font appel à la résistance épistémique » (p. 3). Toujours selon cet auteur, l'insensibilité des sachants créolisés à ces résistances épistémiques n'a fait que produire de l'ignorance active autour des savoirs subversifs mis en branle par les Bossales (Medina, 2012).

Une telle situation sera illustrée dans la suite de cette réflexion par la présentation d'une forme sociocommunale de solidarité, le *lakou*, exemple de l'« épistémè bossale⁶ » (Firmin, 2019). Cette dernière se définit comme un « dispositif commandant la production de savoir et d'art dans les Caraïbes. Par incidence, [l'épistémè bossale] dit le complexe réseau social participant de l'imaginaire ancestral » (Firmin, 2019, p. 32).

5. Résultats et discussion

Le lakou, paradigme endogène de l'épistémè bossale

Dans ses recherches, Bastien (1985) présente l'organisation sociale et économique d'un territoire rural étudié en Haïti, la vallée de Marbial, suivant la forme sociocommunale de regroupement familial et de solidarité intrafamiliale et interfamiliale appelée *lakou*. Il prend également en compte des sous-*lakou*, sans se perdre dans les thèmes économiques dominants. Selon cet auteur, le *lakou* est comme un mode d'habiter fondé principalement sur des valeurs de mutualité et de solidarité, qui en constituent l'essence :

Une fois que les terres sont affectées, les divers membres de la famille peuvent s'entraider, mais toute rémunération est exclue entre eux, selon le principe même qui sous-tend le « *coumbite* », [...] cette forme de travail communautaire qui implique des voisins non apparentés (Bastien, 1985, p. 57).

Le *lakou* fait donc partie des formes sociocommunes de solidarité qui permettent aux différents acteurs-paysans de mutualiser leurs moyens, leurs savoirs et leurs compétences. Ces structures, compte tenu du sentiment d'appartenance et d'affinité, se dessinent comme les vecteurs de la prise en compte des intérêts communs, la viabilité de l'espace social et l'hybridation des ressources à la fois matérielles et idéelles. Le *lakou* demeure une structure souveraine sociocommunale, ce qui fait de ce dernier un espace de relationnalité, de sociabilité, d'apprentissage collectif, d'économie solidaire et circulaire ainsi que d'engendrement des savoirs communs. C'est bien l'ancrage sociocommunal et solidaire de sa forme économique, sociale et culturelle qui a assuré pendant longtemps son autonomie et son endurance au sein de la société haïtienne. Cet ancrage a permis l'émergence de différentes pratiques de solidarité.

Modèle de résistance historique et de praxis communale

Le *lakou* est également un paradigme endogène⁷ d'un modèle de résistance historique et de praxis communale au sens des « communs » à l'encontre du crime écologique colonial entretenu par l'État haïtien. En ce sens, la communalité fait bien écho au modèle historique du *lakou* haïtien comme défini par le sociologue haïtien Casimir (2018) :

[...] Complémentarité de la vie et de la terre, entendue non pas comme propriété privée, un fonds inclut à la fois l'élargissement de la sphère familiale, le culte du sacré avec le symbolisme des plantes et construit en dehors de l'espace politique et géographique de l'administration de l'État. Donc, le *lakou* est véritablement la praxis haïtienne de la vie communautaire où les autorités civiles n'ont en réalité aucun pouvoir. (p. 28)

Superstructure à multiples piliers

Le *lakou* est une superstructure construite sur plusieurs piliers qui sont d'ordre religieux, social et économique.

Pilier religieux

Le plus connu en général est l'aspect religieux, ce qui entraîne parfois une certaine confusion avec d'autres structures connexes (p. ex., les *bitasyon*⁸). Il existe toutefois des pratiques qui en sont communes, par exemple l'honneur à l'égard des ancêtres et des membres de la famille décédés. En général, le *lakou* comme espace patrimonial, au sens d'un héritage commun non divisible⁹, abrite le petit cimetière de ses membres, ce qui facilite le tracé historique de chaque famille ou la connaissance de la lignée familiale (Interlocuteur : paysan-agriculteur à O'Rouck, 22-09-2022). Selon ce paysan, ce choix a aussi pour objectif de renforcer les liens, de favoriser l'entraide et l'interconnaissance entre toutes les personnes ayant un rapport direct ou indirect avec ce *lakou*. Ces membres sont présents habituellement lors d'événements particuliers, à savoir un décès ou une cérémonie de *vodou*.

Le *vodou* comme praxis religieuse se fonde principalement sur les danses, sur les chansons et sur les relations, qui requièrent des formes de connaissances pratiques. La relationnalité communale propre au *lakou* fait de cet espace de vie un creuset de spiritualité collective appelé *demanbre*¹⁰. Il s'agit d'un espace indivisible appartenant à plusieurs lignées familiales de la communauté.

La plupart du temps, au sein du *lakou*, une certaine autorité est construite suivant la croyance ou l'appartenance aux valeurs religieuses *vodou*, ce qui amène quelques observateurs à ne considérer que cet aspect-là pour parler du caractère autoritaire de ce pouvoir et des causes de son affaiblissement. Or, selon les résultats de nos entretiens conversationnels sur le terrain, ce n'est pas forcément le cas. À l'intérieur de cet espace de vie, les gens peuvent choisir la pratique religieuse qui leur convient, tout en essayant de respecter au maximum les principes du *lakou*. En dehors des aspects religieux, le *lakou* est

aussi un lieu de vie, un espace sociofamilial ouvert qui réunit un ensemble de personnes suivant des principes de solidarité et de communalité.

Pilier social

En dehors de cet aspect religieux souvent mis en avant, le *lakou* demeure un lieu de sociabilité et d'apprentissage collectif des connaissances et des pratiques en matière d'organisation, d'alimentation, de partage, de distribution et de résolution des conflits. Cette manière de résoudre les conflits se base fondamentalement sur le principe de réconciliation, et non de séparation.

Au sein d'un *lakou*, l'autorité se construit de façon autonome et souveraine. Il ne s'agit pas d'une autorité personnifiée, mais plutôt centrée sur des responsabilités et sur des principes spécifiques. Ce sont d'abord les principes et les obligations qui s'érigent comme autorité centrale des *lakou* et qui « cimentent la famille et font que le bon paysan considère la vie en communauté comme le modèle idéal » (Bastien, 1985, p. 60). Les espaces *lakou* ont toujours été des lieux où se manifestent véritablement les pratiques sociocommunales de solidarité. Le *lakou* est donc un espace de vivre ensemble, d'échange et d'entraide coopérative où les membres d'une communauté, y compris les enfants, se réunissent pour des causeries, des jeux, des prises de contact et de solidarité manifeste entre les gens du voisinage. Selon Smith (2001) :

Le *lakou* constitue un type de structure coopérative basée sur la famille élargie. [...] Les résidents du *lakou* développaient des actions réciproques de partage de nourriture, étaient responsables pour s'entraider au temps des maladies et de décès et travaillaient les terrains familiaux ensemble. (p. 80, trad. libre)

La solidarité présente à travers les *lakou* est à la fois intrafamiliale et extrafamiliale. Cette solidarité se manifeste non seulement entre les membres d'une même lignée familiale, mais s'étend aussi à tous les autres membres de la communauté, suivant une certaine proximité territoriale (Interlocuteur : instituteur engagé dans l'agriculture et les activités de la paysannerie à Petit-Trou-de-Nippes, 20-09-2022). Il s'agit bien d'un espace de convivialité et d'harmonie, de vivre-ensemble sur un territoire donné :

Dans l'organisation sociale du *lakou*¹¹, même quand celui-ci se compose de peu de monde, ce qui est fondamental c'est la volonté de coopération de tous les individus au sein du groupe. Il y a un certain nombre de règles auxquelles il est impératif d'obéir, et ceci prime sur l'obligation d'accepter l'autorité d'un chef. L'harmonie se trouve ainsi entretenue, l'accord constant qui engage les personnes l'une vis-à-vis de l'autre, au sein de la communauté. (Bastien, 1985, p. 66)

Pilier économique

Le *lakou* est aussi un espace d'économie solidaire et circulaire. À l'intérieur de celui-ci sont pratiqués conjointement l'agriculture et l'élevage par tous les « habitants », y compris les enfants. Chacun est appelé à prendre soin de chaque espace cultivé et de chaque tête de bétail. L'ensemble est la propriété collective du *lakou*. Les animaux d'élevage, dont principalement le cochon créole¹², représentent pour le paysan le plus sûr moyen d'épargner. Comme le souligne un interlocuteur, « *se te bank peyi zan* », littéralement « c'était la banque du paysan », principalement exclu du circuit financier traditionnel :

Tu trouves, par exemple, les cochons qui étaient surtout la meilleure banque du paysan, aucun dépôt ne se fait en termes monétaires, mais de tous les excédents, à savoir des patates, des bananes. Le cochon s'en était nourri, ce qui permet donc un processus de recyclage. Chacun contribue à sa façon à remplir cette banque et à faire son dépôt. (Interlocuteur : paysan-agriculteur à O'Rouck, 22-09-2024)

Pour faire face aux imprévus et aux dépenses de toutes sortes, dont celles liées aux frais de scolarité, les paysans membres du *lakou* portaient vendre au marché rural les animaux élevés, dont principalement le cochon. En dehors de son utilité en matière d'épargne, le cochon était aussi un puissant outil culinaire. Plusieurs ingrédients culinaires qui servaient à préparer à manger à l'intérieur du *lakou* provenaient de sa viande. À partir de cette viande étaient produits des *ti sale*¹³, enduits ayant surtout joué un rôle de conservation des aliments.

Forme d'autogouvernement

Les *lakou* demeurent jusqu'à présent des lieux d'écoute et de décision collective. Un interlocuteur le qualifie de « vrai espace socialiste », qu'il a connu compte tenu des modes d'organisation et des pratiques en matière de production, d'organisation du travail, de consommation, de distribution et de résolution de conflits, principalement basée sur la réconciliation. « Dans tous les domaines, c'est l'assistance mutuelle qui constituait l'essence même de la vie au *lakou* » (Bastien, 1985, p. 50). Il s'agit en quelque sorte d'une forme d'autogouvernement. L'obéissance aux leaders est due au fait que ces derniers obéissent également aux principes du *lakou*, qui se fondent essentiellement sur la relationnalité, à savoir l'interdépendance ainsi que les logiques de respect et de réciprocité entre les différents membres.

En outre, le *lakou* comme espace commun est organisé en toute autonomie et souveraineté. Certains membres possèdent les connaissances transmises par les grands-parents sur les vertus des plantes médicinales et sur le traitement de certaines maladies. En ce sens, la « pharmacie » du *lakou*, pour citer un interlocuteur, est constituée d'un ensemble de plantes dont les feuilles, les écorces et les racines servent de médecine préventive. Les membres du *lakou* sont généralement reconnus sous la dénomination de *piti fèy*, littéralement « fils des feuilles, des écorces, des plantes », ce qui traduit l'harmonie avec la nature.

Un des modèles des pays du Sud

En ce sens, réfléchir sur le modèle *lakou* permet une ouverture sur les pays du Sud en prenant l'exemple des courants des études des transitions, du *buen vivir*, etc., qui offrent des options pour repenser les communs et pour « redonner une dimension communautaire et écologique à la vie sociale » (Escobar, 2018). Dans sa préface du livre *Une lecture décoloniale de l'histoire des Haïtiens* de Casimir (2018), Walter Mignolo avance :

Le *lakou* est l'équivalent de l'*ayllu* chez les communautés de langue et de pensée Aymaras et Quechuas; et il est l'équivalent de l'*oykos* grec et de l'*altepetl* Nahuatl; de toutes ces institutions et de beaucoup d'autres en Asie et en Afrique. Il y a, par exemple, l'*assabiyya* d'Ibn Khaldun qui, dans la civilisation arabe, est comparable à l'*oumma* islamique; et bien sûr, au *tianxia* chinois (ou mandarin) (toutes sous le ciel). (Casimir, 2018, p. xxviii)

Réappropriation du lakou par le mouvement mutualiste

De nos jours, on constate une certaine réappropriation du *lakou* par le mouvement mutualiste porté par des réseaux et par des fédérations de paysans qui font la promotion des mutuelles de solidarité de base. Ces dernières sont des structures d'autofinancement et d'épargne solidaire. La plupart des mutuelles de solidarité ont choisi comme lieu de fonctionnement les *lakou*, comme le stipule un interlocuteur membre d'un regroupement de mutuelles dans la péninsule Sud :

Jusqu'à présent, nous avons des mutuelles qui ont choisi les *lakou* comme lieux de fonctionnement. Par exemple, si un *lakou* porte le nom d'un grand paysan qui est connu, la mutuelle porte aussi son nom. C'est dans ces espaces que les mutuelles fonctionnent et organisent leurs rencontres. Ces mutuelles permettent aux membres du *lakou* de se réunir et d'assurer la

desserte du lakou en termes de services, généralement sous un arbre de réputation¹⁴.
(Interlocuteur : membre responsable de Kès Mitan Mityalis [KEMM], 14-09-2022)

Il faut aussi noter la présence de certains types d'associations qui développent et promeuvent le modèle de jardin inspiré du *lakou* : *jaden lakou*. Ce dernier regroupe plusieurs familles qui préparent des espaces communs de cultures, surtout dans le secteur maraîcher. Chaque membre du *jaden lakou* contribue à l'organisation et aux travaux d'amélioration du système de production. L'objectif est de conserver l'héritage du *lakou*, mais aussi de reprendre un mode de consommation qui a préservé ses membres de certaines formes de maladies :

À l'intérieur des lakou, il y avait pas mal de cultures à la fois. Tout était disponible. De plus, dans mon lakou, quand nous consommions ces produits, nous n'avons pas connu certaines maladies. Il n'y avait pas trop de problèmes, alors que, de nos jours, les enfants sont malades depuis le ventre de leur mère. Ce qui est à la base de tout cela, c'est surtout la consommation des produits importés.
(Interlocuteurs : deux paysans à Champ Fleury, 27-08-2022)

Aujourd'hui, il est courant de parler de *localité* en lieu et place du *lakou* pour répondre aux besoins d'administration publique. Dans une certaine mesure, cette appellation découle d'une forme de décontextualisation ou de dérivation parfois abusive, qui participe à l'invisibilisation du *lakou* dans ses fondements historiques. De préférence, certains interlocuteurs considèrent le *lakou* comme une « habitation » où cohabitent plusieurs tendances religieuses, grâce à l'acceptation et au respect d'un certain nombre de principes non forcément religieux. Ce respect traduit plutôt une certaine réappropriation de ces principes dans leur dimension sociocommunale en vue du renforcement des liens de solidarité et de réciprocité entre les différents individus. Il s'agit bien d'un système social fondé sur la force des liens tissés entre les différents membres.

Ainsi, l'angle de vue porté strictement sur la dimension religieuse s'inscrit, selon nous, dans un impensé. Il ne s'agit pas seulement de la perte de pouvoir ou d'autorité religieuse à l'intérieur des *lakou* affaiblis, mais aussi de la mise en place progressive d'un autre système de pouvoir, avec le pullulement des églises, plus précisément catholiques et protestantes, à la suite des différentes campagnes dites antisuperstitieuses :

L'Église catholique, à titre d'exemple, a procédé à la création d'un ensemble de chapelles et a nommé des directeurs; ces nominations permettent aux prêtres d'exercer leur autorité et de contrôler ce qui se passe un peu partout dans ces territoires ruraux et d'en être constamment informés. (Interlocuteur : professeur d'université, intervenant et spécialiste du monde rural, 22-08-2022)

Suivant cet angle d'analyse, il ne s'agit pas seulement d'une destruction, mais plutôt d'une tentative de remplacement d'un pouvoir religieux, économique et politique par un autre.

Les *lakou* influencent aussi la vie politique au sein des territoires ruraux. Puisqu'il s'agit d'un regroupement de plusieurs familles sur un territoire spécifique, ces dernières peuvent par moments décider de s'allier à un candidat spécifique lors des élections ou de soutenir une cause (Interlocuteur : duo de paysans de la structure KODA, 25-08-2022).

De même, pour réaliser ou réussir d'autres types d'activités économiques dans la zone, il faut aussi passer par ces *lakou*, qui ont le pouvoir de mobiliser la communauté autour d'un projet collectif ou de manifester leur solidarité. Ces actions ont souvent lieu durant les périodes difficiles, quand ces regroupements de familles s'organisent en *konbit* pour réparer les dégâts causés par différents types de catastrophes.

Cela nous amène à prendre un peu de distance par rapport à d'autres notions, comme la « localité ». Nous avons pu observer que le noyau central des *lakou* continue à exister. Quelques membres se

trouvent parfois un peu dispersés dans des sous-*lakou* (pour citer Bastien, 1985), mais le *lakou* continue à exercer son influence en matière d'organisation sociopolitique et économique de la vie dans ces territoires, par exemple à Champ Fleury, un espace rural de la commune Anse-à-Veau, et à Marmé de Grande-Ravine, section rurale de la commune Petit-Trou-de-Nippes.

Conclusion et perspectives

L'hétéronomie des cadres normatifs imposés par la circulation internationale des savoirs assimilés suivant le processus de créolisation captive contribuerait en même temps à la dévalorisation continue d'un ensemble de pratiques de solidarité et de connaissances accumulées pendant des décennies au sein de l'espace rural haïtien. Ces pratiques de savoirs permettaient pourtant aux paysans d'assurer la souveraineté – surtout alimentaire – de leur territoire.

Étant donné que ces pratiques et savoirs endogènes ont été souvent considérés comme primitifs, traditionnels et non scientifiques, les enfants de ces différents paysans s'y sont peu intéressés. Tout se passe comme si le système de scolarisation hérité ne vise que la créolisation, à savoir, pour répéter Trouillot (2011), « administrer l'imagination » des anciens colonisés suivant l'injonction de devenir « moderne », dans l'oubli et l'effacement du fait colonial associé et de ses atrocités. Ce chercheur haïtien propose ironiquement l'expression *moderno de otro modo*¹⁵ pour faire comprendre la rupture consciente de nature multidimensionnelle instaurée par les anciens captifs, paysans ou Bossales en vue de construire leurs propres réalités.

Ces connaissances ancrées dans les territoires ruraux ne sont pas assez considérées jusqu'à présent, même par les jeunes qui en sont issus, tout en menant des études concernant ces espaces de vie. Selon les interlocuteurs paysans, certains de ces agronomes, une fois formés, préfèrent travailler dans des structures bureaucratiques des institutions internationales pour produire des statistiques, des rapports, etc. Ces agronomes ne prennent pas vraiment le temps de s'inspirer des savoirs pratiques et des expérimentations des paysans en matière de production agricole fondée sur leur connaissance de leur territoire. L'ensemble de ces pratiques de solidarité évoquées s'inscrit bien dans une démarche d'appropriation et de valorisation du territoire à travers les konbit, les ribòt, les eskwad, etc., qui préservent le système de production agricole.

Ces pratiques de solidarité d'origine ancestrale, encore présentes dans le milieu rural haïtien, témoignent bien de ce qui est appelé aujourd'hui l'économie sociale et solidaire. Ces pratiques sont principalement fondées sur des principes de mutualité et de coopération réciproque. Il a été souvent tenté de les appréhender à partir des concepts empruntés de la science hégémonique et assertive, par exemple la solidarité mécanique, les structures pré-coopératives, l'association informelle, les associations traditionnelles, etc. Or, ces appellations n'ont généralement rien à voir avec ce système de solidarité sociale et économique. Ces appréhensions conceptuelles sont dues au fait qu'on n'arrive pas à construire ce qu'Alatas (1995) entend par une « science sociale autotributaire, autodirigée, autosuffisante, en d'autres termes autonome et indépendante, en ce qui concerne tous les aspects des fonctions vitales de la communauté (p. 91, trad. libre).

L'ensemble de cette démarche, fondée sur un savoir organisationnel collectif bien construit et copartagé, a surtout permis aux paysans d'être autosuffisants. De là découlent des principes qui caractérisent les structures de l'économie sociale et solidaire. Les paysans ne s'approprient peut-être pas des expressions liées aux modèles statutaires de ce type d'économie (p. ex., coopérative, mutuelle, association, fondation, ristourne, utilité sociale). Pourtant, les valeurs qui y sont associées constituent l'essence et le fondement de leurs pratiques et des principes de solidarité et de réciprocité à travers leur propre structure sociocommunale.

À titre d'exemple, lors des récoltes, tout le groupe vient aider, mais chacun rapporte une petite part de la récolte, ce qui pourrait être considéré comme le « trop-perçu ». Le lendemain, lors de la récolte chez un autre membre du groupe, chacun bénéficie encore de sa petite part, y compris celui qui a récolté la veille, et ainsi de suite. C'est ce qui explique le fonctionnement coopératif réciproque. En outre, toutes les décisions sont prises de façon collective par consentement lors des journées de travail dans les champs ou lors des ambiances festives organisées par le groupe :

Il s'agit de la même relation qui existe entre la socialisation de la richesse (association, production et distribution autonome des producteurs libres) et la socialisation du pouvoir (la démocratie radicale, l'autogouvernement). Ou de la relation qui existe entre autogestion et autogouvernement. (Stratta et Mazzeo, 2015, p. 185, trad. libre)

Ainsi, penser les savoirs, les communs ainsi que l'économie sociale et solidaire au sein des pays du Sud demande que :

La communauté soit théorisée en tant qu'entité profondément historique, hétérogène et traversée par le pouvoir, ce qui va à l'encontre des représentations universitaires hypercritiques, qui tendent à disqualifier toute référence à la communalité au prétexte qu'elle serait romantique, localiste ou essentialiste. (Escobar, 2018, p. 67)

Ce prétexte ne fait que contribuer à invisibiliser des modèles de vie et d'existence qui ne cadrent pas avec les mécanismes imposés par l'occidentalisation du monde et inscrits dans une forme de colonialité systémique. Cette colonialité est entretenue par les différents programmes internationaux, qui répondent, dans une certaine mesure, aux besoins cognitifs du capitalisme néolibéral.

Inversement, plusieurs types de mouvements ont pris naissance principalement dans les pays du Sud : La Via Campesina, le courant de transitions vers le post-extractivisme, le féminisme communautaire ainsi que le buen vivir portant sur les droits de la nature inclus dans les constitutions en Équateur et en Bolivie (Escobar, 2018). Ces mouvements offrent des solutions anticapitalistes au développement et au modèle civilisationnel hégémonique pour retrouver le sens de la vie. Il est réellement nécessaire de se libérer de la crainte, qui empêche la reconnaissance de la capacité d'autorénovation de nos propres modèles historiques et durables puisqu'ils ont su assurer la soutenabilité de la vie, en dépit du système d'oppression institutionnalisé.

Le lakou en tant qu'espace convivial de coexistence demeure en ce sens un modèle qui pourrait bien inspirer une nouvelle critique sociale constructive en dehors des sphères marchandes en Haïti et ailleurs. Ce choix pourrait contribuer à rendre visibles certains enjeux spécifiques aux conditions sociohistoriques et politiques de certains terrains, compte tenu de leur position dans la vision politique, économique et épistémologique du monde. En outre, une telle démarche favoriserait la valorisation des connaissances pratiques des milieux marginalisés en tenant compte également des éléments de reconnaissance envers les acteurs en leur restituant « le pouvoir de savoir » (Piron, 2014).

NOTES

- 1 Suivant notre conception, l'économie sociale et solidaire est envisagée dans cet article comme une nouvelle manière de penser l'économie et la société de façon imbriquée.
- 2 «La sociabilité coloniale est la zone du non-être, comme Fanon l'a fait ressortir de façon pointue [...]. Les savoirs produits par les populations sujettes à la sociabilité coloniale sont soit réduits au silence, soit rendus invisibles, non significatifs ou non existants.» (Santos, 2019, p.119, trad. libre)
- 3 L'entraide roulante se rapporte au fait que, dans un esprit de solidarité et de réciprocité, chaque paysan ou paysanne bénéficiaire du service des formes sociocommunes de solidarité se sent redevable pour offrir son aide ou son temps, à son tour, aux autres membres du groupe.
- 4 Il s'agit de pratiques de solidarité et de réciprocité liées principalement à la mise en valeur des terrains agricoles. Chaque membre du groupe bénéficie à tour de rôle du travail des autres pour cultiver son champ.
- 5 Le noirisme est une tendance politique réclamant la prise de pouvoirs par les groupes majoritaires, soit les Noirs.
- 6 Nous partons aussi de l'idée de Sousa Santos (2016), qui assimile les pratiques sociales aux pratiques de savoirs.
- 7 Le terme *paradigme* est employé ici au sens de modèles, de communs, de diverses formes typiques qui en dérivent en matière de pratiques sociocommunes de solidarité. Le *lakou* est vu en ce sens comme un espace d'engendrement des savoirs, des pratiques et des communs. Cette conception rejoint, dans une certaine mesure, celle de Maffesoli (2005) du paradigme inspiré du *paradeigma*, à savoir «un exemple tiré de la "tradition" [ou, mieux, de l'histoire], mais c'est un exemple qui donne vie au présent. Il sert de modèle à partir duquel l'individu et la société parviennent à se structurer» (p. 84).
- 8 Lieu de culte *vodou* appartenant à une famille ou à un groupe de familles.
- 9 C'est-à-dire que l'héritage est collectif. Personne n'a le droit de diviser et de réclamer sa part au détriment des autres. Tous les membres du *lakou* peuvent bénéficier des ressources disponibles, tout en contribuant à les faire fructifier.
- 10 Lieu et forme que prend le culte *vodou* à travers un espace familial donné.
- 11 Nous conservons ici la graphie *lakou* comme écrite à l'époque par Bastien, bien avant la réforme entreprise par le ministre Joseph Bernard en 1979 consacrant le créole comme langue d'enseignement.
https://repository.duke.edu/dc/radiohaiti/RL10059-CS-0025_01
- 12 Le cochon créole est une espèce de porc dont l'élevage exigeait très peu de dépenses aux paysans haïtiens. Cette espèce a été violemment détruite par un programme d'éradication recommandé par l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID) à partir de 1982, sous prétexte de la lutte contre la peste porcine africaine et pour le développement de l'élevage porcin à l'américaine (Smith, 2001).
- 13 Ingrédient alimentaire extrait du porc généralement utilisé lors de la cuisson.
- 14 L'arbre de réputation fait référence au symbolisme des plantes quant à leur rôle dans la préservation de la spiritualité *vodou*. Le *lakou* est un lieu de préservation environnementale en fonction des croyances, qui sont associées par exemple aux grands arbres (mapou, figuier, manguier, etc.), que personne ne pouvait abattre. (Ces arbres ont été la plupart du temps abattus par le secteur religieux chrétien lors des différentes luttes contre la religion *vodou* appelées campagnes antisuperstitieuses [Clorméus, 2014]. Jusqu'à présent, certains adeptes religieux chrétiens continuent par moments à s'attaquer à ces grands arbres, sous prétexte qu'ils cachent des esprits malins.) Cette interdiction non formalisée préservait les terrains de l'érosion, selon différents interlocuteurs. Ces croyances ont donc permis à ces personnes de voir l'environnement d'une autre manière.
- 15 Littéralement «Moderne d'une autre manière».

RÉFÉRENCES

- Alatas, S. F. (1995). The sacralization of the social sciences: A critique of an emerging theme in academic discourse. *Archives de sciences sociales des religions*, 91, 89-111. <https://www.jstor.org/stable/30119075>
- Barthélémy, G. (1989). *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*. Éditions Henri Deschamps et CIDIHCA.
- Barthélémy, G. (1997). Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti. *Cahiers d'études africaines*, 37(148), 839-862. <https://doi.org/10.3406/cea.1997.1835>
- Barthélémy, G. (2003). Aux origines d'Haïti : «Africains» et paysans. *Outre-Mers, revue d'histoire*, 90(340-341), 103-120. <https://doi.org/10.3406/outre.2003.4046>

- Bastien, R. (1985). *Le paysan haïtien et sa famille*. Karthala.
- Casimir, J. (2000). La suppression de la culture africaine dans l'histoire d'Haïti. *Socio-anthropologie*, 8, 1-10. <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.124>
- Casimir, J. (2001/2011). *La culture opprimée*. Media Texte.
- Casimir, J. (2018). *Une lecture décoloniale de l'histoire des Haïtiens : du Traité de Ryswick à l'Occupation américaine (1697-1915)*. Communications Plus.
- Charmaz, K. (2000). Grounded theory: Objectivist and constructivist methods. Dans N. K. Denzin et Y. S. Lincoln (dir.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., p. 509-535). SAGE.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. SAGE.
- Clorméus, L. A. (2014). Les stratégies de lutte contre la « superstition » en Haïti au XIX^e siècle. *Journal of Haitian Studies*, 20(2), 104-125. <http://dx.doi.org/10.1353/jhs.2014.0019>
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado Aymara y Q'uechwa (1900-1980)* (4^e éd.). DGCPI.
- Dorvilier, F. (2011). Par-delà Créoles et Bossales : pour une révolution culturelle en Haïti. Dans A. Martinez, P. Beaudet et S. Baranyi (dir.), *Haïti aujourd'hui, Haïti demain : regards croisés*. Actes du Symposium organisé par l'École de développement international et mondialisation (EDIM), Université d'Ottawa, les 6 et 7 avril 2010 (p. 128-143). Presses de l'Université d'Ottawa.
- Dubois, L. (2012). *Haiti: The aftershocks of history*. Metropolitan Books.
- Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la Terre : une écologie au-delà de l'Occident*. Éditions du Seuil.
- Fals-Borda, O. et Mora-Osejo, L. (2003). Eurocentrism and its effects: A manifesto from Colombia. *Globalisation, Societies and Education*, 1(1), 103-107. <https://doi.org/10.1080/1476772032000061842>
- Firmin, E. (2019). *Méthode bossale : pour un imaginaire et une pratique visuelle décolonisés* [Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal]. Archipel. <https://archipel.uqam.ca/12986/1/D3632.pdf>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Glissant, É. (1997). *Traité du tout-monde : poétique IV*. Gallimard.
- Godrie, B. (2022). Savoir expérientiel. Dans G. Petit, L. Blondiaux, I. Casillo, J.-M. Fourniau, G. Gourgues, S. Hayat, R. Lefebvre, S. Rui, S. Wojcik et J. Zetlaoui-Léger (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation, DicoPart* (2^e éd.). GIS Démocratie et Participation. <https://www.dicopart.fr/savoir-experientiel-2022>
- Gustinvil, J. W. (2012). Du « savoir » de l'Autre à la construction de soi : les enjeux du « savoir » dans la construction de l'État haïtien. *Mouvements*, 4(72), 100-107. <https://doi.org/10.3917/mouv.072.0100>
- Hector, M. (2006). *Crises et mouvements populaires en Haïti* (2^e éd.). Communications Plus.
- Kaufmann, J.-C. (2011). *L'entretien compréhensif*. Armand Colin.
- Kusch, M. (2004). *Knowledge by agreement: The programme of communitarian epistemology*. Oxford University Press.
- Luna, J. M. (2004). Comunalidad y desarrollo. Dans *Culturas Populares e Indígenas* (p. 335-354). DGCPI. <https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf>
- Madiou, T. (1991). *Histoire d'Haïti : tome VIII – 1843-1846*. H. Deschamps.
- Maffesoli, M. (2005). *Éloge de la raison sensible*. La Table Ronde.
- Manigat, L. F. (2006). *Éventail d'histoire vivante d'Haïti : des préludes à la révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999) – Une contribution à la nouvelle histoire haïtienne*. CHUDAC.

- Medina, J. (2012). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
- Moreschi, A. A. (2013). La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos. *Cuadernos del Sur*, 18(34), 7-19. https://www.academia.edu/4423945/La_comunalidad_como_Epistemolog%C3%ADa_del_Sur_Aportes_y_retos
- Piron, F. (2014). La restitution des savoirs, entre courtoisie, transfert de connaissances et geste politique. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.4728>
- Piron, F. (2019). Les récits de vie peuvent-ils être des outils de changement social et de résistance aux injustices épistémiques? Dans M.-C. Bernard, G. Tschoop et A. Slowik (dir.), *Les voies du récit : pratiques biographiques en formation, intervention et recherche* (p. 209-229). Éditions Science et bien commun. https://tel.crires.ulaval.ca/sites/tel/files/les-voies-du-recit-pdf_final.pdf
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. Dans S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial : Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 93-126). Siglo del Hombre Editores.
- Rabaka, R. (2010). *Against epistemic apartheid: W. E. B. Du Bois and the disciplinary decadence of sociology*. Lexington Books.
- Regulus, S. (2017). Religion, politique et développement en Haïti : du chrétien aliéné au chrétien libéré. Dans V. Demero et S. Regulus (dir.), *Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016) : implantation, conversion et sécularisation* (p. x-y). Éditions Science et bien commun. <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/protestantismehaiti/chapter/religion-politique-et-developpement-en-haiti-du-chretien-aliene-au-chretien-libere/>
- Schurmans, M.-N. (2001). La construction sociale de la connaissance comme action. Dans J.-M. Baudouin (dir.), *Théories de l'action et éducation* (p. 157-177). De Boeck Supérieur.
- Smith, J. M. (2001). *When the bands are many*. Cornell University Press.
- Sousa Santos, B. de. (2016). *Épistémologies du Sud : mouvements citoyens et polémique sur la science*. Desclée de Brouwer.
- Sousa Santos, B. de. (2019). Toward an aesthetics of the epistemologies of the South: Manifesto in twenty-two theses. Dans B. de Sousa Santos et M. Meneses (dir.), *Knowledges born in the struggle: Constructing the epistemologies of the Global South* (p. 117-125). Routledge.
- Stratta, F. et Mazzeo, M. (2015). La economía popular en la transición a un sistema poscapitalista. *Revista Kavilando*, 7(2), 181-186. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssor-63506-3>
- Trouillot, M.-R. (2011). Moderno de otro modo: Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, 14, 79-97. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094004>
- Valencia, O. Q. (2016). La conversación o el «interaccionismo conversacional» : Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s). *Calle 14 – Revista de investigación en el campo del arte*, 11(20), 34-53. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2016.3.a03>
- Vernay, O. (2021). L'ignorance située : un garde-fou pour ne pas (re)produire des injustices épistémiques. Dans B. Godrie, M. Dos Santos et S. Lemaire (dir.), *Lucidités subversives : dialogues entre savoirs et disciplines sur les injustices épistémologiques* (p. 365-384). Éditions Science et bien commun. <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/luciditessubversives/chapter/lignorance-situee-un-garde-fou-pour-ne-pas-reproduire-des-injustices-epistemiques>